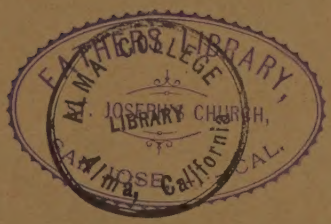
JOANNIS

DE LUGO

DISPUTATIONES SCHOLASTICÆ

ET MORALES



SAINT-AMAND (Cher).

Imprimerie DESTENAY, Bussière Frères, 70, rue Lafayette, 70.

8°70.1
8°P.1

JOANNIS

DE LUGO

HISPALENSIS, E SOCIETATE JESU

S. R. E. CARDINALIS

DISPUTATIONES SCHOLASTICÆ

ET MORALES

EDITIO NOVA

DILIGENTER RECOGNITA, NOTIS ILLUSTRATA, ET DOCUMENTIS PLURIBUS
QUÆ A MORTE AUCTORIS AD HUNC USQUE DIEM E ROMANA
CURIA PRODIERUNT, NEC NON INDICIBUS COPIOSISSIMIS LOCUPLETATA ET ORNATA

ACCURANTE

J. B. FOURNIALS

PAROCHO S. SATURNINI, CANONICO HON. ALBIENSI, OLIMQUE MINORIS SEMINARII
CASTRENSIS MODERATORE

ALMA COLLEGE
208.8
LIBRARY
L968
Alma, California

— TOMUS SECUNDUS —

IN QUO DE VIRTUTE FIDEI ET DE INCARNATIONE AGITUR

EDITIO NOVA

ALMA COLLEGE
FATHERS' LIBRARY
ST. JOSEPH'S CHURCH
LIBRARY
Alma, California
SAN JOSE, CAL.

PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

M DCCC XC

8686

INDEX

DISPUTATIONUM ET SECTIONUM

QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR

TRACTATUS DE VIRTUTE FIDEI DIVINÆ.

DISPUTATIO XX.

SEQUITUR DE HÆRESI, ET HÆRETICIS.

SECT. III. De aliis propositionibus infra hæresim, et de variis singularum censuris. 1
SECT. IV. De iis quæ requiruntur ex parte subjecti ad hæresim contrahendam. 29
§ 1. De Baptismo, an sine illo possit aliquis esse hæreticus. 29
§ 2. An in hæretico necesse sit, quod antea crediderit. 33
§ 3. De deliberatione in hæretico requisita. 35
SECT. V. De pertinacia, an, et qualis in hæretico requiratur. 36
SECT. VI. De ignorantia, et quomodo excuset, vel non excuset ab hæresi. 44

DISPUTATIO XXI.

DE MEDIIS, QUIBUS ECCLESIA UTITUR AD REVOCANDOS, ET COMPRIMENDOS HÆRETICOS.

SECT. I. Utrum Ecclesia cogere possit hæreticos ad fidem Catholicam recipiendam. 62
SECT. II. De alio medio, quo utitur Ecclesia contra hæreticos, prohibendo eorum libros. 69
§ 1. Qui, et quorum libri prohibeantur in Bulla Cœnæ. 72
§ 2. Quas personas obliget hæc Bullæ prohibitio. 83
§ 3. Quæ actiones hac clausula prohibentur. 87
§ 4. De pœnis contra hæreticorum libros legentes, vel habentes. 97

DISPUTATIO XXII.

DE COMMUNICATIONE CUM HÆRETICIS PROHIBITA ; UBI DE COMMUNICATIONE CUM ALIIS INFIDELIBUS.

SECT. I. An ratione communicationis prohibita nobis sit communicatio cum hæreticis. 100
SECT. II. De communicatione prohibita cum hæreticis in matrimonio, ubi de separatione a conjuge in hæresim lapso. 105
SECT. III. Quando, et quomodo possit, vel debeat conjux a conjuge hæretico divertere. 115
SECT. IV. De communicatione civili cum Paganis, et præsertim cum Judæis prohibita. 141
SECT. V. Disputatio cum infidelibus, an, et quomodo licita sit. 148

DISPUTATIO XXIII.

DE PŒNIS SPIRITUALIBUS HÆRETICORUM.

SECT. I. De excommunicatione hæreticis imposita. 155
SECT. II. De actione externa requisita ad constituendum hæreticum externum, et incurrendam excommunicationem. 160
SECT. III. De absolutione ab hæresi, et excommunicatione ob hæresim contracta. 173
§ 1. De facultate Episcopis data ad absolvendum ab hæresi. 173
§ 2. De facultate Inquisitorum ad absolvendum ab hæresi. 190
§ 3. De facultate per Bullam Cruciatæ, vel Jubilæum, ad absolvendum ab hæresi. 196
§ 4. De facultate absolvendi ab hæresi, in articu mortis, et in casu necessitatis. 198
SECT. IV. De aliis pœnis spiritualibus hæreticorum. 204
§ 1. De pœna infamiæ. 211
§ 2. De pœna privationis beneficiorum, et aliis pœnis. 212

DISPUTATIO XXIV.

DE PŒNIS TEMPORALIBUS ET CORPORALIBUS HÆRETICORUM.

SECT. I. De pœna confiscationis bonorum hæreticis imposita. 216
§ unic. Quæ bona confiscationi subjaceant. 222
SECT. II. De pœnis corporalibus, et in primis de pœna capitali. 228
SECT. III. De aliis pœnis corporalibus, et temporalibus. 240

DISPUTATIO XXV.

DE HÆRETICORUM COMPLICIBUS, ET ALIIS PERSONIS QUÆ HÆRETICOS CONCERNUNT.

SECT. I. De credentibus, fautoribus, et defensoribus Hæreticorum. 243
SECT. II. De suspectis de hæresi, et eorum pœnis ; ubi etiam de hæretico mere externo sine hæresi interna. 250
SECT. III. De Schismaticis, et eorum pœnis. 254
SECT. IV. De filiis, et nepotibus hæreticorum, et eorum pœnis. 257

TRACTATUS DE MYSTERIO INCARNATIONIS.

BENEVOLO LECTORI 267

DISPUTATIO I.

DE COGNOSCIBILITATE ET CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

SECT. I. Quid potuerit Angelus naturali lumine cognoscere de possibilitate Incarnationis. 270
SECT. II. De convenientia Incarnationis. 274

DISPUTATIO II.

UTRUM INCARNATIO FUERIT DEO NECESSARIA?

SECT. I. An summa convenientia Incarnationis necessitaverit Deum ad eam volendam. 277
SECT. II. Respondetur ad argumenta contra doctrinam præcedentem. 282
SECT. III. Duæ aliæ difficultates proponuntur pro necessitate Incarnationis. 293
SECT. IV. Solvitur secunda difficultas supraposita. 295
SECT. V. Proponuntur rationes, quibus quidam auctor modernus impugnat doctrinam nostram. 304

DISPUTATIO III.

AN FUERIT NECESSARIA INCARNATIO AD SATISFACIENDUM EX RIGORE JUSTITIÆ PRO PECCATIS HOMINUM.

SECT. I. An Deus obligatus fuerit et justitia per Christi opera? 312
SECT. II. Solvuntur aliæ objectiones, quæ fieri possunt contra doctrinam sectionis præcedentis. 323
SECT. III. Examinatur quæstio in secundo sensu, an homo debeat aliquid Deo ex justitia, pro quo debeat satisfacere. 332
SECT. IV. Proponuntur, et dissolvuntur argumenta contra primam partem nostræ sententiæ. 336
SECT. V. Quod sit objectum voluntatis domini obligantis ex justitia. 341
SECT. VI. Infertur ex dictis, an Christus et Martyres passi fuerint veriam injuriam ab occisoribus. 350
SECT. VII. Objectiones adversus secundam partem nostræ sententiæ. 354
SECT. VIII. Dissolvuntur objectiones contra tertiam partem nostræ sententiæ. 357
SECT. IX. Infertur resolutio quæstionis, an Christus satisfecerit ex justitia in secundo sensu. 362
SECT. X. Utrum Christus satisfecerit pro peccatis ex rigore justitiæ vindicativæ? 364

DISPUTATIO IV.

UTRUM CHRISTI SATISFACTIO HABUERIT ALIAS CONDITIONES RIGOROSÆ JUSTITIÆ.

SECT. I. Utrum satisfactio Christi fuerit ad alterum? 368
SECT. II. Utrum Christi satisfactio defecerit ratione secundæ, et tertiæ conditionis. 370
SECT. III. Utrum Christi satisfactio habuerit tres alias conditiones, prout exiguntur ad justitiam. 375

DISPUTATIO V.

AN FUERIT NECESSARIA INCARNATIO AD CONDIGNE SATISFACIENDUM PRO PECCATIS.

SECT. I. Utrum possit homo condigne satisfacere pro peccatis propriis? Referuntur variæ sententiæ. 382
SECT. II. Communis sententia de impotentia hominis puri ad satisfaciendum condigne pro culpa. 388
SECT. III. Modus hoc ipsum probandi ex infinitate peccati. 391
SECT. IV. Explicatur, et defenditur communis sententia, et ejus ratio. 402
SECT. V. Utrum pro peccato commisso absque advertentia ad offensam Dei potuisset satisfacere purus homo? 408
SECT. VI. Respondetur argumentis, quæ fiunt contra doctrinam sectionis præcedentis. 422
SECT. VII. Utrum purus homo possit condigne satisfacere pro suo peccato veniali. 431
SECT. VIII. Utrum purus homo possit condigne satisfacere pro peccatis aliorum. 436

DISPUTATIO VI.

DE SUFFICIENTIA MERITORUM ET SATISFACTIONIS CHRISTI PRO NOSTRIS PECCATIS.

SECT. I. Utrum Christi satisfactio fuerit æqualis, et condigna pro nostris peccatis? 445
SECT. II. Utrum sicut dignitas Christi auget valorem, ita major gratia habitualis augeat valorem nostrorum operum. 458
SECT. III Respondetur ad objectionem positam et aliorum solutiones refelluntur. 463
SECT. IV. Utrum sicut ex majori dignitate subjecti crescit præmium, sic ex majori indignitate subjecti crescat pœna? 469

DISPUTATIO VII.

DE MOTIVO, DE QUOD FACTO HABUIT DEUS AD INCARNANDUM.

SECT. I. Sententia Scoti et S. Thomæ. 473
SECT. II. Proponuntur, et dissolvuntur objectiones contra conclusionem. 476
SECT. III. An possit stare superior doctrina cum sententia negante in Virgine Deipara proximum contrahendi peccatum originale. 482
SECT. IV. Solvuntur aliqua argumenta contra doctrinam præcedentem. 488
SECT. V. Utrum Christus veniret propter sola peccata actualia sine originali, vel e contra? 491

DISPUTATIO VIII.

DE MERITIS PRÆCEDENTIBUS MYSTERIUM INCARNATIONIS.

SECT. I. Utrum humanitas Christi potuerit mereri unionem ad Verbum? 498
SECT. II. An Christus per merita subsequentia mereri potuerit Incarnationem. 502
SECT. III. Utrum Incarnatio potuerit esse ex meritis congruis antiquorum Patrum. 506
SECT. IV. An Patres antiqui meruerint de facto de congruo Incarnationem, vel ejus circumstantias. 509
SECT. V. Utrum Virgo Deipara meruerit Incarnationem, vel ejus circumstantias? Refelluntur variæ sententiæ. 512
SECT. VI. Referuntur, et impugnantur aliæ duæ recentiores sententiæ. 519
SECT. VII. Probabilior solutio difficultatis. 530

DISPUTATIO IX.

UTRUM UNIO FACTA FUERIT IN NATURA?

SECT. I. Qui fuerit in hoc puncto Eutychetis error? 539
SECT. II. Veritas catholica Eutycheti contraria. 544

Sect. III. Dissolvuntur argumenta contra doctrinam Catholicam. 548

Sect. VI. Utrum et quomodo possit eadem natura subsistere per plures subsistentias. 623
Sect. VII. Explicantur aliæ difficultates circa naturam subsistentiæ. 628

DISPUTATIO X.

UTRUM UNIO FACTA FUERIT IN PERSONA DEI, AN CHRISTUS SIT PERSONA COMPOSITA.

Disput. X. 553
APPENDIX. Utrum Christus sit divinitas, et humanitas. 560

DISPUTATIO XI.

DE UNIONE HYPOSTATICA, ET DE TERMINO INCARNATIONIS.

Sect. I. An et quid sit unio hypostatica. 563
Sect. II. Quis sit terminus incarnationis. 570
Sect. III. An per unionem dependeat humanitas Christi a Verbo divino. 576
Sect. IV. Utrum unio duarum naturarum in Christo sit dicenda substantialis, essentialis, naturalis, et maxima unionum. 579
Sect. V. Utrum gratia unionis et habitualis sit naturalis homini Christi. 585
Sect. VI. De subjecto unionis. Explicatur difficultas et proponuntur variæ sententiæ. 590
Sect. VII. Verior ratio, cur Verbum non sit subjectum unionis. 594

DISPUTATIO XII.

DE TERMINO UNIONIS EX PARTE ASSUMENTIS, UBI DE SUPPOSITO ET SUBSISTENTIA IN COMMUNI.

Sect. I. Subsistentia quid significet. Ubi de natura, supposito et hypostasi. 598
Sect. II. Utrum suppositum in creatis addat supra naturam aliquid positivum ab ipsa distinctum. 599
Sect. III. Quid sit subsistentia, et quibus rebus competat. 606
Sect. IV. Proponuntur et dissolvuntur objectiones contra doctrinam præcedentem. 615
Sect. V. An Verbum assumpserit immediate unionem materiæ cum forma. 620

DISPUTATIO XIII.

DEI TERMINO ASSUMPTIONIS EX PARTE NATURÆ ASSUMPTÆ.

Sect. I. Qualem naturam humanam Verbum assumpserit. Ubi, an in Christo sunt tres naturæ. 636
Sect. II. Utrum Verbum assumpserit hominem. 641
Sect. III. Utrum si Verbum assumeret plures humanitates, esset unus homo, vel plures. 643

DISPUTATIO XIV.

DE UNIONE HYPOSTASIS DIVINÆ CUM SANGUINE CHRISTI.

Sect. I. Referuntur variæ sententiæ circa Christi sanguinem. 649
Sect. II. Prima conclusio contra Durandum de unione Verbi cum sanguine Christi. 652
Sect. III. Statuuntur aliæ duæ conclusiones. 662
Sect. IV. Solvuntur argumenta contra doctrinam præcedentem. 668
Sect. V. Duæ reliquæ conclusiones statuuntur. 676
Sect. VI. Decisio aliorum dubiorum pro complemento hujus materiæ. 682
Sect. VII. De censura aliarum sententiarum quid sentiendum. 687
Sect. VIII. De unione Verbi divini cum aliis humoribus, capillis, unguibus et accidentibus. 691

DISPUTATIO XV.

DE ORDINE ASSUMPTIONIS PARTIUM INTER SE.

Disput. XV. 694

DISPUTATIO XVI.

DE GRATIA CHRISTI QUA EJUS HUMANITAS SANCTIFICATUR.

SECT. I. Utrum Christi humanitas substantialiter sanctificetur ratione unionis. 696
SECT. II. Utrum Christi humanitas sanctificetur formaliter per unionem hypostaticam, an per naturam divinam, vel per subsistentiam. 705
SECT. III. Utrum Christi humanitas sanctificetur infinite simpliciter. 715
SECT. IV. Aliæ difficultates circa doctrinam sectionis præcedentis. 723
SECT. V. Utrum Christus habeat gratiam habitualem. 726
SECT. VI. Utrum gratia habitualis in Christo sit infinita, ubi utrum habeat plenitudinem gratiæ. 730
SECT. VII. Utrum Christus habuerit virtutes et dona. 733

DISPUTATIO XVII.

DE GRATIA CHRISTI PROUT EST CAPUT ECCLESIÆ.

DISPUT. XVII. 737

DISPUTATIO XVIII.

DE SCIENTIA IN COMMUNI.

DISPUT. XVIII. 739

DISPUTATIO XIX.

DE SCIENTIA BEATA CHRISTI.

SECT. I. An Christus viderit in Verbo omnia futura. 745
SECT. II. An cognoverit Christus etiam in Verbo infinitas substantias possibiles. 754

DISPUTATIO XX.

DE SCIENTIA INFUSA CHRISTI.

SECT. I. An et qualis fuerit scientia infusa in Christo. 760
SECT. II. De objecto scentiæ infusæ. 769
SECT. III. An in unione ipsa hypostatica, tanquam in medio, potuerit Christus cognoscere mysterium Trinitatis. 777
SECT. IV. De habitu necessario ad usum scientiæ. 782
SECT. V. De habitu necessario ad usum scientiæ infusæ. 786
SECT. VI. De proprietatibus scientiæ infusæ. 792

DISPUTATIO XXI.

DE SCIENTIA ACQUISTIA.

SECT. I. An et ex quo tempore habuerit Christus scientiam acquisitam. 795
SECT. II. De objecto scientiæ acquisitæ. 802
SECT. III. Qualis fuerit scientia acquisita Christi. 805

DISPUTATIO XXII.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ CHRISTI.

SECT. I. An et quomodo fuerint in Christo passiones. Ubi etiam an habuerit tentationes et pugnam internam. 809
SECT. II. De dolore et tristitia animæ Christi. 815
SECT. III. De timore animæ Christi. 822
SECT. IV. De Affectu admirationis. 825
SECT. V. De affectu iræ in Christo. 832

DISPUTATIO XXIII.

DE COMMUNICATIONE IDIOMATUM INTER DEUM. ET HOMINEM.

Sect. I. Utrum et quomodo prædicata divina dici possint de homine, et prædicata humana de Deo. 834
Sect. II. Quales sint hæ prædicationes, *Deus est homo, et homo est Deus.* 847
Sect. III. Utrum dici possit, *Deus factus est homo; et homo factus est Deus.* 853
Sect. IV. Utrum Christus possit dici simpliciter creatura, vel saltem in quantum homo. 861
Sect. V. Utrum hæc propositio sit vera, *Christus incepit esse.* 867
Sect. VI. Utrum Christus in quantum homo sit Deus vel persona. 870

DISPUTATIO XXIV.

DE UNITATE CHRISTI. AN CHRISTUS SIT UNUS, VEL UNUM, AN VERO PLURES, VEL PLURA.

Disput. XXIV. 875

DISPUTATIO XXV.

DE VOLUNTATE CHRISTI. UTRUM IN CHRISTO VOLUNTAS HUMANA FUERIT CONTRARIA VOLUNTATI DIVINÆ.

Disput. XXV. 883

DISPUTATIO XXVI.

DE LIBERTATE ET IMPECCABILITATE CHRISTI.

Sect. I. Utrum fuerit, vel potuerit esse peccatum in Christo. 891
Sect. II. Utrum natura humana esset æque impeccabilis si uniretur naturæ divinæ media subsistentia creata. 898
Sect. III. Resolvuntur aliquot dubia ex doctrina præcedenti. 901
Sect. IV. Utrum potuerit esse in Christo fomes, vel habitus vitiosi, vel aliquis actus malus ex objecto. 907
Sect. V. Utrum potuerit humanitas Verbi peccare, ita ut dissolveretur unio propter peccatum. 911

FATHERS LIBRARY
ST. JOSEPH'S CHURCH
SAN JOSE

TRACTATUS

DE VIRTUTE FIDEI DIVINÆ

DISPUTATIO XX.

SECTIO III

De aliis propositionibus infra hæresim, et de variis singularum censuris.

71 Non omnis propositio damnabilis, et quæ censura theologica affici potest, est hæretica; ideo postquam de hæresi formali et objectiva dictum est, et de iis, quæ ex parte objecti ad hæresim requiruntur, antequam ulterius progrediamur ad alias conditiones, quæ ex parte subjecti requiruntur in hæretico, dicendum breviter erit de aliis propositionibus damnabilibus, quæ non sunt hæreses, et de iis, quæ ex parte objecti requiruntur ad ejusmodi censuras imponendas. De quibus agunt Turrecremata, Albertinus, Simancas, Alphonsus Castro, Cano, Corduba, Penna, et alii apud Suar. in præsenti disp. XIX, sect. II, n. 1, et alii recentiores in præsenti communiter.

72 Variæ species censurarum, seu propositionum damnabilium enuntiari solent, quæ desumptæ sunt ex Conc. Constantiensi sess. VIII, ubi articulis Wiclephi apponuntur respective hæ censuræ, « notorie hæretici, et a sanctis Patribus reprobati : alii non catholici, sed erronei ; alii scandalosi, et blasphemi ; quidem piarum aurium offensivi : nonnulli temerarii, et seditiosi. » Quas easdem censuras apponit idem Concilium sess. XV, propositionibus Joan. Hus, excepto illo verbo : *blasphemos* : desumuntur etiamex bulla Pii V et Greg. XIII, edita contra aliquas propositiones Michaelis Baii, quas respective dicunt esse « hæreticas, erroneas, suspectas, temerarias, scandalosas, immittentes offensionem in aures pias. » His alii addunt propositionem, *proximam hæresi*, possumus et nos addere *errori proximam*, et *suspectam de errore*. Imo si de propositione non solum infra hæresim, sed in rigore damnabili

sermo sit, addendæ erunt propositiones, judaica, pagana, athea. Nam propositio dicens, Christum nondum venisse, sed venturum, non est hæretica, cum religionem Christianam non retineat, prout hæretici omnes retinent, ut supra vidimus, sed erit propositio judaica. Quæ vero dicit esse plures Deos, non erit judaica, cum non retineat vetus testamentum, sed pagna inducens idololatriam ; ad quod genus reduci possunt propositiones propriæ Mahometismi, quæ nec Christianam, nec judaicam religionem retinent, sicut et sectam illam diximus ad Paganismum reduci. Denique propositio negans omnem Deum erit athea : de his tamen modo sermo non est ; sicut neque etiam de propria hæresi, de qua dictum est supra, sed solum de aliis infra hæresim, de quibus, et de singularum differentia in particulari dicendum erit, ut in qualitate, et censura propositionum stabilis aliqua, et certa regula observetur.

De propositione erronea.

73 Erroris vox latissime sumpta attribui potest cuilibet propositioni falsæ in qualibet materia : nam qui falcum pro vero credit, errat a vero, et decipitur. Communiter tamen ea vox solet restringi ad falsum, quod opponitur non solum vero, sed evidenti, vel certo, quod apud omnes communiter certo scitur. Nec appellatur error in philosophia, quælibet opinio falsa, sed quæ opponitur dogmati certo, et pro tali apud philosophos recepto. Quare in theologia non dicetur error, nisi qui certæ alicui veritati adversatur, quæ apud Catholicos, et theologos pro certa habetur. Cæterum adhuc hæc acceptio est nimis lita, et generica, cum in eo sensu hæresis etiam sit error ; et quidem aliquando hæreses *erroris* nomine appellantur in c. *excommunicavimus* II. c. ult. *de hæreticis*, et c. *accusatus*, § *ille quoque* eod. tit. in VI. Sed nunc magis stricte accipitur, prout est censura specialis infra hæresim : nam quidquid alii dixerint, quos tacite refert Suarez ubi supra n. 12, in prædicto concilio, et bulla pontificum, condistinguitur propositio erronea ab hæretica, et ita theologi communiter mitiorem censuram existimant, et quæ non attingat hæresim.

74 Quæ differentia inter hæresim et errorem

Quæ autem differentia sit inter hæresim et errorem, non omnes eodem modo explicant. Aliqui primo dicunt, errorem esse hæresim sine pertinacia prolatam, accedente autem pertinacia, erit hæresis. Ita Antonin. II p. tit. XII, c. IV, sed id communiter displicet, et merito; quia pertinacia habet se ex parte subjecti, non ex parte objecti : hæ autem censuræ non tendunt ad judicandum crimen in concreto, sed propositiones secundum se, atque adeo solum ratione sui objecti. Unde Pius V et Greg. XIII non distinxerunt in sua bulla duos illos gradus censuræ ex pertinacia, vel ejus defectu, nullam enim pertinaciam agnoverunt in Baio, qui semper catholicus fuit, et Ecclesiæ obediens, sed ex parte ipsius doctrinæ differentiam invenerunt inter propositionem hæreticam, et erroneam. Sicut e contra concil. Constant. circa omnes illos articulos æqualem pertinaciam invenit illis hæreticis, et tamen in illis vidit differentiam inter articulos hæreticos, et erroneos. De facto etiam inquisitores petentes a suis qualificatoribus censuras propositionum, nihil dicunt de pertinacia, aut culpa auctorum, sed judicium exigunt solum de propositione secundum se an sit hæretica, vel erronea, vel temeraria, etc.

75 Secundus explicandi modus.

Alii ergo secundo dicunt propositionem hæreticam esse, quæ opponitur veritati revelatæ, non demonstrabili, v. gr. *Deus non est Trinus* : erroneam vero, quæ non opponitur veritati catholicæ demonstrabili, v, g. *Deus non est*, vel *Deus non est unus*, ita Castro apud Hurt. disp. LXXXI, § 9. Hoc tamen sustineri non potest, quia quodlibet objectum revelatum, etiamsi aliunde ratione natura-

li demonstrari possit, non poterit sine hæresi negari, v. g. immortalitas animæ rationalis, malitia adulterii, vel fornicationis, immensitas Dei, et alia ejusmodi quæ qui negaret, esset procul dubio hæreticus, et incurreret omnes hæreticorum pœnas. Si autem objecta hæc non essent revelata, quantumcumque probari possent ratione naturali, nec sine culpa negari possent, adhuc non pertinerent ad fidem, quæ credere non potest quidquam, nisi propter divinum testimonium; atque adeo qui ea negaret, non peccaret contra fidem, et per consequens non esset hæreticus, cum omnis hæresis sit infidelitatis species.

76 Tertius.

Alii tertio dicunt, errorem esse, qui negat doctrinam aliquam ita receptam communi Ecclesiæ consensu, ut nullus pius, ac vere doctus de ea dubitare audeat, et licet non sit expresse revelata aut definita; est tamen catholica doctrina. Ita Cano, Corduba, et Simancas apud Suar. ubi sup. n. 13. Et exemplum afferri solet in negante beatissimam Virginem resurrexisse, seu in corpore et anima esse assumptam: quod licet non inveniatur expresse revelatum, aut definitum, pertinet tamen ad doctrinam catholicam. Item si quis ante concil. Trid. dixisset, eamdem Virginem pecasse aliquando venialiter; cujus licet non fuisset contrarium tunc definitum, non tamen poterat sine errore negari. Hic modus explicandi displicet Hurt. ubi sup. § 7, tum quia spectat magis ad propositionem temerariam, tum etiam quia catholica doctrina est solum doctrina fidei, qua credita homo constituitur catholicus. Sed Suar. ubi supra illum fatetur esse modum explicandi probabilem: et certe exempla ibi adducta acerbiorem censuram merentur, quam temeritatis, et de primo esse errorem, vel errori proximum fatetur idem Suar. II to. in III p. disp. XXI, sect. 1, § *sed quæres*, juncta disp. III, sect. 1, in fine. Nec etiam verum est, doctrinam catholicam esse solum doctrinam de fide: nam *catholicum* est universale, quare doctrina illa quam tota Ecclesia indubitanter profitetur, catholica appellari potest. Cæterum, quia error in præsenti materia proximum gradum post hæresim videtur habere, et ideo in concil. Constant. et bulla Pontificia supra allegatis post hæreticas nominantur immediate propositiones erroneæ, non videtur satis ad errorem proprie, et in rigore sumptum, quod adversetur doctrinæ, quam omnes pro certa tenent. Nam temeraria etiam, vel scandalosa propositio, videtur adversari doctrinæ, quam omnes indubitanter tenent: alioquin non esset temeraria, vel scandalosa. Quare ego regulam illorum doctorum intelligerem de propositione, quæ adversatur doctrinæ apud Catholicos communi sensu indubitanter receptæ, qui nempe ideo de ea dubitare non audent, quia vident valde connexam cum doctrina fidei. Error enim in fide, opponi debet aliquo modo cum ipsa fide, quatenus saltem negat aliquid, quod propter connexionem cum fide nemo negare audet. Quando vero communis ille consensus fidelium aliunde oritur, et non ex connexione rei illius cum principiis fidei, non videtur proprie erronea doctrina, quæ rem illam negat; sed aliam censuram habebit ex infra adducendis. Exempla autem a Suario adducta, si bene perpendantur, invenientur eum sibi certitudinis gradum apud Catholicos comparasse propter connexionem magnam, quam habent cum doctrina fidei. Ex eo enim quod B. Virgo fuerit vera Dei mater, sequi videtur illam non fuisse unquam peccati actualis ream, quod in Dei matre maximam indecentiam haberet. Sicut etiam ex eadem maternitate, et aliis pluribus conjecturis, ac traditione historica sequitur eam in corpore, et anima assumptam fuisse in cœlum: quamvis hoc secundum, non ita apertam connexionem ostendat, sicut primum, et ideo non ita clare constat, quod sit proprie et rigorose erronea propositio contraria. In hoc autem sensu propositio erronea coincidet fere cum modo explican-

di eorum, qui dicunt errorem esse, qui negant propositionem theologicam, de quo postea dicemus.

77 Quartus. Quartus ergo explicandi modus est aliorum, qui dicunt errorem esse, qui deficit, ab una vel altera conditione requisita ad hæresim perfectam : ad hanc enim requiritur, quod certissime opponatur, et indubitanter alicui propositioni, quæ certissime etiam, et indubitanter fit de fide. Quando ergo vel oppositio non est ita certa, vel non est ita certum, quod sit de fide propositio, cui opponitur, tunc deficit ex ea parte ab hæresi, et est error : ita id explicant iidem auctores apud Suar. ubi sup. qui hoc etiam probabile reputat, quibus adde Lorc. disp. XL, n. 7, qui erroneam propositionem definit eam, quæ opponitur quidem fidei veritati, sed non oppositione omnino certa et indubitata. Hic etiam explicandi modus non videtur omnino satisfacere, quia ejusmodi propositiones magis proprie videntur esse proximæ hæresi, quam errores : participant enim substantiam hæresis, quæ est oppositio immediata cum fide, et ideo diximus supra eum cui certo constaret ea oppositio, ita ut nec per principia extrinseca prudenter posset dubitare, de oppositione cum fide, et cum communi fidelium sensu, non posse sine hæresi assensum eis præbere, licet apud aliquos sit dubium an sint hæreses. Differunt ergo ab hæresi non tam in ipsa substantia, quam in modo, hoc est, in certitudine an sint hæreses, et ideo vocari possunt proximæ hæresi, quatenus non ab omnibus, sed a pluribus æstimantur hæreses. Quæ differentia non videtur intrinseca, sed extrinseca, proveniens a judicio aliquorum negantium esse hæreses, quod sufficit ut in foro externo ille non condemnetur absolute ut hæreticus, quia potest se tueri opinione aliquorum negantium quod opponuntur fidei. Hinc autem colligitur posse, et sæpe de facto propositiones illa esse intrinsece hæreticas, qui de ejusmodi propositionibus communiter solent esse DD. opiniones affirmantium, et negantium esse hæreticas, vel id quod eis negatur esse de fide. Frequenter etiam opinio affirmans contrarium esse de fide, et illam esse hæresim erit vera : Si ergo opinio illa vera est, propositio illa erit revera hæretica : sicut sacramentum, de cujus materia sunt opiniones, validum erit, si opinio affirmans materiam illam esse validam vera sit, quamvis opinio contraria probabilis id neget. Alioquin si propositio illa numquam sit hæretica, sed solum error, nunquam erit vera sententia docens illam esse hæresim, et contrarium esse de fide, nec possent unquam esse opiniones circa hoc punctum : quia ubi primum aliqui dubitarent, an sit hæretica ea propositio, eo ipso jam non esset hæretica, atque adeo falsa esset quælibet sententia dicens esse hæreticam. Cum ergo maneant adhuc in scholis opiniones probabiles diversæ circa hoc ipsum, an talis, vel talis propositio sit hæretica, supponi omnino videtur quod adhuc possit illa esse intrinsece hæretica, non obstante opinione excusante illam ab hæresi.

78 Quintus modus explicandi communi et probabi

Restat ergo quintus, et ultimus modus explicandi satis communis et probabilis, quod error proprie sit, qui non opponitur immediate, sed solum mediate doctrinæ fidei, quatenus negat immediate propositionem, quæ non est de fide, sed conclusio solum theologica, deducta evidenter ex una de fide, et altera evidenti lumine naturæ. Ita communiter theologi, ut testatur Bannes in præsenti qu. XI, art. 2, in quæstione quæ incipit, *circa hos articulos*, vers. *nihilominus*. Suar. ubi supra n. 14, Hurt. disp. LXXXI, § 10, Turian. disp. LV, dub. III, Coninch. disp. XVIII, n. 130, Castro Palao to. I, tr. IV, disp. III, pun. 1, n. 4, et alii fere communiter, qui communis consensus sufficit, ut nomen *erroris* ejusmodi propositionibus applicari possit : cum enim hæ propositiones mereantur censuram aliquam theologicam, nec sint hæreticæ, cum non negent formaliter aliquid reve-

latum ; debent habere aliquam aliam censuram diversam ab hæresi, nec potest alia aptior inveniri, quæ eas ab hæresi distinguat : quamdiu enim objectum contrarium non est in se revelatum, sed solum ex revelatis per discursum infertur, non potest qui illud negat, esse hæreticus, nisi neget etiam præmissam de fide ex qua infertur. Dicetur ergo solum errare gravissime, quia negat id, ex quo negato convinci potest adhibito alio principio naturali evidenti ad negandum objectum fidei. Hoc autem intelligi debet de negante conclusionem deductam ex uno principio fidei, et altero evidenti lumine naturæ : si enim negat conclusionem evidenter deductam ex duplici præmissa de fide, jam diximus supra esse hæreticum, quia conclusio illa, licet ut conclusio formaliter, et prout infertur ex principiis revelatis, non sit actus fidei ; objectum tamen materiale illius potest credi per actum fidei, et continetur formaliter in objecto præmissarum quod est revelatum : quare propositio negans illud objectum non erit erronea, sed hæretica, ut diximus sæpe in variis locis.

De Propositione hæresi proxima, vel errori.

79 Ex proxime dictis facile constabit, quas propositiones comprehendat hæc censura. Lorca ubi sup. n. 11, dicit propositionem contrariam alicui conclusioni theologicæ esse proximam hæresi, sed nos cum communi diximus illam appellari erroneam : quare Hurt. disp. XVIII, § 17, et Coninch ubi sup. n. 132, melius dicunt hac censura comprehendi propositionem oppositam doctrinæ, quæ licet non omnino certo, est tamen probabiliter, et ut plerisque videtur, de fide : nam sicut illa propositio est fere, seu proxime de fide, quæ plerisque apparet de fide, ita illa erit fere, vel proxime hæresis, quæ plerisque apparet hæresis. Idem est de propositione illa, quæ opponitur non certo sed plurium judicio propositioni indubitatæ de fide ; nam sicut accedit ad oppositionem manifestam cum fide, ita accedit ad hæresim. Quare idem etiam dicendum erit de eo, qui negat conclusionem deductam ex duabus præmissis de fide, sed per consequentiam non omnino claram et certam, vel deductam per certam consequentiam ex duplici præmissa, quæ non sit utraque omnino indubitanter, sed plurium judicio de fide. Sicut enim diximus propositionem evidenter deductam ex duabus præmissis de fide, non posse sine hæresi negari, ita conclusio proxime ad hunc gradum accedens, sed deficiens ex defectu claritatis consequentiæ, vel certitudinis, quod utraque præmissa sit de fide, accedet proxime, ita ut negans illam accedat proxime ad hæresim.

Hoc tamen meo judicio juxta dicta 8
puncto præc. intelligendum ita est, ut possit aliquando eadem propositio esse hæresis reipsa, et tamen affici hac censura, et judicari proxima hæresi. Quia cum hæc censura inuratur propositioni illi, quæ opponitur certo doctrinæ, quam non omnes sed plures censent esse de fide, vel quam non omnes sed plures censent opponi doctrinæ indubitatæ de fide, et sæpe contingat veram esse opinionem dicentium eam propositionem opponi fidei, vel contrarium esse de fide ; consequens est, ut quoties ea opinio vera sit, toties hæc propositio sit vere, et a parte rei hæresis ; alioquin opinio dicens contrarium esse de fide, vel eam propositionem vere opponi fidei, non esset vera, sed falsa. Erit ergo tunc reipsa hæretica illa propositio ; in judicio tamen ultimo censores non debent judicare illam, ut absolute hæreticam, et sine addito ; sed debent dicere eam plurium judicio esse hæreticam, sed quia alii id negant, esse judicandam proximam hæresi. Et ideo fortasse in concil. Constant. dictum fuit de aliquibus arti-

culis, *esse notorie hæreticos*, hoc est, certo, et sine controversia ; illi autem, qui non omnium, sed aliquorum sententia sunt hæretici, non possunt dici notorie hæretici, sed dubie, et id significatur per *proximum hæres :* quæ censura, ut supra notabam, non tam videtur intrinseca ipsi propositioni, quam extrinseca propter diversa doctorum judicia, quorum aliqui eam dicunt esse hæresim, alii negant, quam varietatem, et controversiam significamus, dum dicimus esse proximam hæresi. Quod immerito negasse videtur Suar. d. sect. II, n. 21, dicens, si *erroris* nomine intelligatur propositio, cujus oppositio cum fide incerta est, ut ex aliquorum sententia ipse dixerat, n. 13, non posse eamdem propositionem esse hæreticam, et erroneam, quia hoc esset habere certam, et non certam oppositionem cum fide. Sed nos probavimus, oppositionem incertam cum fide posse sufficere, ut propositio illa hæretica sit, quia in iis casibus incertitudo frequenter nascitur ex diversis doctorum sententiis probabiliter affirmantibus, vel negantibus, eam propositionem esse hæreticam. Sæpe autem continget propositionem affirmantem esse veram, nam opinio probabilis aliquando, et sæpe vera est : tunc ergo vere propositio illa erit hæretica, sed propter opinionem probabilem contrariam, non puto esse judicandam in judicio ultimo ut hæreticam simpliciter, et sine addito, sed ut hæreticam aliquorum judicio, et simpliciter, ut proximam hæresi.

81 Quænam propositio judicetur hæresi proxima.

Notandum tamen est primo circa hanc censuram, ut aliqua propositio ea afficiatur, et judicetur proxima hæresi, non sufficere, quod unus aut alter doctor eam dicat esse hæreticam. Sunt enim aliqui proclives, et faciles ad censuras acerbiores, atque ideo plures propositiones invenientur, quas aliqui hæreticas esse dicunt, alii tamen vel solum temerarias, vel fortasse nulla censura dignas. Illam ergo solam propositionem judicarem hæresi proximam, quam non omnes plures tamen graves DD. et cum gravi fundamento dicunt esse hæreticam : ille enim, qui probabiliter hæreticus judicatur, vel hæreticus est, vel hæresi proximus ; ipsum autem *proximitatis* vocabulum, indicat propinquitatem maximam, quam non habet proposito ex eo, quod ab uno vel altero, et sine gravi fundamento hæretica pronuntietur.

82 Propositio modalis non est proxima hæresi ex eo quod propositio categorica sit proxima hæresi

Secundo notandum videtur cum Hurt. ubi sup. § 21, propositionem modalem non esse proximam hæresi, ex eo quod propositio categorica, seu *de inesse*, sit proxima hæresi : exemplum affert ipse in hac propositione : *parvuli non habent justitiam inhærentem*, quam ipse dicit proximam hæresi, quia multi communiter dicunt in Concilio definitam esse justitiam inhærentem universaliter de omnibus. Non tamen erit proxima hæresi propositio modalis dicens : *non est de fide, nec definitum, quod parvuli habeaut justitiam inhærentem*, quia hæc non negat objectum ipsum proximum fidei, nempe justitiam inhærentem parvulorum, sed solum gradum certitudinis illius veritatis, qui gradus potest esse sub opinionibus, licet objectum ipsum directum non possit in dubium revocari. Aliud exemplum esse potest de eo, qui negaret sanctum aliquem canonizatum esse in gloria, vel diceret summum Pontificem posse errare in ejusmodi canonizatione, quæ assertiones censurantur a theologis, ut impiæ, temerariæ, scandalosæ, et hæresim sapientes, ut docent Suar. disp. V, sect. VIII, n. 8, Cano, et Bannes, quos affert Castro Palao t. X, tr. IV, disp. I, pun. 5, § 4, n, 1, imo alii addunt esse erroneas, et hæreticas, ut Valentia in præsenti disp. I, q. I, punct. 7, quæst. VI, quem affert, et sequitur idem Palao ubi supra n. 2, si quis tamen diceret, non esse hæresim, vel non esse errorem dicere, quod Papa posset errare in ea canonizatione, hæc assertio reflexa non esset erronea, sed opinio multorum Catholicorum, et his similia reperiri possunt passim alia exempla.

83 Utra sit gravior censura propositionis, an erroneæ, an proximæ hæresi?

Quæri potest, utra sit gravior censura propositionis, an erroneæ, an proximæ hæresi, intelligendo utramque censuram in sensu a nobis explicato? Credo, omnibus pensatis graviorem esse censuram erroris: nam qui dicitur hæresi proximus, solum significatur, quod in aliquorum opinione sit hæreticus, quæ tamen opinio falsa esse potest; et ideo non invenitur in eo necessaria connexio cum hæresi, sed contingens. Qui tamen negat conclusionem theologicam, deductam evidenter ex præmissa certa de fide, et ex alia præmissa evidenti lumine naturæ, quæ conclusio sine errore negari non potest, eo ipso invenitur habere necessitatem ad negandam præmissam de fide, quantum est ex parte objecti negati, quia præmissa evidens necessitat ad eam non negandam, et aliunde constat non posse conclusionem esse falsam, nisi una ex præmissis sit falsa: cum ergo illatio etiam sit evidens, et negari non possit, invenitur necessitas, quantum est ex parte objecti nisi ignorantia excuset, ad negandam præmissam de fide, quæ sola potest libere negari. Ideo ejusmodi error obstinate retentus inducit in foro externo præsumptionem adeo vehementem de hæresi, et majorem, quam inferat propositio hæresi proxima, propter rationem allatam, quod fatetur etiam Hurtado dicta disp. LXXXI, § 20.

84 Hinc infero, sicut datur propositio proxima hæresi, posse etiam dari aliam, quæ sit errori proxima: nempe quando plerisque videtur unam præmissam esse de fide, ex qua, et altera evidenti sequitur evidenter conclusio, quæ negatur: vel etiam quando certum est alteram præmissam esse de fide, et alteram evidentem, et plerisque videtur illationem conclusionis ex illis præmissis esse evidentem, quamvis aliqui negent consequentiam esse evidentem. In utroque enim casu plerisque videtur conclusionem, quæ negatur, esse theologicam, et per consequens non posse sine errore negari. Sicut ergo si quis negat propositionem, quæ plerisque videtur esse de fide, nec posse sine hæresi negari, propositio negans dicitur hæresi proxima; sic quando negatur propositio, quæ plerisque videtur esse conclusio theologica, nec posse sine errore negari, propositio negans erit errori proxima, cum eadem omnino sit cum proportione ratio. Quare hoc eodem modo, et cum iisdem observationibus cum debita proportione applicatis intelligendum erit, sicut diximus de propositione hæresi proxima. Unde hanc etiam censuram videtur agnoscere Coninch ubi supra nu. 130, qui eam dicit locum habere quando propositio contradicit conclusioni probabilissimæ ex principiis fidei deductæ. Quod tamen exemplum ego non facile admittam: nam doctorum usus videtur esse contrarius, quorum plures probant suas sententias ex principiis fidei, ex quibus probabiliter putant eas deduci; et tamen alii probabiliter etiam negant consequentiam, et ideo probabiliter, et impune docent sententias contrarias: non est ergo proxima errori propositio negans id, quod solum probabiliter infertur ex principiis fidei, sed negans id, quod plerisque videtur evidenter inferri ex principiis fidei, quamvis aliis videatur non evidenter inferri, qui est gradus quidem superior, et ideo prius ad errorem accedit, et reddit propositionem errori proximam: ille autem alius gradus longius distat ab errore, cum inter illum, et errorem intercedat hic alius, qui minus ab errore distat.

85 Dices, ut propositio sit proxima hæresi, sufficit quod plerisque videatur opposita propositione de fide, licet non omnibus, ergo ut sit proxima errori, sufficiet quod plerisque licet non omnibus, videatur opposita conclusioni theologicæ. Talis autem est propositio opposita conclusioni, quæ probabilissime deducitur ex principiis revelatis: nam eo ipso quod plerique eam judicant ex illis principiis deduci, judicant illam esse conclusionem theologicam, et per consequens judicant non posse sine errore negari,

quæ omnia videntur consequenter connexa. Respondeo, concessa prima consequentia, negando subsumptum. Sufficit ad propositionem errori proximam, quod sit opposita conclusioni, quam plerique judicant theologicam: non potest tamen a plerisque judicari conclusio theologica illa, quæ solum probabiliter infertur ex principiis revelatis: omnes enim definiunt conclusionem theologicam eam, quæ infertur evidenter ex una saltem præmissa revelata, et altera evidenti. Conclusio ergo, quam omnes fatentur, inferri solum probabiliter ex principiis revelatis, in nullius sententia erit conclusio theologica, et per consequens propositio eam negans in nullius sententia negat conclusionem theologicam, atque adeo non erit errori proxima: non enim est proxima errori, nisi propositio, quæ in plurium sententia negat conclusionem theologicam, et ideo in eorumdem sententia est error. Si ergo in nullius sententia conclusio illa negata est conclusio theologica, quia nemo dicit eam inferri evidenter, sed solum probabiliter ex principiis fidei, non potest æstimari a plerisque erronea propositio illam negans, et per consequens non debet judicari proxima errori, sicut nec judicatur hæresi proxima, nisi ea, quæ a plerisque, licet non ab omnibus, æstimatur hæretica.

86 Tripliciter reperiri potest propositio errori proxima.

Tripliciter ergo videtur posse reperiri propositio errori proxima. Primo, quando negat conclusionem, quæ evidenter sequitur ex una præmissa evidenti, et altera, quam plerique, licet non omnes, judicant esse de fide. Secundo, quando conclusio negata infertur ex una indubitanter revelata, et altera evidenti per illationem, quam non omnes, sed plerique judicant evidentem. Tertium modum addere possumus, quando negat conclusionem, quæ evidenter infertur ex una præmissa indubitanter revelata, et altera, quam plerique, licet non omnes, judicant evidentem. Non dico ex una præmissa revelata, et altera probabili, nam conclusio ex illis illata etiam per evidentem consequentiam, non appellatur conclusio theologica, sicut paulo ante dicebamus de conclusione illata ex una revelata, et altera evidenti, non per illationem evidentem, sed probabilem: omnes enim eam solum dicunt conclusionem theologicam, quæ ex una saltem revelata, et altera evidenti infertur evidenter. Quando ergo constat unam præmissam esse solum probabilem, conclusio non est in ullius sententia theologica; atque ideo propositio illam negans, neque error, nec proxima errori. Potest tamen contingere ut constet apud omnes alteram præmissam esse de fide; de altera etiam omnes consentiant esse veram, sed aliqui negent esse evidentem, plures tamen id affirment. Nam sicut solent esse opiniones aliquando reflexæ circa probabilitatem aliarum opinionum, an talis opinio, v. g. sit, vel non sit probabilis; ita aliquando sunt opiniones, non circa veritatem alicujus sententiæ; sed circa ejus evidentiam, an scilicet sit, vel non sit evidens: et in eo casu dicimus conclusionem evidenter illatam ex una de fide, et alteram, quam plerique evidentem judicant, esse talem, ut propositio eam negans censenda sit proxima errori. Ratio autem est eadem, quia si ea conclusio a pluribus æstimatur illata evidenter ex una de fide, et altera evidenti, ab eisdem necesse est, quod æstimetur conclusio theologica: cui enim competit definitio, competit definitum, quare ab eisdem propositio contraria æstimatibur error, et ab omnibus debet censeri proxima errori propter regulam supradictam, quod proxima errori est propositio, quæ a plerique, licet non omnibus judicatur erronea.

De Propositione sapiente hæresim, et suspecta.

87 Aliqui putant, has duas censuras in eamdem coincidere, quia, si sapit hæresim, suspecta est, et e contra, ita Hurtado d. disp. LXXXI, § 22. Alii confundunt sapientem hæresim cum erronea, ut Simancas, et alii, quos affert Suarez dicta disp. XIX, sect. II, n. 16 qui bene notat, hanc censuram distinctam esse ab errore, et in gradu inferiori, ut colligitur ex bulla citata Pii V et Gregorii XIII contra propositiones Baii, ubi aliæ propositiones dicuntur erroneæ, aliæ vero suspectæ. Quare minus videtur significare suspecta, quam erronea, et constat ex re ipsa : quia error cognitus cogit ad negandum principium revelatum, ut supra vidimus; et ideo non solam suspicionem, sed præsumptionem magnam affert de hæresi. Suspicio autem multo minus est quam præsumptio, ut constat ; quare multo minus requiritur ad suspectum, quam ad errorem.

88 Ego itaque puto utramque censuram differre notabiliter ab errore: posse etiam distingui a propositione errori proxima, quia hæc a plerisque saltem, licet non ab omnibus, judicatur erronea, quod tamen judicium non invenitur in propositione suspecta, vel sapiente hæresim. Denique credo parum addere sapientem hæresim supra propositionem suspectam : posse tamen aliquando inter illas inæqualitatem considerari. Utraque quidem dat ansam timendi, ne lateat hæresis ; neutra dat fundamentum sufficiens alicui judicandi absolute esse hæresim, vel errorem : dat tamen fundamentum sufficiens ad suspicandum, vel timendum quod auctor illius propositionis habeat apud se hæresim aliquam, vel errorem, ex quibus illa propositio oriatur. Hoc tamen fundamentum non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem secundum magis et minus, et ideo dixi posse secundum illum excessum distingui duos gradus ; aliquando enim fundamentum, sive propter verba, sive propter materiam, sive propter locum, tempus, personam loquentis, et alias circumstantias, tale erit, ut probabiliter possit judicari, aliquam aliam hæresim esse in auctore, ex qua hæc alia assertio procedat : aliquando vero fundamentum non erit tantum, sed solum sufficiet ad id suspicandum. In primo casu poterit propositio appellari *sapiens hæresim*, quia sapor magis indicat substantiam rei, quæ sentitur, et in eodem sensu poterit dici *olens hæresim*, quia etiam odor ostendit naturam rei odoriferæ. In secundo autem casu poterit appellari *suspecta*, quia non sufficit ad judicium probabile ferendum, quod auctor sit hæreticus, sed solum ad suspicionem, et timorem aliquem absque temeritate concipiendum, quæ censura minor erit quam prima de sapiente hæresim.

89 Adverto primo in exemplum hujus censuræ afferri apud Lorcam d. disp. LX, n. 10 et apud Coninch. d. dub. VIII, nu. 131 hanc propositionem : *stultum et inutile est, sacramentum eucharistiæ solemni ritu per plateas circumducere :* quia licet nihil dicat contra fidem expresse, sapit tamen hæresim Lutheranam, quæ in sacramento altaris negat Christi præsentiam : sed hoc exemplum non videtur esse ad rem : illa enim propositio hodie videtur jam esse hæretica formaliter contra expressa verba concilii Tridentini sess. XIII, cap. V ubi dicitur, « declarat præterea sancta synodus pie et religiose admodum in Dei Ecclesiam inductum fuisse hunc morem, ut singulis annis peculiari quodam, et festo die præcelsum hoc, et venerabile Sacramentum singulari veneratione, ac solemnitate celebraretur, atque in processionibus reverenter, honorifice illud per vias, et loca publica circumferretur : » et postea can. VI. « Si quis dixerit, in eucharistiæ sa-

cramento Christum unigenitum Dei filium non esse cultu latriæ etiam externo adorandum ; atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum, neque in processionibus secundum laudabilem, et universalem Ecclesiæ sanctæ ritum, et consuetudinem solemniter circumgestandum, etc. Anathema sit. » Propositio ergo, quæ hunc usum stultum, et inutilem dicit, non debet appellari sapiens hæresim, sed hæresis manifesta.

90 Adverto secundo : sicut datur propositio sapiens hæresim, vel suspecta de hæresi, quia fundamentum præstat majus, vel minus judicandi, vel suspicandi, quod auctor habeat in corde aliquam hæresim, licet propositio non sit hæretica ; sic dari propositionem, quæ sapiat errorem, vel sit suspecta de errore, quatenus cum proportione præstat fundamentum majus, vel minus judicandi, vel suspicandi quod auctor in corde habeat aliquem errorem, nempe aliquod dogma contrarium conclusioni theologicæ : quæ censura minor erit, quam sapientis hæresim, vel suspectæ de hæresi, et eodem modo cum proportione debita explicanda est.

De propositione male sonante, et piarum aurium offensiva.

91 Hanc utramque censuram aliqui non distinguunt a sapiente hæresim, quorum meminerunt Suarez dicta sect. II, num. 18 et Hurtado dicta disp. LXXXI, § 33. Sed in dicta bulla Pii V et Gregor. XIII condistinguitur piarum aurium offensiva, tanquam longe inferior a suspecta, quæ tamen levior est, quam sapiens hæresim, ut vidimus. Alii non distinguunt male sonantem a scandalosa, quos refert Lorca dicta disp. XL, n. 14. Sed revera in concilio Constantiensi supra allegato, et in dicta bulla Pontificia scandalosa condistinguitur a piarum aurium offensiva, et quamvis possit eadem propositio esse scandalosa, male sonans et piarum aurium offensiva, hæc tamen distingui possunt in ordine ad diversa connotata, ut videbimus. P. Suarez ubi supra dicit, propositionem male sonantem appellari illam, quæ est æquivoca, et habet sensum etiam catholicum proprium, sed frequentius voces illæ usurpantur in sensu hæretico ; quod etiam docuerunt Cano, et Corduba, quos refert, et sequitur Lorca ubi supra, n. 13, et Coninch. ubi supra n. 133. Addit Suarez etiam sit significans æque sensum catholicum, et non catholicum, et ideo non mereatur tam gravem censuram, non excusari ab omni censura, quia imprudenter sine explicatione, aut limitatione profertur. Denique Hurtado § 36 dicit male sonantem esse, quæ sensum habet congruentem fidei, verba autem incongrua, ita ut malitia hujus censuræ non sit in sensu verborum, nec sit argumentum animi infidelis, sed solum in verbis, quia sunt in ea significatione parum aut nihil usitata, ob quod absonant auribus, unde ortum est illud adagium, *ex verbis inordinate prolatis enascitur hæresis.*

92 Ego fateor, hujusmodi censuras, si in latiori significatione, et solum juxta proprietatem vocum accipiantur posse facile coincidere : nam propositio sapiens hæresim procul dubio male sonat, et pias aures offendit ; sicut etiam omnis hæresis est error, late, et communiter sumpto *erroris* nomine. Possunt tamen hæc eadem nomina fieri quasi propria, ad significandas aliquas particulares propositionum species, vel qualitates ad invicem distinctas. Et in hoc sensu placet, quod propositio *malesonans*, dicatur illa solum, quæ non dat audientibus fundamentum judicandi, vel suspicandi, quod proferens habeat in corde hæresim, vel errorem aliquem circa fidem, sed solum peccat in abusu vocum diversarum ab usu communi, quo solent a fidelibus usurpari. Unde non placent omnino exempla, quæ affert Lorca, nempe si quis dicat : perniciosum

est ditare Clerum ; vel si dicat, Papa non debet dici sanctissimus ratione officii : nam hæ propositiones potius videntur sapere hæresim, vel saltem suspectæ de hæresi eorum, qui dicunt esse contra præceptum Christi, quod clerici possideant divitias, vel eorum, qui negant Papam esse supremum Ecclesiæ universalis caput. Melius exemplum est, quod affert Hurtado ; si quis dicat, in Deo sunt tres essentiæ relativæ, quæ propositio nullam habet suspicionem hæresis in proferente ; omnes enim credunt, eum non ponere tres essentias in Deo, quas catholici negant, sed solum tres subsistentias relativas, quas tamen non deberet significare nomine *essentiæ relativæ*, quia nomen *essentiæ* reservatum est a doctoribus catholicis ad id solum, quod commune est omnibus personis.

93 Propositio piarum aurium offensiva an distinguatur a male sonante.

Propositionem vero piarum aurium offensivam multi non distinguunt, ut diximus, a male sonante ; quia id quod auribus absonat propter vocis abusum, aures offendit : nec hic nomine *piarum aurium*, intelliguntur nisi aures catholicæ, et fideles, ita aliqui, quos affert, et sequitur Lorca ubi supra num. 14, qui num. 16 advertit, has pias aures debere esse prudentes et doctas ; nam imprudentes, imperitos, et malevolos offendit aliquando propositio, quæ doctos prudentes, et benevolos non offendit, et hæc non debet dici piarum aurium offensiva. Alii distinguunt hanc a male sonante, quia hæc addit aliquid in ordine ad religionem. Nam specialiter offendit pias aures, quando aliquid indecens, vel indignum in materia religionis sentitur, vel profertur : ita Suarez ubi supra num. 19. Addit vero Hurtado ubi supra § 38, illam propositionem proprie pias aures offendere, qua indecorum aliquid Deo, vel sanctis, non tamen falsum asseritur : ut si actiones humanæ Christi omni homini necessariæ, vel ejus membra explicentur nominibus obscœnis. Idem est, si de statu ecclesiastico, cæremoniis sacris, sanctisque viris dicantur ridicula, quibus modestus auditor rubore suffunditur. Unde advertit, quamvis hic gradus culpæ minor sit, quam male sonantis, quod attinet ad falsitatem, quia sine falsitate, et sine incongrua significatione vocis potest propositio offendere pias aures ; in genere tamen moris esse graviorem, quia procedit ab animo procaci, et effrenata lingua.

94 Ega existimo, hanc censuram differre in rigore a male sonante, quia male sonans abutitur vocibus extra communiorem significationem, eas applicando ad minus usitatam : quare ejus indecentia consistit in usurpatione vocum, quæ habent malam significationem, et falsam, licet non usurpentur ad illam, sed ad aliam veram. At vero propositio, quæ solum offendit pias aures, usurpat voces in sola propria, et usitata earum significatione, et nihil falsum dicit, nec vocibus habentibus aliam significationem falsam, sed tamen dicit id, vel tali modo, ut fidelium pietatem, et reverentiam, si non extinguat, ad minus ex se tepidiorem reddat : et ideo aures piæ horrore hujus imminentis tepiditatis, auditis iis vocibus offenduntur.

95 Dixi autem, hanc culpam consistere, vel in eo, quod dicitur, vel in modo, quo dicitur, utrumque enim offendere potest pias aures. Aliquando quidem provenit hæc offensio ex re ipsa, quæ dicitur, quæ licet sit in rigore vera, non debebat tamen dici, quia propter fragilitatem, et consuetudinem humanam, non audiuntur sine offensione omnia, quæ in rigore vera sunt. Exemplum esse potest, si aliquis excommunicatus, et nondum absolutus, sed tamen prævia contritione justificatus occidatur interim propter fidem, et martyr fiat : verum quidem erit in rigore, quod mortuus fuerit perseverante adhuc excommunicatione, a qua non fuerat adhuc rite in Ecclesia absolutus : si quis tamen postea dum ejus festum celebraretur, diceret, colimus, et celebramus publicum excommunicatum, et anathematizatum, offenderet aures pias,

quia diceret id, quod de tali sancto, vel tacendum fuisset, vel saltem non nisi ad ejus gloriam, et commendationem proferendum, qui censuram ecclesiasticum apud Deum, sanguine gloriose profuso compensavit. Idem esset, si aliquis non sine gravi fundamento putans debere ex Breviario expungi narrationem aliquam, vel circumstantiam historiæ, tanquam minus veram, diceret: *Ecclesia nobis fabulas, et apocrypha narrat:* vel si indulgentias aliquas sine sufficienti causa concessas fuisse sciens, diceret, *eas indulgentias ridiculas esse, et fabulas aniles pueris solis proponendas.* Hæc, et similia offendunt merito pias aures, et pietatem, ac reverentiam minuunt. Aliquando vero peccatur in modo solum, et vocibus indecentibus, quibus res alioquin veræ enarrantur, ut in exemplo proposito de Christi membris sanctissimis, vel actibus necessariis, et naturalibus per obscœnas voces significatis, vel si aliquis diceret, *Magdalena meretrix, Matthæe usurarie et avare, Petre perjure et apostata, orate pro nobis*: quæ quidem vix unquam sine blasphemia non hæreticali proferri possunt, et merito in malitia morali præcedunt alias propositiones solum male sonantes, quæ ejusmodi irreverentiam in Deum, vel sanctos non involvunt.

De Propositione temeraria, scandalosa, et seditiosa.

96 Quid sit propositio temeraria.

Propositio temeraria apud censores theologos est, quæ communi Patrum sensui opponitur, aut quæ contra doctores theologos sentit sine sufficienti fundamento, quale esset, si magni ponderis ratio, vel gravis doctoris auctoritas, qui rem bene discussisset pro ea etiam parte reperiretur. Ad hoc autem, ut propositio hanc censuram mereatur, debet esse in materia proprie theologica; nam quæ solum est talis in materia mere philosophica, vel astrologiæ, v. gr. erit quidem temeraria in philosophia, vel astrologia non tamen dicetur temeraria simpliciter, et absolute, quia hæc censura usurpatur solum in iis, quæ res theologicas concernunt. Talis erit, si aliquis dicat, aliquem alium sanctum præter Beatissimam Virginem conceptum fuisse sine peccato originali, quamvis hæc graviorem censuram fortasse mereretur; vel eamdem Beatissimam Virginem non esse assumptam in corpore, et anima in cœlum, vel etiam qui negat historias pias communiter ab Ecclesia receptas, et propositas, v. gr. quod Christus S. Thomæ Aquinati dixerit: *bene scripsisti de me Thoma*, et his similia.

97 Ut hæc censura ab aliis distinguatur.

Ut vero hæc censura ab aliis distinguatur, et inferior illis sit, aliquid addendum est: nam in rigore omnis etiam propositio hæretica, vel erronea est temeraria, cum sine sufficienti fundamento opponatur communi doctorum sensui; sed temeritas apud theologos aliquid minus significat, nempe imprudentiam in opponendo se communi aliorum sensui sine fundamento in materia theologica; quæ imprudentia a theologis appellatur merito temeritas, sicut etiam non caret imprudentis culpa, qui in materia philosophica singulariter opinatur contra aliorum philosophorum sensum sine fundamento sufficienti, licet culpa, et imprudentia non appelletur in ea materia in scholis temeritas simpliciter, ut diximus, sed cum addito, nempe sententia temeraria in philosophia. Ultra hoc tamen addendum est, quod propositio illa temeraria in materia theologica peccet solum in hoc, et non sit etiam contra fidem directe, vel indirecte: alioquin non diceretur temeraria, sed hæretica, vel erronea, aut hæresim vel errorem sapiens, vel proxima hæresi, vel errori, etc. Quando ergo dicitur *temeraria* eo ipso significatur, quod per illam non negatur objectum fidei directe, vel indirecte, nec in re ipsa, vel in vocibus sit suspicio contra fidem, sed solum quod in rebus non reve-

latis, et tamen ad theologiam, vel pietatem spectantibus opponatur sine fundamento communi doctorum, et fidelium sensui. Dicitur autem merito hæc etiam censura theologica, quia licet propositio mere temeraria non neget fidem, nec conclusionem theologicam; negat tamen temere, et imprudenter aliquid ad theologiam spectans, et ad doctrinam communem circa res, quæ spectant ad pietatem, et salutem: quam doctrinam, et communem fidelium sensum, multum refert indemnes conservare, et coercere effrænatam pro libito opinandi libidinem, et temere asserendi quidquid cuilibet arridet, ex quo paulatim gradus sit ad audendum etiam circa alia, quæ proprius ad fidem accedunt: sunt enim hæc omnia quasi antemuralia, quæ doctrinam fidei muniunt, quibus ablatis facilior patet aditus ad fidem ipsam, vel alia dogmata fidei proxime oppugnanda: quare propter connexionem aliquam, licet non necessariam, nec evidentem, quam cum fide habent, exigunt peculiarem reverentiam, ne facile, et temere contemnantur. Qui enim hodie communem Patrum, vel doctorum sensum, circa conclusionem aliquam non revelatam spernit, cras spernet communem Patrum sensum in aliquo Scripturæ loco interpretando, et dicet, eos omnes in ejus intelligentia deceptos fuisse, quod proprium hæreticorum est dicentium, verba Scripturæ non esse juxta Patrum, et doctorum, sed, juxta cujusque sibi melius sapientis sensum accipienda.

98 An propositio temeraria sit, quæ non habet pro se Patres, vel doctores graves ita sentientes, quæ dici solet temeraria privative, an vero illa solum, quæ habet contra se Patrum, vel doctorum sensum communem, quæ dici solet temeraria positive. Nam Suarez dicta sect. II, num. 20, utramque dicit esse dignam censura, mitiori, quæ est solum privative, quam quæ est etiam positive; Hurtadus vero sectio VII, § 41, negat, eam censuram competere temerariæ solum privative, eamque dicit, solum dici improbilem. Sed fortasse de re non poterit esse controversia: nam illæ, quæ appellantur temerariæ solum privative, aliquid habent etiam de gradu positivo, licet in hoc differant ab aliis, quod Patres, et doctores de iis explicite, et in particulari non fuerint locuti sicut de aliis, sed solum implicite, et in communi, v. g. quod aliquis sanctus fuerit conceptus sine peccato originali præter Deiparam, quod exemplum affert ibi Suarez. Nam licet de illo sancto non fuerint doctores locuti, posuerunt tamen propositiones universales illum sanctum comprehendentes, et omnes alios, in quibus non inveniantur rationes adeo efficaces ad hanc exceptionem, quales reperiuntur in Deipara: imo hæc assertio graviori, ut dixi, censura digna videtur. Huc etiam spectat illud aliud exemplum, quod affert, de affirmante sine revelatione ut certum, quod dies judicii erit intra centum annos. Nam hoc etiam affirmare ex propria ratione et discursu, ut certum, videtur esse contra regulam generalem et sensum communem, quod Deus voluerit arcanum illud esse occultum, nec posse a nobis ex principiis aliis, sine revelatione divina certo cognosci. Itaque optima regula ad dignoscendum, an propositio aliqua sit temeraria, quamvis de ea explicite Patres, vel doctores non sint locuti, hæc esse potest. Nimirum attendere, quid dixissent Patres, vel doctores interrogati de hac propositione in particulari, quantum ex reliqua eorum doctrina colligere possumus. Si enim certum est, eos licet de facto propositionem hanc non expresserint, negaturos tamen illam fore, si eis proponeretur, hoc sufficit, ut censeatur temeraria, cum sit contra habitualem saltem patrum et doctorum sensum, qui ita fuerunt, et sunt habitualiter dispositi, ut interroganti ita formaliter dicerent et exprimerent: quando vero manemus vere dubii et ancipites quid dixissent, vel dicturi sint, si hoc explicite proponatur, non de-

Optima regula ad dignoscendum, an propositio aliqua sit temeraria.

bet censeri temeraria, licet non habeat positive pro se communem sensum, quia nec a formali, nec ab habituali doctorum sensu recedit.

99 Propositio scandalosa, ut aliquid addat supra prædictas censuras, intelligi debet, quæ præstat occasionem ruinæ spiritualis, inclinando auditores ad peccata, vel avocando eos ab exercitio virtutum. Tales sunt propositiones detrahentium religioso statui, pericula item piorum exercitiorum exaggerantium, unde tepescunt homines, et timent ne in iis periculum sibi lateat. Item si quis populo ad venerationem eucharistiæ, vel ad sepulchrum alicujus sancti concurrenti, dicat: *Quis scit an hæc hostia sit consecrata? quis scit, an hoc sit corpus illius sancti, et non sit corpus alicujus malefactoris loco illius suppositum?* Quæ omnia in aliquo vero sensu possunt non esse contra fidem; generant tamen scandalum, et removent homines ab exercitio pietatis. Aliud exemplum affert Suarez num. 19, nempe si quis absolute dicat imagines non esse adorandas. Hæc tamen propositio plus est quam scandalosa, cum erret etiam circa ipsum dogma fidei, ut constat ex concilio Tridentino sess. xxv. Et ex formula professionis fidei per Pium IV edita, et quam omnes episcopi, et aliæ personæ emittere tenentur.

Propositio scandalosa ut aliquid addat supra prædictas censuras

Seditiosa Propositio quæ dicatur.

Seditiosa propositio videtur, quæ ad seditionem contra principes, vel ad tumultus in republica excitandos conducere potest. Hæc tamen propositio nisi aliunde opponatur doctrinæ fidei, vel communiter apud doctores receptæ, non videtur esse censura theologica. Potest tamen Ecclesia merito ejusmodi propositiones prohibere, sicut et alias, de quibus nunc dicemus, licet non videantur ad fidei doctrinam pertinere.

De quibusdam aliis propositionum censuris.

Sunt et aliæ notæ, quibus interdum propositiones aliquæ affici solent. Primo solet dici aliqua propositio *blasphema*, quæ scilicet injuriam, et irreverentiam contra Deum, vel sanctos continet, quæ aliquando potest simul errare contra fidem, et erit blasphemia hæreticalis: aliquando solum peccat contra reverentiam debitam Deo, vel sanctis, aut rebus sacris, et tunc solum dicetur blasphemia, v. g. si quis dicat: *intolerabilis fuit pertinacia aliquorum sanctorum Patrum in defendendis suis privatis erroribus, quos habuerunt.* Quæ et similia verba irreverentiam gravissimam contra sanctos continent. Quod idem reperiri potest erga res sacras inanimatas; quale fuit quod per jocum non sine blasphemia dixisse fertur Elisabetha impia Henrici regis ex Anna Bolena filia; quæ cum de more, adepto regno, ungeretur oleo sacro, postea sub papilionem parumper ad regales vestes induendas divertens, nobilioribus circumstantibus ancillis dixisse fertur; *Abite, ne fætor hujus olei vos offendat*, ut refert Sanderus lib. III *de Schismate Anglicano* paulo post initium. Verba sane tali auctore digna, quæ non solum blasphemiam, sed saporem, et odorem, vel fætorem hæresis animo conceptæ præ se ferebant, quæ paulo post in lucem orbis apertam impudentissime erupit.

100 Propositio blasphema quæ?

Secundo dici solet aliqua propositio, *impia* quam aliqui mitiori vocabulo, sed minus apte dicunt, *non piam*. Solet autem hæc censura tribui doctrinæ, qua verus Dei cultus evertitur, vel minuitur, sed posset etiam extendi ad eam, quæ cætera pietatis, et præsertim misericordiæ erga proximos opera impediuntur; multoque magis, si debita erga parentes, vel rempublicam officia dissuaderet, qualis

101 Quæ Propositio dicitur impia?

erat Pharisæorum doctrina, quos Christus repreheudit *Matth.* xv qui ut oblationes templi augerent, eas præferebant pietati erga parentes, filiosque impie, licet pietatis prætextu, a debita pietate avocabant.

102 æ dicatur riosa?

Tertio dicitur propositio aliqua, *injuriosa*. Et quidem, si injuria sit in Deum, vel sanctos, aut res sacras, erit blasphemia. Potest tamen aliquando esse contra alios, quorum honori consulit merito Ecclesia prohibens, et severe puniens libellos famosos contra principes etiam sæculares, aut contra personas publicas, contra ordinem aliquem religiosum, contra prælatos, Cardinales, et alios. In quibus casibus, licet nihil contra fidem mediate, vel immediate dicatur: sed tamen dicitur contra charitatem, justitiam, et alias virtutes, quarum indemnitas pertinet etiam ad Ecclesiæ curam, quæ sicut non solum prohibet libros contra fidem, sed etiam eos, qui sunt contra bonos mores, ita potest linguam coercere ab ejusmodi propositionibus, quæ gravissime bonos mores perturbare possunt, licet nullam prorsus hæresis suspicionem secum afferant.

103 æ propositio chismatica?

Quarto dicitur propositio *schismatica*, quæ sine hæresi promovet schisma, vel illud generare potest, vel ad illud inducere. Quinto dicitur aliqua propositio *superstitiosa*, quæ nullum quidem errorem, sed tamen superstitionem docet: et ejusmodi propositiones prohiberi solent frequenter, et merito ab Inquisitoribus fidei. Sexto, solet propositio appellari *arrogans*, *vana*, *stulta*, *insana*, quæ ut notavit Lorca disp. XL, nu. 25 non sunt censuræ theologicæ: adde, nec significare qualitatem propositionis, nisi aliquid magis in particulari adjiciatur.

104 Quæ Propositio judicetur improbabilis.

Ultimo solet propositio aliqua judicari *improbabilis*, quam non esse censuram theologicam dicit Hurtado dicta disput. LXXXI, § 46 et § 51 sed plerumque pertinet ad judicium inquisitorum fidei, quatenus si est in materia morali, potest præjudicium afferre bonis moribus, cum homines indocti, qui non possunt discernere, nec judicare de vera probabilitate, facile arripiunt laxiores opiniones, quas ab hominibus doctis propositas, et approbatas inveniunt. Si autem materia est mere speculavita, et ex qua nullum fidei præjudicium mediate, vel immediate imminet, non ita stricte cum illis agi solet, sed relinquitur examini, et disputationi doctorum. Præsertim cum non raro videamus fieri, quod opinio aliqua, quæ hoc tempore non apparet probabilis, postea excusso timore, et accedentibus novis auctoribus, probabilis evadat. Sicut e contra quamplures opiniones, quæ apud antiquos scriptores probabiles erant, nunc jam re melius examinata, et sine auctore desertæ, antiquatæ, et improbabiles reputentur. Pendet enim probabilitas magna ex parte ex judicio prudentum et auctoritate extrinseca, quæ sucessive variari possunt, et consequenter sententiæ probabilitas, quod in aliis censuris theologicis non ita sit, nisi denuo auctoritas Ecclesiæ accedat, quæ clarius divinam revelationem proponat, atque ideo faciat, ut jam censeatur hæretica propositio, quæ antea sub opinione inter catholicos erat, vel forte vocabula ipsa in sua significatione varientur, atque ideo possit propositio aliqua nunc admitti, quæ antea rejiciebatur. Tunc tamen, licet videatur esse eadem propositio materialis quoad voces, non est tamen eadem propositio formalis, cum voces non retineant eamdem significationem formalem, quam antea habebant. Unde e contra reperiuntur apud Patres locutiones aliquæ circa fidei mysteria, quæ nunc prolatæ male sonarent, eo quod usus voces illas in alia significatione usurpat. Imo eadem mutatio observari potest apud scholasticos, quorum aliquando sententiæ deferri videntur nonnullis, cum revera non deserantur, sed tota variatio facta est in vocibus, quæ tempore sancti Thomæ, v. g. vel Bonaventuræ paulo diversam significationem habebant ab ea, quam nunc habeant, et cogimur eam-

dem rem contrariis vocibus significare, quorum exempla non raro prudens, et doctus magister pleraque observari poterit.

Dubia aliqua, et notationes circa prædicta.

105 Propositionem quæ inique aliam Propositionem censurat, posse esse dignam censura.

Addenda sunt aliqua notatu digna circa propositionum censuram. Primum est, posse esse dignam censura propositionem, quæ inique aliam propositionem censurat, ut notat Suar. d. sect. II n. 21, Castro Palao to. I tr. IV disp. III, pun. 1, n. 9 et alii. Et quidem, si propositio de fide afficiatur censura, jam propositio illa reflexa esset hæretica, cum negaret et damnaret propositionem de fide. Similiter si conclusio theologica afficeretur censura, propositio illa reflexa esset erronea, cum reprobaret conclusionem illam theologicam, et sic de aliis. Quando vero censura cadit supra propositionem veram quidem, vel probabilem non tamen talem, ut qui eam simpliciter negat, mereatur censuram, magis dubitari potest, an qui eam non solum negat sed damnat, et gravi censura afficit, dignus sit censura aliqua ; in quo casu loqui videntur prædicti auctores. Et loquendo de possibili certum videtur : nam sicut in aliis quæstionibus, quæ a theologis agitantur assertio aliqua contra communem theologorum sensum, et contra sine sufficienti fundamento proposita censetur temeraria : sic quando theologi tractant, an aliqua propositio sit digna censura, si aliquis id affirmat, aliis omnibus negantibus, et id quidem sine sufficienti fundamento asserat, tunc hæc assertio reflexa censebitur temeraria, cum in re theologica sine fundamento sese opponat communi aliorum doctorum sensui. Quando vero propositio illa ab aliquibus doctoribus censuratur, licet id fortasse improbabiliter faciant, censura erit ad summum improbabilis, probabilis autem, si aliqui alii probabiliter ita sentiant, licet alii probabiliter etiam id negent. In quo excedunt procul dubio aliqui, qui sine fundamento censuras proferunt, et novissime excessit Luisius Turrian. in suis centuriis censurarum, contra plures sententias probabiles gravissimorum DD. quare continget, quod hæ propositiones reflexæ damnantes alias, sint simul injuriosæ contra auctores graves, et doctos illarum sententiarum, quæ immerito damnantur, qui gravem patiuntur injuriam ex censuris hujusmodi ab aliis prolatis. Ideoque merito Ecclesia et Pontifices ejusmodi propositiones reflexas, et censuras temere prolatas graviori nota inurere, et prohibere solent, qui offendunt doctorum animos et jurgia, ac scandala inter scholasticos, et magistros generare solent.

106 Ecclesia probando propositionem, etiam censuræ gradum determinat Ecclesiæ judicium circa gradum censuræ an sit certum, et infallibile.

Secundo notandum est, solere aliquando Ecclesiam, non solum propositionem, vel assertionem aliquam reprobare, aut prohibere, sed etiam censuræ gradum determinare, dicendo illam esse hæreticam, vel erroneam, vel piarum aurium offensivam, etc. in quo casu quærunt aliqui, an Ecclesiæ judicium circa gradum censuræ certum sit, et infallibile. Et quidem non est dubium, quando Ecclesia determinat, et declarat aliquam propositionem esse hæreticam : nam tunc implicite declarat contradictoriam esse de fide, non potest autem Ecclesia aberrare proponendo nobis aliquid ut de fide, quod non sit revera de fide : alioquin tota nostra fides nutaret, quæ fundatur supra fundamentum Apostolorum, et Ecclesiæ, quæ est columna et firmamentum veritatis.

107

De aliis autem censuris potest esse major difficultas. Ratio autem dubitandi esse potest primo, quia si certa est Ecclesiæ censara, sequitur quod ipsa censura destruat seipsam : nam si Ecclesia declaret aliquam propositionem esse erroneam, temerariam, etc. eo ipso constat esse falsam : si ergo infallibile est ejus-

modi Ecclesiæ judicium, infallibile erit propositionem illam esse falsam : repugnaret ergo declarare illam solum ut erroneam, vel temerariam, quia eo ipso in actu exercito redderetur hæretica. Secundo, quia Ecclesia aliquando declarat aliquam propositionem solum ut probabiliorem, prout facit in Clementina unica *de summa Trinitate et fide catholica* circa sententiam ponentem in parvulis baptizatis virtutes infusas. Si autem judicium illud Ecclesiæ est infallibiliter verum, jam illa sententia non esset deinceps solum probabilior, sed omnino certa, quia si non esset infallibiliter vera, sed falsa, Ecclesia errasset declarando illam probabiliorem : probabilior enim esset sententia contraria, et meliora haberet fundamenta, cum fundata esset in veris, et solidis fundamentis, et ejus contradictoria non haberet vera, et solida fundamenta, sed solum apparentia.

103 Communiter tamen DD. fatentur. Certum esse Ecclesiæ judicium in his censuris statuendis. Bannes in præf. qu. XI, ar. 2 in fine, dicit, esse errorem, vel errori proximum dicere, posse Ecclesiam in eo judicio errare. Malder. ibid. membr. 5 dicit, hæreticum esse, qui id pertinaciter affirmaret ; P. Coninch. disp. XVIII dub. VIII n. 134 dicit esse valde probabilem hanc Malderi sententiam. P. Luisius Turrianus in præf. disp. LV, dub. v, § *Deinde in aliis,* dicit esse errorem dicere, quod in his censuris decernendis possit Pontifex summus errare : quod dubium sub eisdem verbis transcripsit postea in disputationibus selectis p. I disp. XXX, dub. 3.

109 Ego etiam id puto vel esse erroneum, vel errori proximum, quia infallibilis Spiritus sancti assistentia Ecclesiæ promissa non videtur limitanda ad ea solum dogmata, quæ tanquam de fide proponuntur, et creduntur ab Ecclesia, sed debet extendi ad ea omnia, quæ fideles ex præcepto Ecclesiæ credere tenentur. Hinc enim colligunt theologi summum Pontificem non posse errare in decretis morum, quæ pro universali proponit : quia ut notavit cardin. Bellarm. lib. IV *de Romano Pontifice* c. v si Pontifex loco virtutis præciperet vitium, fideles, qui obedire tenentur Pontifici deberent credere vitium esse bonum, ut illud honeste amplecterentur, in quo judicio deciperentur, et errarent omnes, quem errorem, et deceptionem totius Ecclesiæ in judicando honestum, quod inhonestum, et turpe esset, debet Spiritus sanctus ex peculiari sua assistentia impedire. Hoc autem idem argumentum ad casum præsentem applicari potest : quia si summus Pontifex prohibet fidelibus assertionem aliquem, ut erroneam, temerariam, etc. deberent fideles obedire, et cavere ab illa doctrina, tanquam ab erronea, temeraria, etc. debent ergo judicare turpe esse amplecti doctrinam illam, et quidem tali gradu turpitudinis, qualis reperitur in amplectenda doctrina illa erronea, vel temeraria, etc. Sicut si Pontifex declaret contractum aliquem esse usurarium, v. g. debent fideles abstinere ab eo contractu ob turpitudinem usuræ in eo apprehensam. Sicut ergo non potest Pontifex decipere Ecclesiam declarando contractum usurarium eum, qui justus et licitus est, quia faceret, quod fideles omnes deciperentur abstinentes ab eo contractu ob turpitudinem usuræ in eo falso apprehensam : sic non potest decipere Ecclesiam declarando aliquam doctrinam erroneam, v. g. quæ talis non esset, quia eo ipso faceret, quod fideles fugerent eam doctrinam ob turpitudinem erroris in ea falso apprehensam, atque adeo deciperentur judicantes eam turpitudinem peculiarem esse in assensu talis doctrinæ, cum revera non esset.

110 Dices, pontificem non habere hanc Spiritus sancti assistentiam, ut non erret, quando egredi vult extra suos limites, ut si vellet de quæstionibus philosophicis, aut medicis decernere : quod quidem facere videtur, quando declarat assertionem aliquam esse erroneam ; nam error,

ut supra vidimus, est, qui opponitur conclusioni theologicæ : conclusio autem theologica est, quæ per evidentem consequentiam infertur ex una præmissa de fide, et altera naturali evidenti. Decernere ergo, quod aliqua conclusio sit theologica, est declarare, quod sequatur ex duabus præmissis, quarum altera sit de fide, et altera evidens lumine naturæ, quæ declaratio non videtur esse totaliter intra sphæram potestatis Pontificiæ. Nam licet possit Pontifex declarare, an sit, vel non sit de fide altera præmissa, non tamen videtur posse declarare, an sit, vel non sit altera evidens lumine naturæ : hoc enim jam esset posse definire circa quæstiones etiam philosophicas, vel medicas, cum non possit decernere erroneam hanc propositionem, *Christus non est risibilis*, quin decernat esse evidentem lumine naturæ hanc aliam, *omnis homo est risibilis :* si enim hæc non sit evidens in philosophia, illa alia non erit erronea. Si ergo Pontifex non habet assistentiam Spiritus sancti ad judicandum de illa propositione naturali evidenti, non poterit certo statuere de conclusione an sit erronea.

111 Respondetur, idem argumentum fieri posse ad probandum non habere summum Pontificem assistentiam Spiritus sancti, ne erret in decretis universalibus circa mores : nam sæpe etiam honestas, vel inhonestas alicujus actus præcepti, vel prohibiti, non pendet solum ex principio revelato, sed etiam ex aliquo alio principio jurisprudentiæ, vel philosophiæ moralis, quod lumine naturæ evidenter cognoscitur, ut quod contractus aliquis sit, vel non sit usurarius, vel quod aliquod matrimonium sit, vel non sit validum. Et tamen in iis etiam decretis universalibus agnoscunt theologi communiter assistentiam infallibilem, ne Ecclesia decipi possit in ordine ad mores : quia Pontifex est in spiritualibus pastor communis omnium fidelium, quem omnes tenentur audire, et cui debent obedire in iis, quæ pertinent ad salutem : similiter ergo in censuris doctrinæ necessariæ, vel spectantis ad salutem, in quibus non minus tenentur fideles audire suum Pastorem, et doctorem universalem, nec minus ei obedire debent in amplectenda, vel cavenda doctrina, quam ipse ei præcipit, vel prohibet, credendum est habere illum eamdem assistentiam Spiritus sancti, ne fideles decipiat, etiamsi ejusmodi judicium dependeat ex parte a principiis lumine naturali cognoscendis. Unde sicut dicere solent theologi, Pontificem habere potestatem directam in res spirituales, indirectam vero saltem in res omnes temporales, quando oportet de iis etiam disponere in ordine ad finem salutis spiritualis, cui temporalia omnia debent subordinari et deservire : sic dicendum est, posse ipsum, quasi potestate, et assistentia directa decernere circa doctrinas revelatas : quasi indirecte vero circa doctrinas naturales, et naturali lumine cognoscibiles, quando harum etiam cognitio deservit ad doctrinam salutis, et theologicam stabiliendam et judicandam.

Unde facilius apparet, quomodo ex ea- 112
dem Dei assistentia non possit Pontifex errare in aliis censuris, temeritatis, sapientis hæresim, male sonantis, etc., nam licet judicium etiam de his censuris videatur pendere ex notitia aliqua humana non revelata, ut ex sensu Patrum et doctorum, a quo recedit temeritas : ex significatione vocum, et specie, quam auditoribus ingerunt, et aliis hujusmodi : in hoc tamen judicio non permittit Deus errare Pontificem, ad quem spectat indicare fidelibus scopulos, quos vitare debent in doctrina pertinente ad viam salutis, atque etiam voces, quas debent usurpare, vel fugere, ut caste, pie, et tuto, ac proprie loquantur de rebus salutis, prout synodus etiam Tridentina Spiritu sancto edocta decrevit, quomodo proprie in materia eucharistiæ usurpandum sit a fidelibus *Transsubstantiationis* vocabulum. Et idem est de judicio circa alias theologicas censuras.

113 Ex quibus constat jam solutio eorum, quæ pro ratione dubitandi in contrarium proposita sunt. Ad primum enim negamus sequelam. Nam quando Pontifex prohibet assertionem aliquam ut erroneam, non ideo reddit illam hæreticam, nec ejus contradictoriam reddit certam de fide, sed sicut dicit hanc esse erroneam, ita dicit contradictoriam esse conclusionem theologicam, et habere gradum certitudinis correspondentem conclusioni theologicæ. Nec enim quando Pontifex definit, vel declarat propositionem illam esse erroneam, definit aut declarat formaliter illam esse falsam, vel contradictoriam illius esse veram : sed solum dicit illam esse erroneam, hoc est, opponi assertioni theologicæ, quæ sequitur evidenter ex uno principio revelato, et altero evidenti. Fateor, ex hoc ipso sequi propositionem illam esse falsam, et ejus contradictoriam esse veram : hoc tamen non definitur a Pontifice, sed id sequitur ex assertione, et definitione Pontificis, atque ideo qui postea doceret propositionem illam, quam Pontifex damnat ut errroneam non esset hæreticus formaliter, sed præsumptive, quatenus assereret esse verum id, cujus falsitas sequitur ex definitione Pontificis declarantis illud tanquam erroneum. Unde Bannes, Malderus, et Coninch locis citatis advertunt, gravius errare qui dicit Ecclesiam errare posse, vel errare in iis censuris, quam qui solum assereret esse veras propositiones illas ab Ecclesia judicatas temerarias, offensivas, etc. Quod quidem verum est, si Ecclesia non judicavit propositionem illam ad minus erroneam; nam si solum judicavit esse temerariam, v. g. ille, qui postea illam affirmat, erit solum temerarius; qui autem dicit Ecclesiam in ea censura errasse, incurret hæresim in aliquorum sententia, ut vidimus, et in sententia aliorum incurret vel errorem, vel aliquid errori proximum.

114 Dices, qui affirmat esse veram propositionem, quam Ecclesia ut temerariam damnavit, dicit aliquid, ex quo per evidentem consequentiam infertur, quod Ecclesia, errare possit in iis censuris : si enim propositio illa est vera; ergo Ecclesia erravit judicando illam temerariam, nam quod verum est, non est temerarium : ergo qui affirmat esse verum, dicit aliquid erroneum, vel errori proximum, cum dicat id, ex quo evidenter sequitur Ecclesiam posse decipi in iis censuris. Respondeo negando antecedens; neque enim in rigore verum est, eum, qui tenet propositionem, quam Ecclesia ut temerariam damnavit, cogi per evidentem consequentiam ad dicendum Ecclesiam deceptam fuisse in ea censura : nam sicut propositio contradictoria temeraria non est de fide, nec omnino infallibiliter vera, nec eam Ecclesia definit esse veram, sed solum quod sit juxta communem Patrum, et doctorum sensum, a quo non nisi temere receditur, ita propositio temeraria non est omnino infallibiliter falsa, nec eam Ecclesia falsam esse definit, sed solum quod sit contra communem sensum doctorum, et Patrum, et ideo non sine temeritate asseri. Quamvis ergo qui jam asserit, cogatur evidenter fateri, se eam temere asserere, vel Ecclesiam errasse in ea censura, non cogitur evidenter fateri, quod Ecclesia in censura erraverit, non enim cogitur evidenter fateri, quod non possit aliquando contingere, quod aliquid tenere asseratur, quod tamen reipsa falsum non sit. Quod idem cum proportione dici potest de aliis censuris similibus : nam qui affirmat propositionem male sonantem, vel piarum aurium offensivam, vel scandalosam, quas Ecclesia his censuris notavit, non dicit Ecclesiam in censura errasse, nec aliquid, ex quo cogi possit per evidentem consequentiam ad fatendum Ecclesiam errasse in censura, sed cogitur per evidentem consequentiam fateri, quod vel ipse dicat propositionem male sonantem, offensivam, aut scandalosam, vel quod Ecclesia erraverit in censura, quia proximum errori, ut supra diximus,

est, quod contradicit conclusioni deductæ ex præmissis, quarum plerique, licet non omnes, judicant esse alteram de fide, et alteram evidentem, et illationem etiam esse evidentem : non est autem evidens, quod illorum plurium judicium sit verum, atque ideo non est evidens, quod qui asserit propositionem illam, ut veram, negare debeat, quod sit proxima errori, non ergo admittit errorem, illam affirmando, sed solum in ea assertione censendus erit proximus errori, quamvis graviorem fortasse censuram mereretur, si adderet Ecclesiam in ea censura deceptam fuisse.

115 In secundo argumento pro ratione dubitandi adducto, tangitur dubium illud, An Pontifex vel Ecclesia decernens sententiam aliquam esse probabiliorem, decipi possit in hoc judicio declarans probabiliorem sententiam, quæ revera minus, vel non magis probabilis est, vel etiam quæ a parte rei falsa sit. De quo egit P. Turrianus dicta disp. LV, dub. v et *in disputationibus selectis* loco supra citato, et P. Ferdinandus de Salazar in *Defensione pro immaculata Deiparæ conceptione* cap. XLIII, § 1 et 4, ubi dicunt, nec posse Ecclesiam declarare probabiliorem sententiam minus probabilem, nec etiam posse contingere, ut falsum reperiatur id, quod Ecclesia aliquando, vel Pontifex probabilius declaravit, prout de facto *in Clementina de summa Trinitate* unam ex duabus sententiis probabiliorem esse judicatum fuit. Pro quo P. Salazar dicto § 1 adducit Sotum, Vasquez, et alios, qui tamen id non dicunt, sed solum affirmant, in concilio Viennensi relato in dicta *Clementina*, electam fuisse tanquam probabiliorem sententiam illam de infusione virtutum in baptismo parvulorum ; imo Vasquez in loco ibi allegato, nempe I tom. in 1, 2 disp. LXXXVI satis indicat, cap. II ex illo decreto concil. Viennensis nullam certitudinem pro sententia illa de infusione habituum colligi posse, quia nimirum intra terminos opinionis relicta fuit.

Proponitur dubium.

Ego imprimis cum prædictis auctoribus certum puto, non posse Pontificem, vel Ecclesiam errare, quando fidelibus declarat aliquam doctrinam probabiliorem esse, ita ut proponat, et doceat probabiliorem esse, quæ minus probabilis est. Ad hoc enim applicari possunt rationes pro judicio Ecclesiæ in aliis censuris, et fundari potest in assistentia Spiritus sancti Pontifici, et Ecclesiæ promissa, quæ impeditur, ne doceat fideles falsa pro veris, in iis quæ ad salutem et pietatem spectant. Sicut ergo Ecclesia proponens alias veritates fidelibus, errare non potest, sic nec poterit errare proponens hanc veritatem, nimirum, quod talis opinio probabilior sit, quam opposita : hæc enim est etiam veritas aliqua, quam Pontifex, et Ecclesia absolute proponit, et docet. Nam licet non proponat opinionem ipsam, ut veram, sed intra terminos opinionis eam relinquat ; propositionem tamen reflexam, seu modalem, nimirum quod sententia illa sit probabilior, proponit, et docet absolute, nec hoc relinquit intra terminos opinionis, sed ut certum, et ex proprio sensu absolute pronuntiat hanc sententiam esse probabiliorem. Quare sicut in aliis, quæ absolute proponit omnibus fidelibus, decipi non potest, sic nec in hoc judicio reflexo de majori probabilitate hujus partis, quod æque absolute, et determinate proponit. 116

Ad quod confirmandum applicari potest argumentum supra adductum, quia sicut Ecclesia definiens aliquam assertionem esse temerariam, facit, quod fideles apprehendant in ejus assensu temeritatis turpitudinem, cujus timore ab eo caveant, et ideo non potest Ecclesia errare proponendo, ut temerarium quod tale non est, quia hoc esset decipere fideles proponendo illis honestum, et bonum, pro inhonesto et turpi ; ita commendans majorem probabilitatem alicujus sententiæ, eo ipso videtur fidelibus proponere honestatem in ea amplectenda, cum hones- 117

tum et laudabile sit probabiliorem partem amplecti relicta minus probabili : quare fideles auctoritate Ecclesiæ ducti, eam sententiam amplectentur, quia ejus assensus ab Ecclesia ut honestus proponitur, et commendatur : deciperentur ergo ab Ecclesia, si revera sententia illa minus probabilis esset, dum honestum judicant id, quod revera magis esset contra, quam secundum regulam veræ prudentiæ, ad quam spectat probabiliora eligere relicto minus probabili. Quare, si quis post ejusmodi Ecclesiæ declarationem de majori probabilitate alicujus sententiæ, diceret eam esse minus probabilem, et Ecclesiam deceptam fuisse in eo gradu probabilitatis decernendo, ego hanc assertionem ut erroneam, vel errori proximam facile damnarem.

18 Major difficultas est in secundo puncto, contin- an scilicet contingere possit, ut Ecclesia gere sit ut probabilius judicet, et ut tale fidelibus clesia omnibus proponat id, quod re vera falabilius licet, sum est. P. Turrianus dicto dubio v, sic t tale elibus ait : « Existimo non posse Pontificem eronat id d re- rare circa veritatem propositionis, quam era declarat esse probabilem, loquimur autum est. tem de materia, quæ possit ad mores, vel ad fidem pertinere, licet res non sit de fide. Nam si in hoc posset Pontifex errare, magnum detrimentum posset sequi in Ecclesia : omnes enim amplecterentur, et defenderent eam opinionem, et putarent veram, et ejus probabilitas in dies cresceret, ac proinde tota Ecclesia falleretur, quod nulla ratione admittendum est. » Huic sententiæ subscribit P. Salazar dicto cap. XLIII, § 1, vers. *im primis autem*, ubi non satis clare loqui videtur his verbis. « Postquam vero ad eum modum Pontifex declaravit, ac sanxit sententiam aliquam esse magis probabilem, qui oppositum asserit, temeritatis saltem nota dignus est. » Ubi videtur significare, non posse sine nota temeritatis negari assertionem, quam Pontifex probabiliorem esse definit, sed fortasse noluit id dicere, sed solum, quod non possit sine temeritate negari, quod ejusmodi assertio probabilior sit, postquam Pontifex eam probabiliorem declaravit. Alioquin contradiceret sibi, qui cum ibidem multis probet sententiam de immaculata conceptione Deiparæ propositam esse ab Ecclesia, ut probabiliorem, adhuc tamen § 2, vers. *ego vero*, fatetur sententiam contrariam sine nota temeritatis posse defendi. Cæterum postea § 4, vers. *ergo ex remissa*, ita concludit : « Pontifex declarans opinionem aliquam esse magis probabilem, circa veritatem illius errare nequit, nec fieri potest, ut quod ipse probabilius esse decrevit, falsum sit a parte rei. »

Ego quidem in primis puto, quamdiu 119
Ecclesia, vel Pontifex solum declarat, alteram ex duabus opinionibus esse probabiliorem, non extrahi contrariam a statu opinionis, nec tale, ac tantum præjudicium pati, ut qui eam teneat, vel asserat, censura aliqua theologica, vel temeritatis nota dignus sit. Imo aliquando solet Pontifex justis de causis prohibere ne interim alterutra ex duabus sententiis censura aliqua theologica ab adversariis notetur. Per quod tamen præcise non declarat positive utramque esse probabilem, sed permittit utramque impune defendi, et ad vitanda scandala prohibet utrimque censuras. Sed licet positive dicat alteram esse probabiliorem, non ideo directe vel indirecte prohibitum intelligitur, ne aliquis contrariam sententiam teneat, vel profiteatur nisi id etiam Pontifex exprimat, prout exprimere etiam, et præcipere aliquando posset ; quo præcepto prohiberetur solum actus externus, non vero merus internus, quia dum doctrina ipsa non censuratur, sed manet intra terminos opinionis, licet minus probabilis, non esset peccatum saltem grave internum mere assensum contrariæ sententiæ præbere.

Ratio autem ex dictis videtur clara quia 120
si Pontifex non posset declarare aliquam doctrinam ut probabiliorem, quin eo ipso contraria assertio maneret digna censura aliqua theologica, contradiceret sibi ejusmodi declaratio : siquidem ex uno capite

protestatur Pontifex, se nihil certum definire, sed solum majorem unius partis probabilitatem declarare, relinquendo utramque partem in statu opinionis : ex altero autem capite sententiam contrariam in actu exercito extraheret a statu opinionis, ad statum doctrinæ temerariæ, atque adeo illam etiam aliam, quam dicit esse probabiliorem redderet in actu exercito certam, et a qua sine gravi peccato non posset quispiam etiam per assensum mere internum recedere. Si ergo supponitur, posse Pontificem judicare de mera probabilitate majore alterius partis citra omnem certam definitionem, aut declarationem, fatendum est, posse id facere, ita ut contraria sententia non maneat adhuc illi theologicæ censuræ obnoxia.

121 Dices, si post illam Pontificis declarationem aliquis doceat contrariam sententiam, quam Pontifex judicavit minus probabilem, eo ipso dicit eam esse magis probabilem, quod est directe contra declarationem Pontificiam, nec potest ad minus sine temeritate affirmari. Sequela vero probatur, quia qui post decretum concilii Viennensis, v. g. quo sententia ponens virtutes infusas in parvulis baptizatis, ut probabilior approbata fuit, dixisset, non possi ejusmodi virtutes infusas in parvulis, eo ipso eam sententiam negantem approbaret ut veram, atque adeo ut veriorem, et probabiliorem, quam contrariam. Quotiescumque enim magister statuit assertionem aliquam absolute, videtur etiam absolute asserere, id sibi verius et probabilius saltem videri, quam oppositum : ergo contradiceret concilio dicenti probabiliorem esse sententiam contrariam affirmativam, atque adeo non posset ea assertio temeritatis ad minus notam non incurrere. Respondetur, negando sequelam : nam in rigore loquendo non est idem aliquam conclusionem absolute, et ut veram statuere, ac dicere eam esse probabiliorem quam oppositam. Quod imprimis a posteriori constat in hæretico, cui sufficienter in actu priori proximo proponitur fides catholica, ita ut posset illam amplecti, et per consequens habet judicium evidens de ejus credibilitate, quo evidenter judicat illam esse prudenter credibilem, imo esse obligationem gravem illam credendi doctrinam contrariam, utpote quæ prudenter credi non possit : quare judicat evidenter credibiliorem esse doctrinam catholicam, quam suam, alioquin non haberet omnia requisita in actu primo ad credendum fide divina. Cum quo judicio evidenti non potest stare simul judicium, quo dicat credibiliorem esse doctrinam contrariam ; non potest enim simul judicare evidenter majorem credibilitatem nostræ fidei, et judicare etiam, suam sectam esse magis credibilem, quia hoc esset affirmare simul duo contradictoria : et tamen cum illo judicio evidenti de majori credibilitate nostræ fidei, et quod doctrina contraria non potest prudenter credi, habet assensum actualem, quo imprudenter credit doctrinam suæ sectæ. Non est ergo idem credere illam doctrinam, ac judicare, illam esse magis credibilem, sed potest assentiri illi parti, quam simul judicat esse minus credibilem. Similiter ergo poterit quis assentiri alicui opinioni, quamvis simul cum Ecclesia sentiat, contrariam esse probabiliorem, et per consequens non sequitur, quod contradicat Ecclesiæ dicenti, illam esse probabiliorem, ex eo quod præstet assensum contrariæ ; quam Ecclesia dicit esse minus probabilem.

Ratio autem a priori est, quia quoties 122
objectum non proponitur evidenter, sed obscure, intellectus non convincitur, nec cogitur ad assensum unius partis, etiam si pro illa sint meliora argumenta, quam pro parte contraria, sed subordinatur voluntati, quæ pro majori affectu ad unam partem potest imperare intellectui assensum ad illam partem, in qua apparet etiam aliqua ratio veri, etiamsi prudentia dictet, non illi, sed alteri assentiendum esse. Nam sicut in aliis materiis potest voluntas contra regulas prudentiæ eligere minus bonum, in quo tamen aliqaa ratio

boni appareat ; ita potest eligere contra easdem regulas prudentiæ assensum veri minus probabilis, dum tamen in eo aliqua species veri appareat. Cum ergo Pontifex declarans aliquam sententiam probabiliorem non intendat negare probabilitatem alterius, multo facilius poterit voluntas ex aliquo peculiari affectu eligere assensum partis minus probabilis, cum in ea non solam speciem aliquam veri, sed etiam probabilitatem inveniat. Unde sicut voluntate eligente minus bonum, relicto meliori, non est necesse, quod intellectus erret circa excessum bonitatis, vel decipiat dicendo illud, quod eligitur, esse majus bonum, quam illud quod relinquitur, imo judicat actu, esse majus bonum illud, quod relinquitur ; alioquin peccator eligens bonum delectabile turpe, relicto bono honesto et æterno, erraret semper in fide judicans, melius esse bonum turpe, quam bonum honestum : ita intellectus eligens ex imperio voluntatis assensum opinionis minus probabilis, non est necesse quod erret circa excessum probabilitatis, sed potest simul, et actu concedere majorem probabilitatem alterius partis, et tamen assentiri huic alteri minus probabili : nimirum namque potest affectus noster, facere ut intellectus assentiatur uni potius parti, quam alteri, et communiter is assensus ad minus probabile procedit ex affectu aliquo ad aliquod aliud bonum, quod voluntas per tamen assensum intellectualem intendit.

123 Unde ulterius addo, licet pie credit possit nunquam Deum permissurum, quod summus Pontifex, vel Ecclesia approbet, et proponat omnibus fidelibus, tanquam probabiliorem doctrinam aliquam, quæ a parte rei sit falsa, id tamen non repugnare ex principiis intrinsecis, nec ex aliqua Dei promissione hucusque facta id posse satis colligi. Ratio autem eadem esse videtur, quia si fieri id non posset, idem esset decernere eam doctrinam esse probabiliorem, ac decernere absolute ejus veritatem : quare postquam declarata esset doctrina illa probabilior, non posset ullus fidelis licite ei dissentire, vel contrariam sententiam teneri, nam eo ipso diceret Ecclesiam proponere ut probabiliorem doctrinam aliquam falsam : quare non minus tenerentur omnes eam senteutiam in posterum amplecti, quam si contraria sententia damnata fuisset absolute, et declarata ad minus erronea, vel temeraria. Consequens autem est aperte falsum, et contra mentem Pontificum, qui declarantes solum aliquam sententiam esse probabiliorem, non intendunt obligare fideles ad eam tenendam, sed potius eo ipso tacite permittunt contrariam sententiam, et eam intra terminos relinquunt : non ergo sentiunt, quod repugnat jam falsitas in ea sententia, quam dicunt esse probabiliorem, sed solum de gradu probabilitatis loquuntur, scientes juxta commune philosophi axioma, posse aliquando falsa esse probabiliora veris : possunt enim habere majora auctoritatis, vel apparentis rationis fundamenta, quæ ea reddant probabiliora, hoc est magis persuasibilia et facilia, ut defendantur ab argumentis contrariis : sicut ante revelatum Trinitatis mysterium probabilius fuisset, standо in mera ratione humana et naturali, repugnare Trinitatem personarum cum unitate essentiæ, quam id non repugnare, et multo facilius juxta humanum captum id defendi potuisset, quamvis revera esset falsum, quod idem nunc in materiis non revelatis contingere potest

Dicet aliquis, non sequi hanc obligationem, ex eo quod repugnet falsitas sententiæ declaratæ ab Ecclesia probabilisris, quia cum non sit certa hæc ipsa repugnantia falsitatis, sed solum sit sub opinione, possit aliquis sequi opinionem contrariam negantem illam repugnantiam, et hoc pacto excusari secunda sententia, quam Ecclesia declarat probabiliorem quia probabiliter putat adhuc illam 124

posse esse falsam. Sed contra, quia hæc excusatio esset solum per accidens : nam si revera adest talis repugnantia intrinseca, vel ex promissione Dei, idem erit reipsa declarare aliquam sententiam esse probabiliorem, ac illam esse veram, et solum per accidens excusabuntur fideles dubitantes de ejus veritate ; eo quod aliqui dubitent de infallibili promissione Dei quæ revera est circa repugnantiam majoris probabilitatis declara cum falsitate. Per se tamen, et seclusa ignorantia declaratio illa obligaret omnes fideles ad amplectendam sine ulla controversia in posterum sententiam illam declaratam probabiliorem ; atque adeo, per se loquendo, non habet Ecclesia potestatem declarandi opinionem probabiliorem, relinquendo eam in statu opinionis probabilioris. et relicta facultate amplectendi contrariam, sed usus ille, quem Ecclesia habet declarandi opiniones probabiliores, totus est per accidens, et procedit ex ignorantia divinæ promissionis factæ de assistentia Spiritus sancti, ne declaretur opinio probabilior ab Ecclesia, quæ non sit vera, quam promissionem divinam, si Ecclesia non ignoraret, non potest declarare opiniones probabiliores, sed deberet eo ipso declarare esse veras, ablata omni facultate sequendi opiniones contrarias, quæ omnia, ut constat, non possunt sine absurdis concedi. Et quidem magis derogari videtur auctoritati Pontificum, et Ecclesiæ, dicendo, quod propter ignorantiam promissionis sibi a Deo factæ exercent potestatem, quam non habent declarandi majorem probabilitatem alicujus opinionis, sine obligatione illam amplectendi, quam dicendo non habere hanc assistentiam Dei promissam, ut non declaret magis probabilem opinionem, quæ reipsa falsa sit. Nam primum illud non potest esse sine deceptione Ecclesiæ putantis, se non habere talem promissionem, quam revera habet : hoc autem secundum potest fieri sine ulla deceptione Ecclesiæ, quæ quidem non errat circa majorem probabilitatem, cum illa reperiri possit de facto etiam in ea doctrina, quæ a parte rei falsa sit.

Quod denique confirmari potest, quia 125
eo ipso quod Ecclesia solum proponit doctrinam aliquam ut probabiliorem, significat non posse prudenter præstari a fidelibus, nisi assensum probabilem, et per consequens assensum cum formidine formali et actuali, quæ formido solum excluditur per assensum certum et firmum. Formido autem formalis æquivalet huic judicio, *fortasse non ita est*, per quod satis significatur non repugnare, quod contrarium sit verum ; ergo eo ipso quod Ecclesia proponat aliquid solum ut probabilius, debent fideles, si prudenter operantur, formidare et putare, quod non repugnet id falsum esse. Quo modo ergo declaratio illa majoris probabilitatis potest afferre infallibilitatem, et repugnantiam cum falso, quæ eadem declaratio dictat modum assentiendi cum formidine, et timore ne forte falsum sit id quod creditur ? Timor certe, et maxime timor et formido prudens, non est de periculo impossibili, sed solum de possibili.

Contra hoc tamen P. Salazar loco 126
citato § 4 ex Turriano arguit ex illo alio principio communiter recepto, quod scilicet impossibile sit Ecclesiam totam decipi in doctrina aliqua, quæ concernat doctrinam fidei, vel pertineat ad mores. Quod quidem ipse ita intelligendum putat ut non solum repugnet omnes fideles vel doctores scholasticos, assensu firmo et certo aliquod falsum amplecti, sed etiam assensu probabili ; nec id solum dum in concilio aliquo episcopi et pastores totam Ecclesiam representant, sed etiam extra concilium, ita ut falsum esse non possit id, quod omnes episcopi, vel major eorum pars etiam extra concilium assensu saltem probabili credit, in rebus ad fidem, vel mores spectantibus. Si autem Pon-

tifex aliquid ut probabilius proponit, eo ipso Ecclesia tota, vel certe major ejus pars eam opinionem amplectitur, ergo ea sententia falsa esse non potest, alioquin jam tota, vel major pars Ecclesiæ deciperetur, quod repugnat.

127 Hoc tamen argumentum, ni fallor, retorqueri potest contra ipsos, quia si Pontifex solum declarat aliquam opinionem esse probabiliorem, tota vel major pars Ecclesiæ eam solum probabiliter, et opinative sequetur, tanquam opinionem magis probabilem, ut adversarii fatentur; ergo assentientur cum formidine, et per consequens saltem implicite sentient, posse fortasse non esse veram, hoc enim est formidare : ergo jam tota Ecclesia sentit aliquod falsum : non sentit, posse sententiam illam esse falsam, cum in sententia horum auctorum non possit ea sententia esse falsa, quam Pontifex declaravit esse probabiliorem. Si ergo est absurdum, quod fideles omnes sentiant aliquid falsum, multo magis hoc absurdum sequitur, in eorum sententia, quam in nostra, cum jam tunc omnes formident, et dicant saltem implicite posse illam opinionem esse falsam, quæ tamen in eorum sententia falsa esse non potest.

128 Facilius ergo in nostra sententia respondetur, non esse repugnantiam intrinsecam, nec promissionem divinam Ecclesia factam de veritate opinionis, quam Ecclesiæ declarat solum, ut opinionem magis probabilem, et ideo fideles non errare, nec decipi, dum formidant, et dicunt, fortasse esse falsam, quia per principia intrinseca, aut promissionem Dei id non repugnat. Quamvis autem non solum major pars, sed omnes prorsus fideles, eam opinionem amplectantur, dum tamen solum eam ut opinionem tenent, consensus ille fidelium non est regula infallibilis veritatis, sed solum quando aliquid firmiter tenent, et ut dogma; ut docent DD. quos idem Salazar ibid. citavit, vocans eos severiores theologos, et satis significavit Card. Bellard. lib. III *de Eccl.*, c. XIV. Et quidem cum ex consensu Ecclesiæ fundamentum accipiant pontifices et concilia ad definitiones fidei faciendas, non possent id prudenter colligere ex solo consensu formidoloso, quo DD. faterentur se de veritate talis doctrinæ dubitare. Quis enim neget, sæculo proximo ante Scotum majorem partem theologorum, imo fere omnes docuisse in scholis B. Virginem conceptam fuisse in peccato originali? Peto ergo ab adversariis, an consensus ille theologorum scholasticorum sufficeret tunc ad infallibilitatem illius doctrinæ astruendam? Id quod in plerisque aliis materiis observari facile potest : nam quæ opinio hoc sæculo in scholis frequentissima est, et fere ab omnibus defenditur, sæculo proximo, re melius examinata, et novis fundamentis apparentibus, a paucis retinebitur. Non ergo repugnat aliquandiu majorem scholasticorum partem opinionem aliquam, ut probabiliorem amplecti, quæ reipsa falsa sit, atque adeo, quamvis posita declaratione Pontificia, de majori probabilitate unius opinionis omnes fere, vel major pars eam sequeretur, non inde infallibilitatem ex divina promissione sibi compararet, quamdiu eam solum ut opinionem, et cum formidine sequerentur.

Addidi tamen, posse pie credi, quod 129
licet circa hoc nulla exstet divina promissio, Deus tamen non permittet ab Ecclesia doctrinam aliquam circa hujusmodi materiam fidelibus omnibus ut probabiliorem proponi, quæ reipsa falsa sit. Ratio autem ad hoc ita pie existimandum non est, quod ex illa declaratione jam fidelium sensus communis in eam opinionem propenderet, qui communis sensus haberi non potest, circa opinionem falsam : sed ratio esse potest, quia Deus dedit summum Pontificem præceptorem et magistrum communem, quem omnes fideles audire debent, et ejus doctrinam amplecti, atque adeo

promisit etiam ita ei assistere, ut iis, quæ circa pietatem, religionem, et mores omnibus fidelibus proponit, errare non possit. Et quamvis tota hæc promissio, et assistentia Dei integra esse posset, etiamsi doctrinam aliquam probabiliorem esse doceat, quæ falsa sit; si tamen revera sit probabilior, ut dictum est, nec enim tunc falsum doceret, cum non dicat doctrinam illam esse veram: adhuc tamen ad divinam providentiam videtur aliquo modo spectare, et pie credi potest, Deum semper providere, ne opinionem falsam, ut probabiliorem Ecclesiæ proponat. Quia licet nec tunc Ecclesiam deciperet, ex superabandanti tamen Dei erga Ecclesiam providentia, pie credi potest, quod id etiam impediat, ne fidelibus detur occasio etiam indirecte ex Pontificis doctrina adhærendi tenacius opinioni falsæ. Negari enim non potest, quod posita illa Pontificia declaratione de majori probabilitate sententiæ falsæ, reverentia, et affectus, quem fideles erga Pontificem, et præceptorem suum habent, efficeret, ut majori propensione deinceps erga opinionem illam ferrentur, et difficilius multo ab ea possent removeri. Quare et si declaratio Pontificis non contineret falsum, daret tamen occasionem magnam fidelibus adhærendi magis, et magis doctrinæ falsæ; et hoc propter reverentiam erga communem præceptorem ab ipso Dei fidelibus propositum, quæ redderet difficiliorem inventu falsitatem, si quæ in ea opinione esset: nam declaratio illa Pontificia tantum pondus opinioni illi addidisset, ut paucissimi deinceps invenirentur, qui contrariis rationibus aures præberent, imo omnes incumberent ad eas dissolvendas. Possumus ergo pie existimare non permissurum Deum, quod opinio umquam falsa, ut probabilior fidelibus omnibus a summo Pontifice proponatur, quamvis de hoc nulla specialis promissio Christi Domini nobis, ut dixi, facta sit.

Tertio notandum puto in hac censurarum materia id, quod propria experientia didici, necesse omnino esse, ut censuræ fideliter, et iisdem verbis referantur, quibus censores usi sunt; nam unius, vel alterius verbi omissio multum conferre potest ad substantiam, vel modum censuræ latæ. Unde prudenter faciet censor, si numquam nisi in scriptis censuram propositionis ibi descriptæ proferat, imo et apud se exemplar propositionis, et censuræ retineat, quo convincere possit, si vel propositio, vel censura postea alterata referatur. Inveni non semel responsa, vel censuras a me petitas non eisdem verbis relatas et editas, ita ut necesse fuerit mihi pro meis non agnoscere. In quo aliquis querelæ scrupulus mihi remansit erga P. Th. Campanellam, qui in suo opusculo *de Prædestinatione et reprobatione* statim initio, aliquos suos articulos refert, meo nomine subscripto, et a me simpliciter approbatos sine ulla restrictione, vel explicatione, quos tamen ego, quantum meminisse potui, non ita absolute probavi, sed cum explicationibus et limitationibus addendis, quæ ibi desiderantur. Eodemque jure possum adversus alios conqueri, quorum tamen nominibus parcendum duxi: lectorem tamen monitum volo, ne facile approbatores, vel censores damnet, nisi approbationem, vel censuram originalem videat. Ego certe hanc fidem censoribus meorum librorum ita religiose servo, ut si quid postea addendum, vel explicandum mihi occurrat, iisdem denuo notum esse velim, ne usurpem mihi licentiam sub eorum censuræ prætextu quidquam addere, quod non probaverint. Nec mirum, cum expertus fuerim, eadem cautelam ab illustriis. Sac. Rotæ Auditoribus prudentissime observari, a quibus, cum ipsis exemplar responsi; alicujus moralis meo nomine subscriptum ab uno, vel altero litigante offerri contiugit, mandatur exemplar ipsum a me coram notario relegendum et recognoscendum. Quod quidem prudentissime fit,

130 Necesse censura referri iisdem ve bis, quib Censore usi sun Monitun Auctore

quia sive bona, sive mala multorum fides licentiam hanc induxit, vel addendi, vel tollendi, vel sub brevioris compendi prætextu omittendi, quæ ipsis fortasse parum videntur ad substantiam rei spectare, sine quibus tamen prudens doctor, numquam censuram, vel responsum illud sui nominis subscriptione consignasset. Sufficiat id breviter monuisse, ut ex iis quæ ego non sine dolore didici, prudentiores alii in hoc periculo fieri possint.

131 Quid dicendum de malitia.

Quarto, et ultimo dubitari potest de malitia, et culpa eorum, qui infra hæresim errant in propositionibus, vel erroneis, vel temerariis, vel alia theologica censura dignis. De quo puncto agit Suar. disp. XIX, sect. VI, et notat merito, sicut non dicitur hæreticus simpliciter et absolute, qui ex ignorantia errat in fide, sic nec dici simpliciter temerarium, vel erroneum, etc., qui ex ignorantia assentitur propositioni temerariæ, vel erroneæ, sed ad hos gradus requiri cum proportione advertentiam ad oppositionem, quam habet cum doctrina Patrum, vel cum conclusione theologica, etc. Supponit deinde, hos assensus et assertiones non carere peccato, cum ab Ecclesia et conciliis damnentur, et puniantur graviter, nec possint sine imprudentia admitti, imprudentissimum enim est temere, vel erronee opinari in doctrina sacra: præsertim cum hinc sit facilior occasio negandi etiam res ipsas fidei et scandalum, ac præjudicium magnum proximis iuferatur, in quorum mentibus errores in materia tanti ponderis gignuntur.

132 Addit deinde peccatum hoc non esse proprie, et directe contra fidem, nec etiam reductive, quia non opponitur divinæ revelationi, et quia debet habere speciem propriam ad quam directe pertineat: omne enim peccatum debet directe opponi alicui virtuti debitæ. Quare dicit, hoc peccatum ex sua specie intrinseca directe opponi studiositati, et pertinere ad curiositatem vitiosam, seu intemperantiam sciendi, contra illud Pauli ad *Rom.* XII: *Non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem:* et illud *Ecclesiast.* III, 22: *Altiora te ne quæsieris, et fortiora te ne scrutatus fueris, et in pluribus operibus Dei noli esse curiosus*, quod August. peccatum intemperantiæ vocavit lib. X *de Moribus Eccl.*, c. XXI. «Recte, inquit, curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiæ genus est» quod de temperantia, et intemperantia spirituali intelligi debet. Potest tamen e circumstantiis hoc peccatum ad aliquas alias species quasi extrinsecas pertinere; nimirum contra fidem ob periculum, vel detrimentum fidei illatum, quatenus ejus fundamenta debilitantur, vel hæresis periculum procuratur; vel contra charitatem, quatenus proximis scandalum præbetur, vel contra justitiam, quando aliquis ex justitia, et officio tenetur ad docendam veritatem,

Hæc latius Suar. ibi, a quibus tamen 133
paulo aliter in aliquibus dicendum puto: et imprimis videtur peccatum hoc, quando assertio versatur in materia morali, pertinere etiam ad genus vitii, cujus materiam concernit illa assertio falsa, ut si sit in materia justitiæ, pertinebit ad injustitiam, si in materia religionis, ad irreligiositatem, etc. Secundo plerumque ejusmodi propositiones censurabiles esse etiam contra religionem, quatenus vel continent blasphemiam, vel irreverentiam contra res sacras, vel ritus, aut usus ecclesiasticos. Unde aliquando etiam erunt contra Duliam, vel Hyperduliam, quando sunt contra reverentiem debitam sanctis, vel Deiparæ Virgini, et sic de aliis.

Tertio non videtur in universum ve- 134
rum, quod omnes assertiones censurabiles sint contra virtutem studiositatis. Vidimus enim aliquas propositiones notari censura, propter inordinatum usum vocum, quibus proferuntur, quales sunt, *sapiens hæresim, sapiens errorem, male sonans, suspecta piarum, aurium offen-*

siva, *scandalosa*, et similes, de quibus vidimus supra, posse nullam falsitatem continere, sed sensum verum, qui tamen vel non deberet proferri, vel certe non iis verbis, quæ dubium possunt ingerere, vel suspicionem de alio sensu falso in corde proferentis latente. Unde non erit contra studiositatem veram illum sensum in corde sentire, sed malitia se tenet ex parte prolationis, vel verborum, quibus profertur. Nam si proferens propositionem sapientem hæresim, vel suspectam de hæresi, vel errore, hæresim, vel errorem illum in corde teneat, jam peccat contra fidem: si vero nihil tale habeat in corde, non peccat contra studiositatem nec contra temperantiam debitam in sciendo, sed potius contra temperantiam, et modestiam debitam in loquendo, quam unusquisque debet observare, ut non solum a falsis abstineat, sed etiam a veri prolatione, quæ vel propter rem ipsam, vel modum, et verba quibus utimur, offendere possit, vel dare ansam suspicandi sensum aliquem falsum, et perniciosum in hisce materiis. Malitia ergo harum assertionum, quando proferens falsum sensum non significat, non est contra studiositatem, sed contra alias virtutes. Et quidem quando verba propter malum sonum, vel abusum, offendunt, vel dubium, aut suspicionem ingerunt de falso sensu, aut falsitate saltem latente in proferente circa fidem, vel circa aliquid, quod connexionem habet cum fide, qualis est conclusio theologica, vel aliquid aliud, quod oportet firmum esse, ne fides ipsa vacillet; hæc peccata sunt contra ipsam virtutem fidei. Nam sicut disp. XIX, sect. 1, diximus, confessionem externam fidei esse actum proprium ipsius virtutis fidei, quatenus imperatur ab eodem habitu piæ affectionis, quo volumus cultum divinæ veracitatis, atque adeo negatio externa fideï opponitur etiam virtuti fidei, quæ eam prohibet, ut repugnantem cultui externo veracitatis divinæ: sic dicendum est ab eadem fidei virtute, et ab eodem habitu piæ affectionis prohiberi omnes assertiones externas, quæ licet non ita immediate, vel clare, mediate saltem, vel dubie præferunt speciem aliquam, vel suspicionem contra finem: hæc enim omnia derogant cultui debito divinæ veracitati, quam ob ejus infinitam excellentiam ita debemus colere, ut nec mediate, nec per consequentiam, nec alio modo apparere possit, quod eam negamus; sed ita potius observare debemus verba nostra, ut sinceram omnino fidem ostendant. Unde merito hæc etiam peccata ab iisdem fidei Inquisitoribus puniuntur, utpote quæ eidem fidei virtuti adversantur.

135 Quando vero assertiones non censurantur propter oppositionem, vel suspicionem oppositionis cum fide, sed propter alias rationes, tunc malitia non erit contra virtutem fidei, sed contra alias virtutes, v. g. propositio *scandalosa* potest esse extra doctrinam fidei, ut supra vidimus, quatenus præbet occasionem peccandi in aliis materiis, atque adeo malitia erit diversa in specie, pro diversitate virtutis, contra quam peccandi occasionem, et scandalum præbet doctrina illa. Propositio etiam *piarum aurium offensiva*, si non offendat aures circa doctrinam fidei, sed circa alias materias, pertinebit ejus malitia, ad diversas species juxta diversitatem materiæ virtutis, contra quam offensionem præbet. Blasphema vero propositio, quæ errorem, vel falsitatem non continet, continebit solam malitiam contra religionem, vel contra duliam, cum ejus malitia desumatur ex irreverentia contra Deum, vel res sacras, aut sanctos, etc.

136 Quæri potest, quid dicendum sit de illo, qui non profert exterius, sed solum in mente sua habet assensum erroneum oppositum conclusioni theologicæ: ita tamen, ut non neget ullo modo præmissam de fide, sed solum præmissam illam aliam naturalem, et idcirco neget conclusionem theologicam: an hic peccet contra

Quid dicendum si de illo qui non profert exterius sed solum in mente habet assensum erroneum oppositum conclusioni theologicæ

etc. fidem, vel contra alias virtutes? Respondeo, vel ille advertit præmissam illam naturalem esse evidentem, et tunc non potest illam negare, et falsam asserere : vel non advertit esse evidentem, et tunc iterum distinguo. Vel enim fit ab aliis vel saltem a plerisque judicari evidentem, licet sibi evidens non appareat, vel id ignorat. Si ignorat, non admittit errorem, cum ignoret suam opinionem adversari conclusioni theologicæ. Si vero sciat ab aliis reputari evidentem præmissam, et tamen pertinaciter dissentiat, non carebit culpa gravi, cum eo ipso sciat propositionem illam esse ad minus proximam errori juxta definitionem supra a nobis traditam, de propositione errori proxima, et quidem culpa illa erit contra fidem quia propter connexionem, quam conclusio theologica habet cum fide, eadem fides videtur videtur obligare ad eam non negandam, sicut multo minus excusaretur, qui propositionem erroneam crederet, licet id posset facere, negando solum præmissam naturalem, ex qua infertur ; si tamen hic dissensus stare posset cum notitia de evidentia talis propositionis.

SECTIO IV.

De iis, quæ requiruntur ex parte subjecti ad hæresim contrahendam.

137 Diximus de iis, quæ requiruntur ex parte objecti ut propositio sit hæretica : nunc dicendum est de iis, quæ requiruntur ex parte subjecti, ut homo censendus sit hæreticus : certum enim est, posse aliquem hæresim credere, et profiteri, quin ipse hæreticus sit ob defectum alicujus conditionis requisitæ ex parte subjecti, quæ conditiones nunc in particulari examinandæ sunt. Aliquæ tamen breviter indicandæ sunt, quia de iis dixi disp. XVIII, sect. III et IV, ubi diximus, hæreticum non esse in rigore proprio, qui etiam post baptismum deserit omnino totam fidem Christianam, et transit ad judaismum, vel paganismum : ille enim vocatur apostata, et licet omnes hæreticorum pœnas incurrat, non tamen est hæreticus, quia hæreticus non est, qui Christum non confitetur, sed qui partem Christianæ religionis propriam retinet, et sub nomine Christiano alios errores contra catholicam fidem admiscet.

§ I.

De baptismo, an sine illo possit aliquis esse hæreticus.

138 Secunda ergo, et potissima conditio ad hæreticum requisita assignari solet baptismus, pro quo distinguenda est duplex quæstio. Prima esse potest, an malitia hæresis reperiri possit in homine non baptizato remissive. An stricte loquendo et in foro Ecclesiæ requiratur Baptismus susceptus ut aliqui, dicatur proprie hæreticus.

An malitia hæresis reperiri possit in homine non baptizato remissive.

An stricte loquendo et in foro Ecclesiæ requiratur Baptismus susceptus ut aliqui, dicatur proprie hæreticus.

non baptizato, et ille in foro Dei censendus sit hæreticus, in quo sensu locuti sumus d. disp. XVIII, sec. III, ubi dixi differentiam hæresis ab aliis infidelitatibus, non desumi ex parte subjecti errantis, sed ex parte objecti negati : sed tamen ibidem monui, me non agere de hæretico stricte, sed late sumpto, et in eodem sensu ibi sect. IV dixi, cathecumenum recedentem a fide, posse appellari apostatam. Secunda quæstio diversa esse potest, et hæc pertinet ad hunc locum, an stricte loquendo, et in foro Ecclesiæ, requiratur baptismus susceptus, ut aliquis dicatur proprie hæreticus. Negat Castro lib. I *De Justa hæreticorum punitione* c. VIII, quia cathecumenus est intra Ecclesiam, salvari enim potest, et extra Ecclesiam salus esse non potest, ergo est membrum Ecclesiæ, cum sit membrum Christi, cujus fidem profitetur, et ideo possit a Christo salutem participare : ergo est membrum corporis Christi,

quod est Ecclesia, et per consequens poterit Ecclesia eum judicare, et punire, sicut quævis respublica potest suum civem tanquam proprium membrum judicare, et corrigere.

139 Hanc Castri sententiam merito alii omnes rejiciunt, quos afferunt, et sequuntur Suarez disp. XIX, sect. v, num. e et 6, Thomas Sanchez lib. II *in Decal.* cap. VII, num. 34, Hurtado disp. LXXXII, sec. II, § 11, Castro Palao tom. I, tract. IV, disp. III, punct. 2, num. 20, et alii communiter. Ratio autem est clara, quia cathecumenus quantumlibet desiderium baptismi ostenderit, et fidem mente conceperit, re tamen vera nondum Ecclesiam ita ingressus est, ut Ecclesiæ judicio subesse possit, ut definitur in Trident. sess. XIV, c. II, his verbis : « Cum Ecclesia in neminem judicium exerceat, qui non prius in ipsam per baptismi januam fuerit ingressus, *Quid enim mihi*, inquit Apostolus, *de his, qui foris sunt judicare.* » Non potest ergo Ecclesia eos, qui nondum per baptismi januam in eam sunt ingressi, pœnis suis propter eorum crimina punire, atque atque adeo licet in foro Dei hæretici fiant, recedendo ab aliquo dogmate Christianæ fidei ; non sunt tamen hæretici in foro Ecclesiæ, nec eos sub hæreticorum nomine Ecclesia intelligit, quoties pœnas aliquas adversus hæreticos statuit. Sunt enim de corpore Christi, atque adeo ad Ecclesiam pertinent, solum interius et quoad fructus internos et invisibiles participendos non vero exterius, et quoad effectus visibiles, quia nondum signo visibili baptismi insigniti sunt, nec per visibilem januam sunt ingressi in corpus Ecclesiæ visibile, quare ab Ecclesia, quæ est visionis respublica, judicari non possunt : et hic est sensus, et praxis ipsius Ecclesiæ, quæ nunquam sese ingerit in hæc judicia, sed ea relinquit invisibili judici, qui Deus est, ut innumeris adductis testatur Farinacius *de Hæresi* quæst. CLXXVIII, a num. 128, per plures sequentes.

Circa hoc dubitatur primo. An qui baptizatus fuit, sed tamen baptismo invalido ob defectum substantialem in materia, vel forma ,vel intentione, sit postea hæreticus punibilis ab Ecclesia. Affirmant Alfonsus de Castro, Simancas, Gabriel, Azor, et Farinacius apud Castrum Palao, dicto puncto 2, n. 20, quibus adde Sayrum, et Henriquez apud Dianam part. II, trac. VIII *de Officio, et potestate Inquisitorum*, resolut 78, quod probat Simancas, qui iste baptizatus est baptismo flaminis, et quia in hac re plus operatur opinio, quam veritas. Alii tamen communiter, et merito id negant, quos refert, et sequitur Thomas Sanchez dicto cap. VII, num. 34, Castro Palao loco proxime citato, Suarez dicta sect. v, num. 8, Hurtado dicta disp. LXXXII, § 17 et alii. Quia adhuc in eo casu verificatur ratio a Tridentino adducta, quod ille vere non est ingressu in Ecclesiam per baptismi, januam, atque ideo foris adhuc sit, quare ad Ecclesiæ judicium adhuc non spectat. Nec obstat, quod dicebatur de baptismo flaminis : nam illud retorquet bene Suarez adversus ipsum Simancam, qui negaverat cathecumenum posse ab Ecclesia ut hæreticum puniri, cum tamen cathecumenus etiam baptismum flaminis acceperit, nempe desiderium Baptismi, nec denique potest magis opinio, quam veritas operari in hoc casu, cum supponamus constare jam Ecclesiæ sufficienter de invaliditate baptismi suscepti, atque ideo jam non manet opinio de baptismo, sed notitia manifestata de carentia baptismi.

140 An qui baptizatus fuit baptismo invalido ob defectum substantialem in materia vel forma vel intentione, sit postea hæreticus punibilis ab Ecclesia.

Solum posset obstare id, quod refert Castro Palao dict. tom. I, tract. v, disp. VIII, puncto 15, § 6, num. 3, nempe Cæsaraugustæ anno 1619, quemdam Maurum, qui adversus fidem nostram deliquit, reconciliatum fuisse, etiamsi allegasset se baptizatum non fuisse, et vere in libro parochi ejus baptismus scriptus non inveniretur. Unde ipse infert, ad hoc sufficere, quod in communi hominum existimatione reputetur baptizatus, quia inter Christianos natus et nutritus est.

141 Maurus non baptizatus, Cæsaraugustæ reconciliatus ob delictum commissum contra nostram religionem

Cui ex parte favere videtur Sanchez dicto cap. VII, num. 36, ubi cum Sayro, et Henriquez docet, posse ejusmodi hominem cogi saltem ab Ecclesia ad verum baptismum suscipiendum, quando invalidum suscepit, quia jam ex parte sua illum susceperit. Hoc tamen mihi non satis videtur consequenter dici, quia voluntas suscipiendi baptismum, non dat jus Ecclesiæ, ut cogat ad illum suscipiendum : nam cathecumenus eo ipso, quod in albo cathecumenorum vult ascribi, ostendit voluntatem suscipiendi baptismum, et quidem voluntas illa sufficit, ut si morbo præventus sensum amittat, vel rationis usum, possit valide baptizari. Et tamen semper antequam baptizetur, potest ab ea voluntate ita recedere, ut non possit ab Ecclesia cogi ad baptismum, ut fatetur expresse Suarez dicta sect. V, num. 6, quia ejusmodi voluntas, et petitio baptismi nullum jus Ecclesiæ dat non subsecuto ipso baptismo ; si ergo constat de baptismo vero non subsecuto, non potest ab Ecclesia cogi ad permanendum in ea voluntate.

142 Ad exemplum ergo, et casum Mauri illius supra adductum dicendum est, vel rem mansisse dubiam, et in dubio præsumptum fuisse baptizatum propter professionem, et communem existimationem, ut mox videbimus ; vel certe illum non fuisse punitum ut hæreticum propter hæresim, sed propter delictum commissum contra nostram religionem. Sciendum enim est, licet Ecclesia non procedat contra non baptizatos præcise propter hæresim, vel propter negationem fidei, in aliquibus tamen casibus procedere contra infideles subditos principibus Christianis, ut constat ex bulla Gregorii XI incipiente, *Admodum dolenter audivimus*, et bulla Gregorii XIII incipiente *Antiqua Judæorum improbitas*, quas refert Penna inter litteras Apostolicas, in fine *directorii*, et de quibus tractat Diana dicta parte IV, tract. VII *de Pœnis delictorum* etc. resolutione 2, et Castro Palao dicto § 6, ubi Inquisitoribus committitur, ut puniant Judæos, et alios paganos negantes, quæ in sua secta communia habent cum nostra religione, ut Deum unum, æternum, omnipotentem, creatorem, etc. Item si dæmones invocant colunt, consulunt, vel iis sacrificia, vel thura offerunt. Si Christianos velint seducere, vel ad suos ritus, vel ad alia falsa dogmata sollicitant, vel si eos, qui fidei amplectendæ voluntatem ostendunt, ab eo proposito retrahant, eosve impediant. Si blasphemias proferant hæreticales in Christum, vel Deiparam, ut illum esse peccatorem, hanc non esse virginem, vel alia ejusmodi dicant. Si hæreticos, vel apostatas adjuvent, vel defendant. Si libros prohibitos deferant, retineant, divulgent, vel ad id operam suam conferant. Si derisioni, habeant Christianos, sacram hostiam, Crucem, Christum Dominum conspuentes, vel quid simile facientes. Si Christianas nutrices habeant, vel cogant eas, quando communicant, uno, aut pluribus diebus effundere lac in cloacas, aut latrinas. Quali autem pœna Inquisitores punire debeant infideles ob hæc delicta, tradunt doctores, quos congerit Diana dicta resolutione 2. Unde alii, quos ibi refert, satis probabiliter inferunt contra alios id negantes, posse ab Inquisitoribus puniri Judæum, qui ex judaismo ad Mahometismum transit, quia eo ipso negare incipit aliqua nostræ religionis dogmata, quæ Judæi nobiscum communiter credunt et profitentur. Unde constat quomodo Maurus ille non baptizatus puniri potuerit ab Inquisitoribus, non propter hæresim, sed propter alia dedicta hic enumerata, quæ etiam in non baptizatis puniuntur.

143 An is cujus Baptismus dubius est si in hæresim incidat, puniri possit ab Ecclesia, tanquam hæreticus?

Hinc secundo dubitari solet, quid dicendum sit de eo, cujus baptismus dubius est, an hic si in hæresim incidat, puniri possit ab Ecclesia, tanquam hæreticus. De hoc agit breviter Diana dicto tract. VIII, resolutione 113 et refert sententiam Didaci Canteræ in *Quæstionibus criminalibus*, capite primo de *hæreticis* n. 5 dicentis, si ille natus est, et conversa-

tus inter Christianos, præsumi in dubio baptizatum, et puniri tanquam hæreticum : e contra vero si sit natus et conversatus inter infideles : de quo non videtur esse controversia. Difficultas esse potest, quando facta diligentia res maneat dubia, an fuerit baptizatus ; vel quando constat de baptismo collato cum materia, vel forma, quæ revera est dubia, et ita manet dubius baptismi valor. Quo casu juxta principia generalia ego distinguerem : nam vel dubium est positivum, vel negativum : si dubium sit positivum hoc est, habens rationes probabiles pro utraque parte, tunc videri posset, quod judex ecclesiasticus debet judicari secundum probabiliorem opinionem, ut cum aliis dixi tom. II *de Justitia* disp. xxxvii, sect. x, nu. 116 quare si probabilius sit, non esse valide baptizatum, non debet eum punire ut hæreticum ; poterit tamen si probabilius sit esse baptizatum : et in utroque casu debet iterum sub conditione baptizari. Si autem æque probabilis sit utraque pars, poterit judex quam voluerit sententiam amplecti, ut dixi ibid. num. 115. Sed tamen puto in neutro casu puniri posse pœna saltem ordinaria, nec doctrinam illam posse bene ad hos casus applicari : quia procedit solum de dubio positivo, et probabilitate, quæ versatur circa jus : quando vero dubium etiam positivum versatur circa factum, dixi ibid. num. 113 favendum esse reo. Tale autem est dubium hoc, quod totum versatur circa factum, an hic fuerit, vel non fuerit reipsa baptizatus : quare dum factum manet dubium, non debet reus absolute condemnari in foro externo, nisi sint aliæ juris præsumptiones contra ipsum : an vero possit ad pœnam extraordinariam leviorem damnari, vide quæ dixi ibid. sect. II, num. 141 et sequentibus : in foro autem conscientiæ ipse poterit judicare se non incurrisse censuras, et alias pœnas hæreticorum, cum probabiliter judicet se non fuisse baptizatum, atque ideo non fuisse capacem incurrendi.

144 Quando vero dubium est negativum, in quo pro neutra parte fundamenta sunt probabilia, ego putarem reum non posse condemnari ut hæreticum, nisi contra ipsum staret aliunde præsumptio ex possessione, vel quasi possessione, vel ex aliis capitibus. Ratio est, quia ut condemnetur reus debet probari delictum : si autem delictum nec certo, nec probabiliter probetur, non apparet quomodo possit condemnari. Delictum vero in casu nostro est hæresis, quæ ut hæresis punibilis sit, debet esse hominis baptizati : si ergo non probetur baptismus, non probatur hæresis punibilis, onus autem probandi incumbit actori, nisi sit aliunde præsumptio contra reum, quæ in ipsum probandi onus rejiciat.

145 An is, qui ficte voluit baptizari, cum voluntate non recipiendi Sacramentum puniri possit tanquam hæreticus.

Tertio dubitatur circa hoc ipsum, an si baptismus validus fuit ex parte materiæ, formæ et ministri, sed invalidus ex parte baptizati, qui ficte et sine intentione voluit exterius baptizari, cum voluntate non recipiendi sacramentum, puniri hic possit propter hæresim tanquam hæreticus. Respondetur breviter cum Suarez dicta sect. v n. 9 et Sanchez lib. II *in Decalogum* cap. vii n. 35, in foro externo præsumi ab Ecclesia valide baptizatum, atque adeo puniendum ut hæreticum, nisi fictio illa interna aliunde probari possit. Addit bene Hurtado dicta disp. lxxxii § 18 si serio absque coactione, sed solo ardore baptismi, dicat se non valide baptizatum, debere episcopum, aut parochum illum baptizare absolute, vel sub conditione pro qualitate argumentorum : credendum enim est, in ea materia præsertim, quando confessio baptismi invalidi non ei deservit ad fugiendum aliquod periculum, vel incommodum, quod timet si se baptizatum fateatur.

146 An puniri possit tanquam hæreticus qui se Christianum et baptizatum profitetur.

Quarto dubitatur de eo, qui se ut Christianum et baptizatum profitetur, an ea publica professio sufficiat, ut puniatur tanquam hæreticus, licet postea reperiatur non valide baptizatus. Castro Palao dicto tract. IV disp. viii puncto 16 § 6

t postea periatur n valide ptizatus.

num. 3 videtur affirmare cum aliis quos affert: quia ille offendit religionem nostram, quam exterius saltem profitetur. Hoc tamen non probat, quod debeat tanquam hæreticus puniri, sed sicut puniuntur Judæi, et alii infideles in iis casibus, in quibus puniri possunt ob religionem Christianam læsam: non tamen puniuntur ob infidelitatem, vel hæresim contra illam. Quare si ille sciret se non fuisse baptizatum, et tamen se ingereret actibus Christianorum propriis, v. g. suscipiendo eucharistiam, et sese Christianum simulando ne a Christianorum commercio et cohabitatione excluderetur, posset ob hæc puniri, quia offendit et lædit Ecclesiam ejusque sacramenta, decipiendo in re gravi, et sese sub baptismi ficti prætextu Christianis ritibus ingerendo. Novi ego Judæum Romanum ita se gerentem, qui etiam cum Christianis ad sacram hostiam accedebat, ut pro Christiano a sociis haberetur, qui tamen, antequam omnino detegeretur Christianus, ni fallor, factus fuit, ut jam licite prosequeretur in iis, quæ antea illicite et sacrilege faciebat.

147 qui co- s metu tismum scepit postea ontra m delin- quat. ssit ut reticus uniri.

Quinto dubitatur de eo, qui coactus metu baptismum suscepit, an si postea contra fidem delinquat, possit ut hæreticus puniri. Distinguenda est duplex coactio, prima omnino extrinseca, et ipso aperte renitente, et protestante se dissentire, et tunc baptismus est irritus, utpote collatus adulto sine voluntate eum recipiendi, quæ coactio cum constet Ecclesiæ, non potest pro hæretico haberi, aut puniri. Secunda coactio est, qua ex metu cogitur consentire, consentit tamen, et ostendit se consentire, et hic consensus validus est: nam voluntas coacta voluntas est, et reddit baptismum validum, et fit subditus Ecclesiæ, a qua postmodum puniri potest tanquam hæreticus, ut habetur ni concil. Toletan. IV c. LVI quod postea probavit Innocentius III in cap. *Majores*, de baptismo, et docent doctores, quos congerunt Castro Palao dicto. tract. IV disp. III, puncto 2 in fine, et Farinacius *Hæresi* qu. CLXXVIII § 6 n. 141 et 142.

§ II.

An in hæretico necesse sit, quod antea crediderit.

148 An puniendus sit, ut hæreticus et pœnas Ecclesiasticas hæreticorum incurrat qui nunquam habuit fidem super naturalem

Loquimur semper de hæretico punibili ab Ecclesia: nam in ordine ad contrahendam malitiam hæresis jam diximus supra disp. XVIII, sect. III esse verum, et substantialiter hæreticum, quicumque profitetur Christum, et aliquos nostræ fidei articulos negat, licet ille non profiteatur Christum per veram et supernaturalem fidem divinam, quæ in infideli esse non potest: sicut est Judæus, qui confitetur vetus testamentum seu Christum in figura, et negat Christum venisse; qui certe non credit vetus testamentum per fidem divinam et supernaturalem, ut constat. Sufficit ergo quod fides Christi objectiva materialiter suscipiatur, sive per actum naturalem, sive per supernaturalem: omnis enim qui cum, professione Christi conjungit alios errores, hæreticus dicitur, sicut dicitur Judæus, qui profitetur Christum, sed negat venisse. Dubium ergo solum nunc restat, an puniendus sit ut hæreticus, et pœnas ecclesiasticas hæreticorum incurrat, qui nunquam habuit fidem supernaturalem, an vero ad hoc requiratur quod aliquando fidem infusam habuerit.

149

Hurtado dicta disp. LXXXII, sect. II, § 8 dicit, ut aliquis sit hæreticus, exigi quod aliquando fidem habuerit, et clarius § 14 necessariam esse ad hæresim eam Christi professionem, per quam homo fit moraliter certus de omni doctrina fidei, et paratus actu, vel habitu ad eam sequendam ex auctoritate Ecclesiæ: alioquin nunquam ille homo fuit in professione Christiana. Hæc autem fides in

adulto nunquam separatur ab infusa. Unde infert ex hypothesi, quod aliquis erret quin habuerit fidem supernaturalem, eum minime esse hæreticum. Hæc Hurtadus, qui tamen oppositum significasse videbatur disp. LXXI, sect. III § 11. Et quidem negari non potest, id esse contra communem fidelium sensum, et praxim Ecclesiæ quæ hæreticos simpliciter, et absolute reputat eos omnes qui baptismo suscepto, et Christi nomen profitentes errores alios contra fidem tenent, quantumvis catholici nunquam fuerint, ut latius probat Suar. disp. XVI, sect. IV nu. 5 et disp. XIX, sect. V, n. 1 et 2 et consentiunt alii, quos attuli d. disp. XVIII, sect. III. Quamvis enim qui in infantia baptizatur apud hæreticos, et apud eos in falsa doctrina nutritur, postea factus adultus passit aliquandiu non peccare contra fidem catholicam, quamdiu non ei proponitur sufficienter ut obligetur ad eam amplectendam: postquam tamen fides catholica ei sufficienter proponitur, ut obligatio eam amplectendi, et relinquendi errores contrarios si adhuc in iis perseveret, erit hæreticus, et ut talis ab omnibus reputatus, et ab ipsa Ecclesia, quæ nunquam inquirit, ut antea catholicus fuerit, sed solum an sit baptizatus, et contra fidem catholicam peccet, quibus stantibus eum excommunicatum judicat, aliisque ecclesiasticis pœnis irretitum: non est ergo necesse, quod antea fidem habuerit, ut hæreticus sit, sed sufficit esse baptizatum, et retenta adhuc Christianitatis professione catholicæ fidei dissentire, quando ei sufficienter proponitur, ut cum aliis etiam notavit Thomas Sanch. lib. II *in Decal.* cap. I num. ultimo.

150 Dices, eos omnes in baptismo fidem suscepisse saltem quoad habitum infusum, quare merito reputantur hæretici, qui postea rejiciunt fidem infusam, quam acceperunt. Resp. in primis in mea sententia non infundi habitum fidei sine habitu charitatis, ut dixi supra disp. XVI, sect. II, quare licet infans baptizatus apud hæreticos utrumque habitum accipiat, adultus tamen, qui ab hæreticis in hæresi culpabiliter existens baptizatur, neutrum habitum accipit, et tamen perseverans in eodem errore post baptismum est vere hæreticus ab Ecclesia punibilis. Deinde dato quod adulto possit habitus fidei in baptismo, vel etiam extra baptismum infundi sine gratia et charitate; id tamen non fit sine aliquo actu fidei infusæ præcedente, tanquam dispositione requisita ex lege Dei, neque id concedunt illi auctores, sed omnes exigunt eam dispositionem in adulto ad primam infusionem habitus fidei. Alioquin posset infundi habitus fidei in baptismo homini perseveranti actu in sua infidelitate, quod est impossibile, cum peccatum infidelitatis expellat habitum fidei antea infusum. Si ergo adultus perseverans in sua infidelitate culpabili baptizetur apud hæreticos, non recipit habitum fidei infusum, et tamen postea reputatur hæreticus ab Ecclesia punibilis, licet nunquam habuerit fidem infusam actualem, nec habitualem. Denique licet id totum tibi concedamus, nempe in baptismo etiam apud hæreticos infundi semper habitum fidei omnibus sive parvulis, sive adultis, quod falsum omnino est, nihil contra nos haberetur: nam adhuc verum esse id, quod nunc contendimus, nempe sufficere baptismum susceptum, ut error contra fidem postea reddat hominem hæreticum punibilem ab Ecclesia: si enim baptismus semper affert habitum fidei infusæ, jam error consequens erit contra fidem infusam antea susceptam, et per consequens verum erit, nihil aliud requiri quam baptismum præteritum, licet homo ille nunquam crediderit actu fidei infusæ, ullum articulum religionis Christianæ.

Dices, hæreticus non est, qui non profitetur Christum, sed erit Judæus, vel paganus: non videtur autem profiteri Christum, nisi, qui certo credit in Christum: atque ideo actu fidei infusæ, qui solus certitudinem habet: non enim dicitur Christianus, qui solum opinionem proba- 151

bilem haberet de Christiana religione, vel de Christi adventu jam posito, ergo non est hæreticus, qui non credidit aliquando fide infusa doctrinam nostræ fidei. Resp. hoc argumentum, si quid probat, probare etiam quod cum ipsa hæresi manere debeat fides supernaturalis de veritate Christianæ religionis : in hæretico enim non tam requiritur, quod antea professus fuerit, quam quod actu profiteatur Christianam religionem : nam si illam jam nunc non profitetur, non erit hæreticus, sed infidelis, Judæus, vel paganus, licet Christianus fuerit. Sicut ergo sufficit in hæretico quod actu profiteatur Christianam religionem, licet non illam credat fide infusa ; ita multo magis sufficiet illam credidisse etiam sine fide infusa, dum tamen eam non omnino abjecerit, sed ex parte adhuc retineat.

152 n dicendus sit hæreticus, qui de Christiana religione retinet opinionem probabilem, non tamen firmum assensum ?

Potest tamen quæstio levioris momenti esse, an dicendus sit hæreticus, qui de Christiana religione retinet opinionem probabilem, non tamen firmum assensum. Hoc, inquam, dubium, quoad rem ipsam parvi ponderis est, quia sive ille dicendus sit hæreticus, sive infidelis alio genere infidelitatis ; si tamen baptizatus est, certum est mihi, quod possit incurrere pœnas omnes ecclesiasticas internas, vel externas contra hæreticos statutas ; sicut et illas incurreret apostata, qui post baptismum susceptum transiit ad judaismum, vel Paganismum, licet hic non sit proprie hæreticus, sed Judæus, vel paganus. Restat ergo solum quæstio fere de nomine, an ille, qui solum retinet opinionem formidolosam de veritate nostræ religionis, dicendus sit hæreticus : in quo placet magis, quod non sit appellandus proprie hæreticus : quia non profitetur proprie Christianam religionem ; nam *profiteri* sonat plusquam assensum formidolosum, nempe firmam adhæsionem cum mentis stabilitate, sicut ergo dubius in aliquo fidei articulo est hæreticus, ita dubitans, vel formidans de adventu Christi posito est infidelis, infidelitate quæ reduci potest ad judaismum ; non tamen erit proprie Judæus : nam Judæus profitetur firmiter sectam suam, quod ille non facit, sed fluctuat : quod idem dicendum videtur de habente assensum probabilem, cum hic etiam formidet. Si tamen aliquis retineat assensum firmum circa alios articulos, et opinionem solam de veritate eucharistiæ, v. g. hic non solum reductive, sed proprie, et directe esset hæreticus, quio negaret aliquid pertinens ad fidem, nempe infallibilitatem, et certitudinem nostræ fidei circa eucharistiam. Unde infero contra Hurt. dicto § 14, disp. LXXXII, posse aliquem esse proprie hæreticum, et punibilem ut talem ab Ecclesia, qui nec nunc, nec antea professus, vel confessus fuerit auctoritatem Ecclesiæ. Potest enim quoad reliqua religionem Christianam, et Christum confiteri, et credere negando articulum illum de auctoritate Ecclesiæ ; quare si baptizatus sit, erit hæreticus negans unum articulum fidei nostræ, et quoad alios Christianam religionem profitendo, et actu naturali fidem amplectendo.

Potest aliquis esse proprie hæreticus, et punibilis ab Ecclesia qui nec nunc, nec antea confessus fuerit auctoritatem Ecclesiæ.

Advertunt denique, et fatentur omnes, non requiri in hæretico, quod veritatem, vel articulum illum fidei, quem hæretice negat, antea crediderit : satis est, quod Christianam religionem quoad substantialia professus fuerit, vel profiteatur : multi enim hæretici fiunt circa dogmata denuo ab Ecclesia definita, de quibus antea non cogitaverant, ut notat Suar. dict. disp. XIX, sect. v, n. 2.

n qui solum retinet opinionem formidolosam nostræ religionis, dicendus sit hæreticus

§ III.

De deliberatione in hæretico requisita.

153 Deliberatio etiam requiritur ex parte subjecti, ut aliquis sit hæreticus ecclesiasticis pœnis punibilis, et quidem deliberatio plena, sine qua non datur culpa mortalis ; et quamvis possit in hac mate-

ria contingere peccatum veniale ex defectu plenæ deliberationis, illa tamen non appellatur *hæresis*, nec punitur ab Ecclesia, quæ nomen hoc applicuit ad illam solam hæresim, quæ cum peccato mortali, et cum plena deliberatione admittitur. Advertunt autem doctores, frequenter contingere præsertim scrupulosis mentibus, ut hi dissensus interni sine deliberatione fiant, vel verius non fiant, sed fieri appareant ob vehementiam imaginationis, aut tentationis a dæmone immissæ, remediumque optimum esse eas cogitationes irridere, et de iis non curare : de quo videri possunt Gerson et alii, quos affert Sanch. lib. II *in Decal.* cap. VII, n. 13 et 14. Adverte item, in foro externo non præsumi defectum plenæ et sufficientis deliberationis ad peccatum grave, in blasphemiis hæreticalibus, quæ impetu vehementis iracundiæ proferuntur, imo graviter puniuntur, ut contra aliquos notat cum aliis Diana IV par. tr. VII *de Pœnis delictorum*, etc. resol. 8 et tr. VIII *de Officio, et potestate inquisitorum* res. 87 ubi etiam an de vehementi, an solum de levi, an nullo modo abjurare cogendi sint.

Ad hoc caput deliberationis requisitæ ex parte subjecti spectat potissimum duplex quæstio. Prima est de pertinacia requisita ad hæresim punibilem, Secunda de ignorantia invincibili, aut etiam vincibili, an et quomodo excuset ab hæresi, et ejus pœnis contrahendis, de quibus suo in ordine agendum erit duabus sectionibus sequentibus.

SECTIO V.

De pertinacia, an, et qualis in hæretico requiratur.

154 Fatentur omnes, requiri pertinaciam, ut aliquis hæreticus sit, et dicatur, atque adeo, ut hæreticorum pœnas incurrat ecclesiasticas. Quod supponitur in conciliorum decretis damnantibus eos, qui pertinaciter contra dixerint ; in cap. *Damnamus, de summa Trinit. Clement.* I § *porro* eodem titulo cap. unico, eodem titulo lib. VI *Clementin. unica* § ultimo *de usuris*, et aliis, quæ congerit Suar. disp. XIX, sect. III, n. 9, ubi etiam apud Kon. disput. XVIII, dub. VII, num. 76 videri possunt loca Augustini eam pertinaciam exigentis, et de communi doctorum consensu videri etiam potest ultra alios Farinac. *de Hæresi* qu. CXCVI et plures etiam congerit Diana IV par. tr. VII *de Pœnis delictorum* etc. resolut. 36. Quæstio tota est, quanta, et qualis hæc pertinacia esse debeat.

155 Pertinacem alicui cum Isidoro lib. X sub. litt. *P* volunt dictum esse, quasi *imprudenter tenentem*, quam etymologiam approbare videtur Suar. dict. sect. III, nu. 12 sed alii cum Varrone derivant a *pertendendo*. Alii fortasse melius deducunt a *per*, et *teneo*, quasi pertinax sit *nimis tenax*, ut videri potest, apud Calepinum in verbo *pertinax*, ubi etiam afferuntur loca nonnulla, in quibus in bonam etiam partem usurpatur : frequentius tamen in malam, et in præsenti materia significat procul dubio vitiosam et obstinatam tenacitatem propriæ sententiæ contra sensum Ecclesiæ. Quo supposito, primum dubium esse potest, an requiratur pertinacia contra Ecclesiam, an vero sufficiat quod rejiciatur fides sufficienter proposita, licet nihil proponatur

Pertinacis etymologiæ.

n requiri- pertina- a contra cclesiam.

de sensu Ecclesiæ. Diximus enim supra disp. I, sect. XII non repugnare quod aliquid proponatur, ut evidenter credibile, et cum obligatione id credendi, quamvis non proponatur auctoritas Ecclesiæ : si quis ergo dissentiret, peccaret quidem contra fidem peccato infidelitatis, et perderet habitum fidei infusæ an vero esset hæreticus, diximus hac eadem disp. sect. II agentes de iis, quæ hæresim requiruntur ex parte objecti, ad quem locum pertinet hoc dubium. Nam hæc circumstantia non se tenet ex parte subjecti, sed ex parte objecti, cui per dissensum contradicitur. Unde ibi diximus casum esse metaphysicum, si res ipsa sit de iis, quæ non ad revelationem privatam, sed communem spectant. Semper enim objicitur auctoritas contraria Ecclesiæ. Data tamen illâ hypothesi, eum non fore hæreticum proprie loquendo, quia hoc nomen ex usu Ecclesiæ usurpatur solum ad significandum eum, qui Ecclesiæ catholicæ sese opponit, quare consequenter ille non incurreret censuras, et pœnas hæreticorum. Semper tamen in foro externo præsumetur hæreticus, quia non præsumetur pertinacia contra revelationem publicam, sine pertinacia contra auctoritatem Ecclesiæ.

156 pertina- a dari ssit, an- quam ans ad- neatur suo er- ore, et e moni- ionem temnat.

Secundum dubium, et magis ad rem præsentem est, an hæc pertinacia dari possit, antequam errans admoneatur de suo errore et ipse monitionem contemnat. Est enim aliquorum sententia id exigens, atque adeo temporis duratio- nem non modicam, in quo incorrigibilitas appareat, et obstinatio contra monitiones et correctiones adhibitas. Pro qua citari solent Silvester verbo *hæresis* I, quæst. II, n. 5, et Archidiaconus apud ipsum dicentes hæreticum esse, qui publice vel latenter diu in errore persistit. Alii tamen eos explicant quod loquantur non de culpa ipsa, sed de præsumptione criminis et pertinaciæ in foro ecclesiastico. Eam tamen videtur docuisse Alciatus in l. II, cod. *de summa Trinitate*, num. 3, ubi sic ait : « Pertinacia est, quæ hominem hæreticum facit, quapropter si quisquam in Trinitate non recte sentiat, nisi admonitus persistat, hærcticus non est. » Quod idem docuisse videtur Menochius vol. II, consil. 149, num. 49, dicens : « Ut quis dicatur hæreticus pertinax, debet constare, quod fuit monitus, et instructus de veritate, et quod ea instructione spreta persistat in eadem opinione. » Pro quo citat Lupum, et Turrecrematam, quibus alii addunt Palatium, Rubeum in *Allegatione in materia hæres.* § 3, et fundari possunt in verbis Pauli *ad Titum* III, 10. *Hæreticum hominem post primam, et secundum admonitionem de vita*, et Augustini contra Manichæos relati in cap. *qui in Ecclesia* XXIV, q. 3, dicentis : « Qui in Ecclesia Dei morbidum aliquid parvumque sapiunt, si correcti ut sanum retumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera, et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, hæretici sunt. » Sed revera Alciatus, et Menochius explicari adhuc poscent, sicut et alii ; cum enim juristæ sint, qui de foro externo solum agunt, in eo solum foro dicunt excusari posse reum, si monitus non fuit, nec correctus, paratus enim erat corrigi, et errorem deponere, si monitus fuisset. Cæterum in foro Dei qui corda scrutatur, si vere ille in corde paratus non erat ad errorem corrigendum, quippe sciebat jam bene eum esse contra Ecclesiæ sensum, non excusabitur ab hæresis labe contrahenda ob defectum monitionis externæ.

157 Communis. et verissima sententia.

Communis ergo, et verissima theologorum sententia docet, eam monitionem, vel temporis diuturnitatem, aut moram non exigi, ut aliquis hæreticus fiat, et pœnas hæreticorum incurrat ; sed sufficere, quod cum deliberatione plena errorem amplectatur et exprimat, quam videt ab Ecclesiæ sensu, et definitione alienum esse. Ita Suarez d. disp. XIX, sect. III, n. 23, Cajet. Vasquez, Valentia, et alii innumeri quos afferunt, et sequuntur Sanchez d. cap. VII, n. 7, et Diana dict. resolutione 36, qui bene ex aliis a

se relatis observat contra Alciatum, et alios, nec etiam in foro externo requiri semper monitionem, et correctionem præcedentem, ut aliquis tanquam hæreticus et pertinax puniatur, nec id quidem in praxi sancti officii observari. Si enim aliunde constare posset ex ipsa doctrinæ notorietate, et qualitate personæ, aliisque circumstantiis, non potuisse reum ignorare oppositionem illius doctrinæ cum Ecclesia, eo ipso judicabitur hæreticus et ad hunc finem interrogatur in judicio an sciret, quod id esset contra Ecclesiæ doctrinam, quod si fatetur, jam censebitur sufficienter hæresim, et pertinaciam confessus.

Ratio autem est clara, quia monitio externa solum deservire potest, ut errans advertat ad oppositionem sui erroris cum doctrina Ecclesiæ. Si ergo id totum ipse multo melius scit ex libris, et definitionibus conciliorum, quam ex monitoris verbis scire posset, non est cur necessaria sit alia monitio, ut pertinax sit contra Ecclesiam. Neque etiam ad hoc alia temporis mora requiritur, cum brevissime possit auctoritas, et sensus Ecclesiæ cognosci, et deliberate contemni, sicut in aliis peccatis contingit : et a contrario optime arguitur ex actu fidei, quem brevissime potest homo elicere, et Ecclesiæ se reverenter submittere, ejusque doctrinam amplecti : contrariorum autem eadem est ratio, nec plus temporis requiritur, ut ab Ecclesia pertinaciter recedas, quam ut ad eam constanter et firmissime accedas. Nec obstant verba Pauli in contrarium adducta, imo ut notavit Suarez, supponunt etiam ante monitionem esse jam hæreticum, dum dicit : *Hæreticorum post primam et secundam monitionem devita.* Monitio ergo requiritur ad justificandam separationem, probata jam ejus incorrigibilitate, ne operam perdamus cum nostro periculo, et sine spe illum lucrandi : Addere possumus illud documentum dari Tito, qui cum esset episcopus, debebat, ut pastor, quærere oves errantes, ut ad Ecclesiæ ovile reduceret. Aliis vero privatis salubrius aliquando erit statim hæreticum vitare, quem sciunt non ex ignorantia, sed malitia peccare ; debent enim sibi consulere, et cavere, ne dum sanare eum volunt, periculose inficiantur. Denique in eodem sensu Augustinus supra adductus docet constare satis de hæresi illius, qui correctionem respuit, quia antea potuisset ignorantiæ prætextu sese aliquando subdole, aliquando veraciter excusare.

159 An satis sit ad pertinaciam requisita si quis ab Episcopo : v inquisito bus mo nitus no acquiesc Prima sententia Secund sententi Tertia sententia

Hinc tamen dubitari solet tertio, an satis sit ad pertinaciam requisitam, si quis ab episcopo, vel inquisitoribus monitus et correctus, eorum judicio non acquiescat, sed in suo errore permaneat. Prima sententia affirmat, quam tenent Cardinalis, Bartolus, Penna, Farinacius, et alii apud Suarez dicta sect. III n. 20 quibus adde Castrum Palao dicto tr. IV disp. III puncto 2, n. 6. Secunda sententia negat id sufficere, quia episcopus, et inquisitores non habent infallibilem veritatem in proponendo, nec sunt regula certa ex assistentia Spiritus sancti ; sed possunt decipi, et decipere in rebus fidei : quare potest aliquis paratus esse ad credendum Ecclesiæ, licet nolit credere episcopo, et inquisitoribus, qui Ecclesia non sunt, ita cum Cano, Vasquez, et aliis Sanchez dicto cap. VII num. 25, Valentia, Torres, Salas, et alii apud Dianam ubi supra § *Prima opinio negat.* Tertia denique sententia distinguit, et dicit primam sententiam veram esse in foro externo, secundam vero in foro interno ; ita fere Suarez ubi supra n. 21, Lorca, et alii, quos affert, et sequitur Diana loco citato.

160 Quid sentiat Auc

Ego tamen difficile invenio quoad hoc differentiam inter forum internum, et externum. Quia vel propositio facta ab episcopo, et Inquisitoribus talis est, ut revera afferat obligationem credendi ; et tunc in foro etiam interno erit pertinax, qui non credit, cum resistat fidei doctrinæ propositæ sibi sufficienter ad obligandum, vel propositio non est talis, ut obli-

get in conscientia ad credendum, et tunc sicut in foro interno non erit pertinax si non credat, ita neque in externo debet talis judicari. Forus enim externus non judicat contra internum, nisi propter præsumptionem fundatam in aliqua circumstantia externa sufficienti ad præsumendum : si ergo propositio facta ab episcopo, vel inquisitoribus in illis circumstantiis non est de se sufficiens, ut obliget ad credendum, non debet etiam in foro externo judicari pertinax, qui stante illa propositione non credit.

161 Notat tamen merito Suarez ubi supra, communiter instructionem illam, et propositionem, quæ ab episcopo, et Inquisitoribus sit, sufficientem esse ad obligationem credendi, et ut resistens pertinax sit, quia communiter non sit sine magno consilio, et doctrina, nec nisi de rebus jam antea definitis, et in Ecclesia communiter receptis. Ratio autem a priori est, quia sicut tenemur credere revelationem divinam, quæ nobis evidenter non constat, quando circumstantiæ, quibus nobis proponitur, sunt tales, ut reddant eam evidenter credibilem, et in quibus non possit prudenter negari, vel de ea dubitari, aut formidari ; ita non est necesse quod propositio Ecclesiæ, per quam Deus nobis mediate loquitur, nobis evidenter constet, si circumstantiæ, quibus hæc eadem Ecclesiæ doctrina nobis proponitur, sunt tales, ut reddant eam nobis evidenter credibilem, et de qua non possumus prudenter dubitare, aut formidare, quod sit doctrina Ecclesiæ, quæ nobis proponitur. Tales autem sunt communiter illæ circumstantiæ, nec enim communiter Pontifex aut Ecclesia in concilio congregata fidelibus immediate hæc dogmata proponit, sed mediate per suos ministros. Cum quo tamen stat, quod aliquando proponentes, vel circumstantiæ, quibus doctrina proponitur, non sint tales, ut obligent omnes ad firmiter
162 credendum fide divina. In quo tamen caute intelligendam existimo differentiam, quam inter doctos et indoctos adhibet Castro Palao ubi supra num. 6 ex Sanchez, et aliis, dicens, hominem doctum facilius præsumi pertinacem, quam indoctum et rusticum, si dissentiat mysteriis propositis, quia rusticus facilius ignorare poterit regulas fidei, et obligationem credendi. Hæc tamen regula cum distinctione accipi debet : nam si agitur de judicando reo accusato, quod propositiones aliquas protulerit, et docuerit, facilius præsumitur hominem doctum animo hæretico illas dixisse, quia præsumitur quod sciebat oppositas esse doctrinæ Ecclesiæ, et conciliorum, quod homo rusticus poterat ignorare, ut cum Albertino, et aliis multis notat Diana ubi supra § *Notandum est tamen* : si vero agatur de pertinacia orta ex eo, quod reus non se submittat judicio episcopi, et Inquisitorum proponentium ei doctrinam aliquam, ut necessario tenendam, et profitendam ; existimo tunc facilius judicari pertinacem in ordine ad hæresim hominem rusticum, si resistat, quam theologum doctum. Nam, ut vidimus supra disp. V, sect. II minora motiva credibilitatis sufficiunt homini rustico, ut obligetur ad credendum quam homini docto, qui melius penetrat fundamenta formidandi : quare aliquando excusari non poterit a pertinacia hæresis, rusticus non acquiescens judicio episcopi et Inquisitorum, licet theologus doctus excusari posset ab eo gradu pertinaciæ ad hæresim requisitæ, eo quod afferat rationem aliquam verisimilem, cur non obligetur, quam rationem rusticus afferre nescit, et nequit : ut fatetur etiam Lorca in præsenti disp. XLI, n. 21. Per hoc tamen non intendo, quod judices fidei, et Inquisitores non possint eo casu pervenire ad condamnendum etiam theologum illum tanquam pertinacem ; sed dico non ita breviter, et facile id faciendum, ac fieret cum rustico, cui sufficit doctrinam Ecclesiæ proponere : theologo autem docto, qui negat illam esse doctrinam Ecclesiæ, et affert fundamenta apparentia ad probandum ignorantiam censorum,

qui immerito ejus assertiones damnarunt, oportet rursus satisfacere, et disputare, ac explicare illi fundamenta censuræ, ut convincatur, vel convinci debeat sapientum judicio, quod censura merito prolata sit, postea vero si non acquieverit, poterit rationabiliter declarari pertinax : nec enim in singulis casibus ad novam Pontificis declarationem recurrendum est ; ut errantes in fide corrigi et puniri possint.

163 An requiratur ad hanc pertinaciam, quod homo velit directe resistere auctoritati Ecclesiæ, an solum indirecte.

Quarto dubitatur, utrum ad hanc pertinaciam requiratur, quod homo velit directe resistere auctoritati Ecclesiæ, ut vero sufficiat id velle solum indirecte P. Suarez dicta sect. III, n. 22, dicit requiri, quod directe velit P. Vesquez I tom. in 1 2, disp. CXXVI, cap. III, in initio, et P. Sanchez dicto c. VII, num. 4, dicunt sufficere, quod indirecte velit. Sed reipsa utrique conveniunt licet diversis vocibus loquantur ; volunt enim quod non requiratur, quod contradictio ipsa, et resistentia contra auctoritatem Ecclesiæ, sit finis formaliter intentus, ita ut quis neget aliquas veritates ut contradicat Ecclesiæ, quod aliqui vocant velle directe resistentiam ipsam, sed sufficit scire, id esse contra sensum Ecclesiæ, et tamen id tenere, ex quocumque fine id fiat sive ob lucrum, sive ob honorem, sive ob alium affectum, quod vocant velle indirecte. Quod in re ipsa verissimum est ; sicut in aliis etiam peccatis id sufficit ad peccandum contra obedientiam, justitiam, religionem, et alias virtutes, licet non habeatur pro fine formaliter volito injustitia, inobedientia, irreligiositas, etc. sic etiam peccatur pertinaciter contra auctoritatem Ecclesiæ, negando id, quod scimus Ecclesiam docere, licet non intendamus formaliter contradicere Ecclesiæ. Quoad modum vero loquendi placet magis, quod quoties cognoscitur oppositio cum doctrina Ecclesiæ, dicatur ipsa resistentia directe volita, licet non sit formaliter intenta. Nam qui vult aliquid necessario connexum cum alio effectu, licet ipsum effectum non intendat, dicitur illum directe velle, quia volendo causam, vult implicite effectum in ea causa virtualiter inclusum. Sic qui dat feminæ gravidæ potionem ad abortum fœtus animati, dicitur homicida voluntarius, quia licet non intendat occisionem fœtus, sed potius vellet quod post abortum viveret, vult tamen causam necessario connexam per se loquendo cum morte filii, atque ideo dicitur directe velle eamdem mortem, nam sine voluntate directa occisionis non contrahitur irregularitas homicidii voluntarii, ut cum omnibus doctoribus observat Suarez *de Censuris* disp. 164
XLV, sect. I, num. 1. Voluntas ergo credendi id, quod scio esse contra Ecclesiæ doctrinam, qui assensus esse non potest sine resistentia contra Ecclesiam, est vere voluntas directa resistendi Ecclesiæ. Quod adhuc dupliciter fieri potest, primo ita ut ipsa resistentia, et oppositio contra Ecclesiam, sub conceptu proprio sit objectum intrinsecum voluntatis hæreticæ, qua quis prævisa contradictione cum sensu Ecclesiæ, velit contradicere et opponi Ecclesiæ, licet hanc ipsam oppositionem non intendat formaliter, et propter ipsam, sed solum materialiter, et propter aliud, nempe ut retineat suam opinionem, vel propter honorem, lucrum, etc. ita tamen ut volitio ipsa habeat ordinem intrinsecum ad resistentiam et contradictionem illam, ut ad objectum volitum, non formale, sed materiale. Secundo fieri potest, ut solum sit objectum extrinsecum, quatenus prægnita contradictione, et oppositione, quam assensus ille habebit contra doctrinam Ecclesiæ, voluntas adhuc velit illum assensum, nec dicat, volo dissentire Ecclesiæ : sed solum dicat : volo negare præsentiam realem Christi in eucharistia ; quæ voluntas posita prævisione repugnantiæ cum doctrina Ecclesiæ, vult oppositionem cum Ecclesia, et quidem directe, quia vult directe eum dissensum, qui est oppositus Ecclesiæ, atque adeo vult id quod est formalis oppositio cum sensu Ecclesiæ, licet non terminetur intrinse-

ce ad illud sub hac formalitate, et prout est oppositio cum Ecclesia. Uterque autem modus sufficit ad pertinaciam quæ constituat hæreticum : nam utroquemodo vult voluntas dissensum quo prævidetur intellectus dissentire doctrinæ Ecclesiæ. Sicut qui vult esum carnium in die jejunii prævisa prohibitione Ecclesiæ, vult violare Ecclesiæ præceptum, etiamsi ipsa volitio non semper feratur intrinsece in prohibitionem, ut in objectum formale, vel materiale, sed solum specificative in objectum quod est prohibitum, id est, in esum carnium delectabilem, qui tamen cognoscitur et proponitur ab intellectu prohibitus, quod sufficit ut dicamur velle directe objectum prohibitum, et violationem præcepti ecclesiastici.

165 ad pertinaciam hæretici requiratur, quod advertat oppositionem cum doctrina Ecclesiæ, quæ habet infallibilem in proponendo, et quæ reipsa proponit contrarium. Certum est imprimiis non requiri, quod credat contrarium esse verum et de fide et tamen dissentiat. Nam ut bene advertit Sanchez dicto cap. VII num. 3 id impossibile est, quod simul dissentiat objecto, quod actu judicat esse verum, vel quod judicat esse de fide, quæ habet infallibilem veritatem. Unde nec etiam requiritur quod cognoscat et credat contrarium proponi ab Ecclesia habente auctoritatem infallibilem in proponendo. Nam cum hoc judicio etiam esset impossibilis dissensus, alioquin crederet esse falsum id, quod simul credit proponi ab Ecclesia non potente proponere falsum, quod esset aperte sibi contradicere, ut ex ipsis terminis constat. Ut ergo aliquis sit hæreticus, et pertinaciter se opponat auctoritati Ecclesiæ, sufficit quod ei taliter proponatur infallibilis auctoritas Ecclesiæ et ejusdem Ecclesiæ definitio de contrario dogmate, ut licet nolit utramque credere, possit tamen, et videat obligationem utramque credendi, et quod non possit prudenter negari nec de illis dubitari, aut formidari. Nam hoc ipso si dissentiat, et neget Ecclesiam habere auctoritatem infallibilem in proponendo, vel etiam si id concedat, neget tamen contrarium dogma esse ab Ecclesia propositum ; jam pertinaciter respuit Ecclesiæ doctrinam sibi sufficienter propositam. Nec aliter peccant de facto hæretici, qui certe de facto non credunt nostram Ecclesiam habere auctoritatem infallibilem in proponendo, vel contraria dogmata esse a vera Ecclesia propolita, ut notavit Suarez dicta sect. III, n. 14. Quia tamen utrumque iis taliter proponitur, ut possint, et debeant id credere, dicuntur, et sunt hæretici pertinaces contra Ecclesiæ auctoritatem, et doctrinam. Sicut etiam ut aliquis peccato infidelitatis peccet graviter contra divinam veracitatem, et auctoritatem, et pertinaciter ei resistat, non requiritur quod credat objectum illud esse a Deo revelatum : alioquin fere nunquam dissentiret : sed sufficit quod taliter ei proponatur revelatio divina, ut possit, et debeat eam firmiter acceptare et credere. Similiter ergo, ut pertinaciter repugnet Ecclesiæ, quod ad hæresim requiritur, sufficit, quod infallibilitas et propositio Ecclesiæ taliter ei proponatur, ut possit et debeat eam credere : nam eo ipso si dissentiat, pertinaciter rejicit auctoritatem et definitionem Ecclesiæ sibi sufficienter propositam, cum obligatione eam acceptandi et credendi.

166 Inferuntur nonnulla.

Ex dictis autem infertur primo non excusari a pertinacia sufficienti, ad constituendum hæreticum illum qui paratus est corrigi, et acquiescere Ecclesiæ, si ab ea argumentis convincatur, ut cum Vasquez, Ledesma, et aliis notat Sanchez ubi supra n. 6 addens contrarium non esse probabile. Suarez etiam ubi supra num. 13 et alii. Ratio autem est clara, quia ille non est paratus consentire auctoritati Ecclesiæ, sed rationibus et argumentis ab ea adducendis in confirmationem suæ definitionis, quare pertinaciter resistit auctoritati Ecclesiæ.

167 Infertur secundo, posse etiam esse pertinacem et hæreticum, qui nihil ab Ecclesia definitum et propositum scienter negat, sed nesciens quid Ecclesia in re tali definierit, adhæret suo errori, cum affectu non deserendi illam opinionem, etiam si sciat Ecclesiam contrarium definivisse. Ita Suarez d. n. 13 et cum aliis quos affert Sanchez dicto cap. VII num. 31. Quod quidem verum est, etiamsi Ecclesia de facto in puncto illo nihil definivisset, ut cum Cajetano, Navarro, et Vasquez docet idem Sanchez ibid. num. 29. Idem denique est de eo, qui falso putat aliquid esse ab Ecclesia definitum, cum revera non sit, et tamen ipse contrarium sentit, quem quidem graviter peccare, sed non esse judicandum hæreticum in foro externo dixit Simancas *de Cathol. instit.* tit. XXXI num. 9. Contrarium tamen, et merito etiam in ordine ad pœnas hæreticorum, docent alii communiter, quos affert et sequitur idem Sanchez ibi num. 30. Quod intelligitur si ipse utrumque exterius manifestavit, nempe se sentire contra id, quod putabat esse ab Ecclesia definitum. Ratio autem est clara, quia in iis omnibus casibus negatur aliquid, quod est vere contra fidem, et Ecclesiæ doctrinam, nimirum infallibilitas Ecclesiæ in proponendo ; ergo non solum in existimatione, vel sub conditione sed absolute, et in re ipsa pertinaciter resistit auctoritati et doctrinæ Ecclesiæ in aliquo dogmate Ecclesiæ sufficienter proposito.

168 Infertur tertio, non sufficere ad pertinaciam dispositionem mere habitualem ad non credendum aliquid etiamsi cognosceres illud ab Ecclesia definiri : ita Vasquez 1, 2 disp. CXXVI num. 8, Turrian. in præsenti disp. LV dub. II § *item ex doctrina* : Coninch. in præsenti disp. XVIII, dub. VII, num. 94. Nomine autem dispositionis mere habitualis intelligunt, quod quis adeo sit affectus ad suum errorem, quem invincibiliter putat esse verum, ut si ei constaret de contrario Ecclesiæ sensu, adhuc in sua opinione permaneret : nunquam tamen actum aliquem habuit, quo vellet ulla ratione, vel sub ulla conditione ab Ecclesiæ sensu discedere, sed potius actu vult Ecclesiæ in omnibus consentire. Quo casu ita explicato non videtur dubium, quod homo ille nondum sit hæreticus, cum dispositio illa remaneat semper in actu primo, et nunquam prodeat in ullum actum secundum contemnendi Ecclesiæ auctoritatem : sed ut verum fatear, casus difficile continget, quod actu præferat auctoritatem Ecclesiæ omnibus aliis argumentis, et tamen ita tenaciter adhæreat suo errori, ut si sciret esse contra sensum Ecclesiæ ; adhuc ab ea opinione non discederet, quin assensu ipso erroris implicite præferat sua argumenta auctoritati Ecclesiæ, saltem sub conditione. Non tamen nego, posse id aliquando evenire : nam voluntas sæpe ita afficitur ad aliquod objectum, ut si in notitiam veniret esse prohibitum, adhuc non desisteret : dum autem prohibitio ignoratur, non peccat, et potest cum illo affectu stare actus attritionis vel contritionis de peccatis, et dilectio Dei appretiative super omnia, et ideo occultamus pœnitentibus debilibus aliquas prohibitiones, ne rei difficultate deterriti, cadant ab actu pœnitentiæ, vel a proposito necessario implendi omnia præcepta. Hoc itaque, quod in voluntate frequentius invenitur, posset aliquando contingere in intellectu ob peculiarem hominis dispositionem, sed multo rarius, quam in voluntate, quæ facilius et fortius trahitur a bonis sensibilibus, ut constat in matre rarius plorante ob sua peccata, quam ob dolores, vel mortem filii, quamvis appretiative magis doleat de peccatis : intellectus tamen, qui non quærit bonum, sed verum, minus a passionibus et sensibilibus trahitur, sed a veritate undecumque appareat : quare si vere præfert Ecclesiæ auctoritatem omnibus aliis argumentis, non facile continget ea dispositio habitualis, ut si constaret de contrario Eccle-

siæ sensu, adhuc in suo errore permaneret.

169 Petes, quid si idem homo aliquando interius habuisset actu, et postea habitualiter retineat eam mentem non acquiescendi Ecclesiæ, quando sibi rationes in contrarium occurrerent, quam tamen mentem nunquam exterius manifestasset, postea vero errorem aliquem teneat contra Ecclesiam, sed invincibiliter ignorans esse contra Ecclesiæ doctrinam, eumque errorem manifestet exterius, diceturne hic hæreticus externus? Videtur hic peccasse quidem interius malitia hæresis, quando illum animum habuit, ut constat ex supra dictis, non videtur tamen postea incurrere pœnas hæreticorum: quia illa dispositio interior habitualis habet se mere concomitanter ad errorem præsentem, sicut qui occidit inimicum putans invincibiliter esse feram, et facta debita diligentia, occisurus tamen, si sciret esse inimicum, non incurrit pœnas homicidii, quia ignorantia concomitans excusat a pœnis, ergo nec homo ille, qui non manifestat exterius talem dispositionem, quam non potest intendere manifestare non cogitans, nec sciens ullo modo de oppositione illius erroris contra doctrinam Ecclesiæ, incurrit pœnas hæreticorum: ita videtur indicare Coninch nu. 95 de hoc tamen dicemus sect. sequenti.

170 Quo sensu verum sit protestationem fidei excusare a pertinacia.

Infertur quarto, quo sensu verum sit, protestationem fidei excusare a pertinacia, prout significant aliqui, quos affert Castro Palao dicta disp. III, pucto II, num. 7. Quod tamen cum grano salis intelligi debet. Et imprimis in foro conscientiæ potest id deservire ad conjecturam, quod vel non peccaverit propter ignorantiam invicibilem, vel certe non fuerit propria hæresis propter ignorantiam saltem vincibilem, de quo dicemus sect. sequenti: nam qui protestatur se velle in omnibus sentire cum Ecclesia, non præsumitur velle statim sece opponere ipsi Ecclesiæ: in rigore tamen non est argumentum certum de defectu pertinaciæ requisitæ ad hæresim, præsertim si protestatio illa non proxime præcessit, sed cum morali distantia. Nam pertinacia hæc ut vidimus potest in instanti, vel in brevissima morula consummari. Quare sicut ille, qui nunc proponit servare omnia Dei præcepta, post horam solet adveniente occasione, vel tentatione gravi peccare mortaliter; ita post voluntatem sentiendi cum Ecclesia, potest, adveniente tentatione, mutari voluntas illa in pertinaciam contra Ecclesiam. Deinde diximus supra posse dari pertinaciam etiam in eo, qui non credit hunc articulum proponi ab Ecclesia, si tamen videt debere id credi, quia adhuc potest nolle credere, quod proponatur ab Ecclesia: quare potest dicere simul; ego credo omnia quæ credit Ecclesia, et non credo hunc articulum, quem non credo proponi et credi ab Ecclesia, qui eo casu pertinax erit et hæreticus ut supra vidimus. Si tamen diceret, ego credo omnia quæ mihi proponentur sufficienter ad obligandum me, ut recipiam ea tanquam proposita ab Ecclesia, non posset cum hac voluntate efficaci nolle credere hunc articulum, quem videt sibi proponi cum obligatione eum acceptandi tanquam propositum ab Ecclesia: quia essent voluntates omnino contrariæ. Illi ergo auctores loquuntur de præsumptione pertinaciæ in foro externo, ad quam impediendam dicunt deservire protestationem fidei, et doctrinæ Ecclesiæ, ut observat etiam Suarez dicta sect. III, num. 26. Hoc tamen ipsum cum limitatione intelligendum dicunt alii, quos ibidem affert, et sequitur Castro Palao. Nempe quando verba sunt dubia, vel res circa quam erratur obscura, et cujus non præsumebatur sufficiens notitia: secus vero si notitia præsumebatur; tunc enim protestatio ab hæresi, et pertinacia non excusat, quæ omnia ex circumstantiis objecti, personæ, et aliis mensuranda sunt, ad tollendam, vel non tollendam præsumptionem pertinaciæ in foro externo: de quo ultra alios videri

potest Farinacius de hæresi quæst. CLXXVIII, n. 138 et sequentibus.

SECTIO VI.

De ignorantia, quomodo excuset, vel non excuset ab hæresi.

171 An requiratur quod aliquis scienter sese opponat Ecclesiæ.

Diximus, ad hæresim, et ad incurrendas ejus pœnas requiri ex parte subjecti pertinaciam, qua sese opponat Ecclesiæ. Quæstio celebris est, an requiratur, quod sese scienter opponat, ita ut quælibet ignorantia etiam culpabilis, licet non excuset a peccato gravi, excuset tamen ab hæresi, et ejus pœnis. De ignorantia invincibili, et de ea etiam quæ non est mortaliter culpabilis, sed solum venialiter, non est dubium quod excuset, cum non possit esse hæreticus, nec hæreticorum pœnas incurrere sine peccato mortali. Suppono etiam ex dictis sect. præcedenti, posse esse hæresim et pertinaciam, quamvis quis non credat Ecclesiam docere articulum quem ipse negat; dum tamen proponatur sufficienter obligatio credendi, quod Ecclesia id proponit. Difficultas est, quando hæc ipsa obligatio ignoratur, quia nondum apparent motiva sufficientia ad hanc evidentiam credibilitatis: hæc tamen ignorantia, et quod non appareant motiva sufficientia, provenit ex gravi culpa nolentis attendere vel scire Ecclesiæ doctrinam.

172 Prima sententia.

Variæ sunt doctorum sententiæ. Prima dicit nullam ignorantiam graviter culpabilem excusare ab hæresi. Ita Sotus, quem Suarez loco statim citando dicit fuisse hujus sententiæ auctorem, Ludovicus Lopez, et Palatius, quos affert idem Suarez disp. XIX, sect. III, num. 3, quos secutus est Lorca in præsenti disp. XLI, n. 15, relicta sententia contraria, quam amplexus fuerat in I, II, sect. IV, disp. XXXIII, membr. II ad 3, et quidem constat, Lorcam usque ad illam horam in priori sententia perseverasse; nam in hoc eodem tomo *de Fide* disp. XXXIII, num. 5, adhuc illam mordicus defendit, quem locum morte fortasse præventus corrigere non potuit, ne sibi in eodem volumine brevissimo intervallo contradiceret, quam etiam contradictionem in eo animadvertit Hurtado disput. LXXXII, § 49, sed male eum citavit pro hac sententia, disput. XIV, num. 41, ubi de hoc puncto nihil dicit.

173 Secunda sententia.

Secunda sententia hoc admittit, quando ignorantia est crassa nimis, et facile vincibilis: ita Sayrus quod probabile putat Valentia, quos affert Suarez ubi supra.

Tertia sententia. Tertia sententia hoc admittit, quando ignorantia est affectata, ita Cano, Navarra, Corduba, et Torrensis; quos affert Suarez, ibi, et Valentia etiam in præsenti disp. I, quæst. XI, puncto 1. Difficultate 4 *in solutione ad primum*.

Quarta sententia. Quarta sententia distinguit de ignorantia affectata; nam si affectetur ex falsa opinione contra Ecclesiam, quasi parvi momenti sit Ecclesiæ propositio, vel ad finem liberius errandi in fide, non excusat ab hæresi: si vero affectetur tantum ex negligentia, et tædio addiscendi, vel ex quavis alia causa, non constituet hæreticum: ita Thomas Sanchez dicto lib. II *in Decal.* cap. VII, num. 23, quem alii sequuntur.

174 Quinta, et verior, ac communior sententia.

Quinta et verior, ac communior sententia dicit, quamlibet ignorantiam, etiam crassam et affectatam, excusare ab hæresi et hæreticorum pœnis. Hanc tenent Bannes, Azor, Aragonius, Coninch, et alii, quos affert, et sequitur Castro Palao dicto tr. IV, disp. III, puncto 2, n. 3, Suarez d. sect. III, n. 9 et sequentibus, Hurtado dicta disp. LXXXII, § 50, ubi alios plures afferunt. Quam sententiam ego etiam amplexus sum disp. XVI *de Pœnit.* sect. IV, § 6 et supra disp. XVII, sect. IV et nunc etiam probanda nobis est. Eam autem aliqui probant ex eo, quod peccatum illius qui scienter recedit

ab Ecclesia, differt specie morali et habet malitiam specie diversam a peccato illius, qui non scienter, sed cum ignorantia culpabili recedit, licet in aliis materiis peccata scienter vel ignoranter commissa ad eamdem speciem pertineant. Hoc tamen negavi et impugnavi, late in dicto loco *de Pœnitentia,* ubi probavi, non posse afferri rationem sufficientem hujus discriminis, et ideo etiam in peccatis contra fidem procedere eamdem regulam, et non esse ex hoc capite præcise ponendam differentiam specificam.

175 o potis- ra ad andam eram entiam.

Variæ ergo rationes ad hanc sententiam probandam afferuntur ab ejus auctoribus. Ratio potissima est illa, qua locis citatis diximus, non expelli habitum fidei infusum, propter peccatum contra fidem ex ignorantia commissum : quia nimirum habitus fidei non perditur, quamdiu homo in ea dispositione manet, in qua potest divinæ fidei actus elicere circa articulos sibi sufficienter propositos : ideo enim peccato proprio et perfecto infidelitatis deperditur, quia homo quantum est ex se, fidem abjicit, nec potest, quamdiu in ea dispositione manet, credere actu fidei divinæ, et ex voluntate debita piæ affectionis articulum aliquem sibi propositum, quam indispositionem non incurrit per dissensum malum ex ignorantia provenientem : potest enim adhuc habere voluntatem universalem, et piam credendi firmissime omnia, quæ sufficienter proponentur ut revelata a Deo, quamvis non habeat voluntatem adhibendi diligentiam, ut sciat quæ sint a Deo revelata. Peccat ergo ille contra fidem, sed non est simpliciter et absolute infidelis, sed fidelis credens omnia quæ a Deo revelata sunt, et sibi sufficienter proponentur. Hoc itaque idem cum proportione in casu nostro dicendum est, hæreticum simpliciter et absolute non esse, nisi eum, qui scienter recedit ab Ecclesia : nam qui ex ignorantia recedit, adhuc manet in ea dispositione, ut possit acceptare et firmissime credere, quidquid ei sufficienter proponitur ut dogma Ecclesiæ quare sicut non perdit fidem nec recedit a fide, qui per ignorantiam etiam culpabilem negat fidem ; ita non perdit catholicismum, nec recedit ab Ecclesia catholica, atque adeo non est hæreticus, qui per ignorantiam etiam culpabilem recedit a doctrina Ecclesiæ catholicæ, quia adhuc cum illo peccato potest dicere ex corde, se credere firmissime omnia, quæ Ecclesia proposuerit et docuerit. Quod melius constabit ex solutionibus argumentorum multa enim a diversis opponi solent.

176 Solvuntur multa argumenta, quæ a diversis opponi solent Objectio I.

Primo ergo arguunt ex Augustino epist. CLXII relata in cap. *Dixit Apostolus,* XXIV, quæst. III, his verbis : « Qui sententiam suam, quantumvis falsam, atque perversam nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem tota sollicitudine veritatem, corrigi parati, ubi invenerint, non sunt inter hæreticos deputandi. » In quibus verbis Augustinus eos solos a pertinacia et hæresi excusat, qui sollicite veritatem quærunt, non qui negligunt invenire, et multo minus eos qui ex industria fugiunt, ne inveniant. Respondetur Augustinum ibi eos quidem excusare, qui veritatem quærunt ; alios autem nec excusat, nec hæreticos declarat, sed quod certum erat statuit, quod minus certum non disputat. Nec enim condemnat ut hæreticos eos qui quærunt quidem veritatem, sed non *tota sollicitudine.* Retorquerique potest argumentum : nam idem Augustinus in aliis locis, nimirum libro *contra Manichæos* relatus in cap. *qui in Ecclesia,* XXIV, quæstione III, eos solos declarat hæreticos, qui animadvertentes et admoniti, quod Ecclesia contrarium doceat, adhuc pertinaciter resistunt. « Qui in Ecclesia, inquit, morbidum aliquid pravumque quid sapiunt, si correcti, ut sanum rectumque sapiant resistant contumaciter, suaque pestifera, et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt, hæretici sunt. » Quod idem docet lib. IV *de Baptismo contra Donatistas* cap. XVI dicens, ex errore credentem idem cum Photino, tum

primum esse hæreticum, cum manifestata sibi doctrina catholicæ fidei, maluerit resistere, et illud quod tenebat elegerit. Ex quibus locis posset apparentius argui, non esse aliquem hæreticum, non solum quamdiu ex ignorantia errat, sed etiam quamdiu non admonetur, quod tamen nimium esset, ut supra vidimus.

177 Secundo objiciunt; quia in illis mate-
Objectio II. riis peccatum ex ignorantia, et ex scientia eamdem malitiam participant, et ad eamdem speciem spectant: qui enim ex ignorantia culpabili occidit, est homicida, et qui ex ignorantia culpabili mœchatur, mœchus est, et sic de aliis; ergo et qui ex ignorantia culpabili hæresim admittit, hæreticus erit. Nam voluntarium directum et indirectum pertinent ad eamdem peccati speciem, ut inductione ex aliis peccatis constare potest. Ad hoc argumentum variæ solutiones ab auctoribus solent afferri, quas refert, et impugnat Hurtado dicta disp. LXXXII, § 56 et sequentibus, et ego etiam late impugnavi loco citato *de Pœnitent.* et ideo nunc eas non repeto. Ubi etiam negavi esse differentiam quoad hoc inter hæresim, et alia peccata: nam sicut inobedientia ex ignorantia vel scientia pertinet ad eamdem speciem, ita scientia, vel ignorantia non distinguunt specie peccata contra fidem: quare peccatum hæretici non differt specie morali a peccato errantis ex ignorantia, differt tamen numero propter circumstantiam scientiæ, quæ auget gravitatem intra eamdem speciem, et ratione illius circumstantiæ, et majoris gravitatis affert denominationem hæretici, et inducit pœnas hæreticorum, quas sine illa circumstantia non induceret. Quam doctrinam Suarez dicta sect. III, num. 24, fatetur probabilem et sufficienter argumento proposito satisfacere. Eam tamen impugnat Hurtado dicta disp. LXXXII, § 60, quia imprimis licet voluntarium cum ignorantia, vel cum scientia non differant specie objectiva, differunt specie intrinseca physica et morali, quia cognitio expressa reddit actum magis voluntarium, ut dixerat § 53. Deinde quia in peccato hæresis est magis manifesta hæc differentia: nam peccatum ex ignorantia habet pro objecto negationem studii et diligentiæ; peccatum vero scienter commissum habet pro objecto negationem auctoritatis Ecclesiæ, quæ duo manifeste differunt specie morali; sicut specie differt peccatum illius, qui negat revelationem solam, a peccato illius qui negat infallibilem Dei veracitatem, et per consequens negat auctoritatem: in quo differt exemplum homicidii, in quo, sive scienter, sive cum ignorantia culpabili fiat, semper læditur et cognoscitur idem objectum, nempe vita hominis: in casu autem nostro læditur et cognoscitur diversum objectum: nam peccans ex ignorantia negat solum objectum revelatum, et non vult scire propositionem Ecclesiæ, hæreticus autem negat objectum revelatum, et auctoritatem Ecclesiæ, quam jam cognoscit sibi adversari. Unde ipse § 61, ad argumentum propositum respondet, quidquid sit de aliis peccatis, et dato, quod illa non differrent specie propter scientiam, vel ignorantiam; in hac tamen materia differre omnino, quia per hæresim læditur auctoritas Ecclesiæ, quæ nullo modo læditur, aut negatur ab errante per ignorantiam, cum ipse potius credat et fateatur auctoritatem Ecclesiæ infallibilem in proponendo.

Hæc Hurtadi doctrina, quoad utram- 178
que partem displicet. Nam imprimis supponit falsum, quod in aliis peccatis scientia, et ignorantia afferant differentiam specificam moralem intrinsecam, quod falsum esse probavi cum communi sententia latius in dicto loco *de Pœnit.* Deinde non potest explicari discrimen illud, quoad hoc inter alia peccata, et peccata contra fidem. Nam sicut per homicidium cum ignorantia culpabili læditur vita hominis, ita per hæresim materialem cum ignorantia culpabili læditur, et offenditur auctoritas Ecclesiæ, ad hoc enim sufficit cognoscere saltem periculum repugnandi Ecclesiæ, quod quidem peri-

culum cognoscere potest ille, qui per ignorantiam culpabilem errat, sicut qui per ignorantiam culpabilem occidit hominem, licet ignoret esse hominem quem putat esse feram, advertit tamen periculum occidendi hominem, et obligationem adhibendi diligentiam et inquirendi : alioquin non contraheret culpam homicidii. Similiter ergo cum peccato ignorantia culpabili circa res fidei, stat advertentia ad periculum recedendi a doctrina Ecclesiæ ; in quo casu procedit nostra quæstio, an ille sit hæreticus. Et in eo casu non habet locum differentia Hurtadi : nam sicut homicidium ex scientia, vel ignorantia lædit idem objectum, quia ignorantia culpabilis non tollit cognitionem periculi occidendi hominem, et hoc sufficit ut sit eadem malitia objectiva utriusque actus : ita error in fide ex scientia, vel ignorantia culpabili lædit idem objectum, nempe auctoritatem Ecclesiæ, quia ignorantia non tollit advertentiam ad obligationem inquirendi propter periculum quod subest recedendi a doctrina Ecclesiæ : nec apparet quæ differentia possit inter illa duo peccatorum genera assignari.

179 Exemplum etiam, quod affert de differentia specifica objectiva inter negantem revelationem Dei, vel ejus veracitatem, solidum non est, neque etiam ad rem nostram. Nam imprimis supponit falsum, quod illa duo peccata differant specie sub genere infidelitatis : ut enim dixi supra disp. XVIII, sect. III differre quidem possunt illa duo peccata specie aliunde, quatenus negans Deo veracitatem offendit reverentiam debitam Deo per blasphemiam mentalem, vel externam, atque adeo peccat non solum contra fidem, sed etiam contra religionem, contra quam non semper peccat, qui solum negat revelationem actualem, sed solum contra fidem : quatenus vero opponuntur fidei, non differunt specie, sed penes majorem, et minorem gravitatem intra eamdem speciem. Quare cum proportione idem dicendum de errante contra Ecclesiæ auctoritatem : nam licet qui eam negat, magis Ecclesiam offendat, quam qui eam concedens negat culpabiliter aliquid esse ab Ecclesia propositum, hæc tamen duo peccata non differunt specie in ratione infidelitatis ; sed si differunt, id erit sub alia ratione peculiaris contemptus, et irreverentiæ in Ecclesiam.

Unde addidi, exemplum illud non esse 180
ad rem nostram, imo retorqueri potest, quia si negatio veracitatis Dei differt specie in genere infidelitatis a negatione solius revelationis, ita dici deberet peccatum negantis auctoritatem Ecclesiæ differre specie a peccato negantis solam definitionem, seu propositionem factam ab Ecclesia, quia hic secundus non negat auctoritatem infallibilem Ecclesiæ in proponendo. Tunc autem possumus reducere nostram quæstionem ad peccata duorum, quorum uterque credat et confiteatur auctoritatem Ecclesiæ in proponendo, unus tamen scienter neget talem articulum propositum esse ab Ecclesia ; *scienter*, inquam, hoc est non credendo simul esse propositum, id enim esset impossibile simul cum dissensu, sed habendo motiva talia ad credendum esse propositum, ut non nisi imprudenter id possit negare : alter vero idem neget, sed ex ignorantia culpabili, non attendendo ad motiva, quæ invenire facile posset, ut fieret ei proxime credibilis propositio facta ab Ecclesia. Comparemus ergo utriusque peccatum. Primus in omnium sententia est hæreticus, quia pertinaciter negat articulum propositum ab Ecclesia, et cujus Ecclesiæ propositio est ei evidenter credibilis, quod sufficit ad pertinaciam, et hæresim, ut supra vidimus, cum nihil ignoret ex iis, quæ requiruntur, ut acceptet Ecclesiæ propositionem. Secundus autem non est hæreticus in sententia Hurtadi et nostra, quia propositionem Ecclesiæ ob ignorantiam rejicit, et tamen neuter negat auctoritatem Ecclesiæ, sed uterque negat Ecclesiæ propositionem : ergo peccatum hæretici non differt semper a peccato errantis ex ignorantia, ob negatam

vel non negatam auctoritatem Ecclesiæ. Quod idem argumentum fieri potest in exemplo adducto ab Hurtado, et ideo dixi posse retorqueri : nam licet peccatum negantis veracitatem Dei differret specie in ratione infidelitatis a peccato negantis solam revelationem, comparatio tamen fieri posset inter peccata duorum, quorum neuter neget veracitatem Dei, sed solam revelationem, alter tamen cum ignorantia culpabili, alter sine illa, quorum primus non perderet habitum fidei infusæ, quem tamen perderet secundus, et per consequens solum secundum peccatum esset infidelitas propria dicta, quæ differentia non posset tunc provenire ex diverso objecto negato, cum neuter negaret veracitatem Dei, sed uterque negaret revelationem solam. Sicut ergo differentia tunc infidelitatis a non infidelitate non esset ex objecto negato, sed ex eodem objecto magis, vel minus cognito ; ita differentia hæretici a non hæretico non debet desumi semper ex objecto negato, sed ex diverso modo quo objectum cognoscitur, qui modus sufficit ad gravitatem majorem et talem, quæ tribuat denominationem hæretici.

181 Confirmari potest solutio nostra exemplo vulgari, et morali homicidii voluntarii, quod non differt specie ab homicidio casuali, quando saltem homicidium casuale non fit ex ignorantia culpabili, sed sine ignorantia : et tamen in jure habent diversos effectus penes majorem reservationem, et indispensabilitatem unius, quam alterius irregularitatis, quia licet homicidium voluntarium solum differat numero, et addat majorem gravitatem intra eamdem speciem : voluerunt tamen ecclesiasticæ leges ejusmodi graviorem pœnam imponere soli homicidio habenti talem circumstantiam individualem aggravantem. Sic ergo Ecclesia noluit suis pœnis punire omnem recessum a fide, nec aliquam speciem determinatam peccati contra fidem, sed tunc solum, quando ob carentiam ignorantiæ habet talem circumstantiam aggravantem intra eamdem speciem. Hoc autem peccatum recessus scienter a fide, et ab Ecclesia appellatum fuit nomine *hæresis formalis*, quod non est nomen speciei, sed individuorum habentium talem circumstantiam aggravantem : sicut nomen *homicidii voluntarii*, non est nomen totius speciei peccati, sed individuorum habentium talem circumstantiam aggravantem intra eamdem speciem. Fatemur ergo voluntarium directum, et indirectum non refundere differentiam specificam moralem in peccata, sicuti nec scientiam et ignorantiam culpabilem ; ex hoc tamen non sequitur, quod peccata contra fidem ex ignorantia debeant habere eosdem effectus, nec idem nomen commune cum peccatis aliis ejusdem speciei habentibus aliam circumstantiam peculiarem aggravantem.

Tertio principaliter objiciunt, quia er- 182
rans ex ignorantia vincibili peccat gra- Objectio 3
viter contra fidem, ergo peccato infidelitatis ; non pertinet autem peccatum illud ad Paganismum, vel Judaismum, cum adhuc retineatur confessio Christi, et religionis Christianæ ; ergo pertinet ad hæresim ; non enim sunt aliæ infidelitatis species. Respondeo concesso antecedenti, negando primam consequentiam. Est quidam peccatum illud contra fidem, non est tamen propria infidelitas, et ideo non excludit habitum fidei, ut diximus loco citato. Non ergo mirum, quod error ex ignorantia culpabili non sit paganismus, judaismus, vel hæresis, cum non sit propria infidelitas, quæ sola dividitur in illas tres infidelitatis species. Aliqui dicunt, illud peccatum pertinere reductive, et incomplete ad hæresim, contra quos invehitur Dorca ubi supra num. 16, quia peccatum illud est completum in se, cum sit mortale et gravissimum ; debet ergo esse complete et directe in aliqua specie, et sub aliquo genere. Hæc tamen erit quæstio de vocibus : nam reipsa fatemur peccatum illud esse individuum completum alicujus speciei, quæ species appellari posset peccatum contra fidem catho-

licam, vel, si velis, contra fidem, et auctoritatem Ecclesiæ retenta professione Christianæ religionis : sub qua specie sunt peccata scienter commissa, quæ appellantur hæreses, et ignoranter commissa, quæ non appellantur hæreses, licet non differant specie ab hæresi, ut dictum est. Quando autem dicitur pertinere reductive ad hæresim, non est sensus quod non sint directe, et proprie sub aliqua specie nec etiam quod spectent ad illam seriem peculiarem individuorum, quæ appellantur hæreses ; sed solum significatur ; qnod pertineant ad illam speciem, sub qua continentur hæreses, licet non habeant idem nomen, nec eamdem gravitatem aut eosdem effectus morales. Quia tamen non habemus nomen incomplexum ad nominandam speciem illam communem hæresi, et peccato ex ignorantia, sicut habemus nomine incomplexa ad significandum infidelitatem, et tres species infidelitatis, ideo ut dignoscantur peccata ex ignorantia inter se, reducimus illa tria nomina vulgaria, cum quibus habent majorem affinitatem ; ita ut negans per ignorantiam unum Deum dicatur pertinere reductive ad Paganismum : negans ex ignorantia Christum, reduci ad Judaismum, et negans aliquid aliud retento Christo reduci ad hæresim, hoc est peccare peccato simili, quoad speciem cum hæresi, licet non peccato hæresis, sicut illi alii habent peccatum simile, quoad speciem cum Paganismo, vel Judaismo, licet non sit Judaismus, vel paganismus.

Dices, peccatum mortale, etiamsi non semper sit directe contra charitatem, semper tamen expellit habitum charitatis et opponitur charitati, atque adeo peccata etiam mortalia ex ignorantia culpabili id habent ; ergo peccata etiam contra fidem commissa ex ignorantia culpabili habebunt oppositionem cum fide, atque adeo erunt propria peccata infidelitatis et per consequens poterunt aliquando esse hæreses propriæ. P. Suarez dicta sect. III, num. 25, respondet esse discrimen, quia peccata mortalia expellunt charitatem demeritorie, quare licet non omnia sint illi formaliter contraria ; omnia illam expellunt : fides autem non expellitur per omnia peccata mortalia contra fidem, sed per illud quod illi formaliter opponitur, et quod ejus formale objectum evertit, qualis non est error per ignorantiam culpabilem admissus.

Hæc tamen responsio difficilis est, omne enim peccatum mortale actuale videtur habere ex objecto suo repugnantiam formalem cum objecto formali charitatis, nec posse simul stare cum actu dilectionis Dei super omnia, ut cum S. Thoma, et aliis theologis, late probavi disp. V *de Incarnat.* sect. v, num. 84, et sequentibus, quod de omni prorsus peccato mortali intelligunt, adeo ut Luisius Turrianus opusc. VI, *de Gratia* disp. VII, num. 5, dicat, neminem unquam concessisse, posse etiam de potentia Dei absoluta, esse simul actum dilectionis Dei super omnia cum quolibet peccato mortali actuali. Imo idem P. Suareza libi sæpe supponit, repugnantiam peccati mortalis cum charitate oriri ex oppositione penes objectum formale, ut constat ex locis ejusdem, quæ attuli in dicto loco num. 74. Debemus ergo in peccato mortali etiam ex ignorantia culpabili commisso, agnoscere repugnantiam ex objecto cum objecto formali charitatis, ratione cujus unus actus non potest esse cum alio, quæ repugnantia non inveniatur inter errorem contra fidem ex ignorantia culpabili, cum actu fidei divinæ. 184

Potest autem hæc differentia explicari ex ipsa natura peccati mortalis, quo, ut theologi fatentur, creatura constituitur ultimus finis, quatenus Deus creaturæ postponitur, ad quod necesse est, quod appareat oppositio peccati cum Deo, vel ejus lege, et ideo non potest esse peccatum illud cum dilectione Dei, qua Deus amatur super omnia, et præfertur aliis omnibus : esset enim contradictio præferre, et postponere simul Deum objecto creato, quod per peccatum Deo præfertur 185

quæ repugnantia invenitur etiam in peccato mortali per ignorantiam commisso, cum ipsa saltem ignorantia, et omissio diligentiæ debitæ cognoscatur prohibita, et opposita Deo et ejus legi. Hæc autem repugnantia non invenitur inter errorem ex ignorantia culpabili, et actum fide divihæ : qui actus solum dicit : *credo firmissime quidquid Deus revelat, et Ecclesia proponit :* cui non contradicit errans ex ignorantia culpabili, nam solum dicit : *nolo scire quid Deus revelaverit vel quid Ecclesia proponat*; promptus tamen ad firmissime utrumque credendum licet non ad investigandum : in qua omissione licet peccet contra fidei obligationem, quæ obligat etiam ad investigandum et audiendum Deum et Ecclesiam, ne illis dissentiat etiam materialiter; non tamen contradicit objecto per fidem credito, nec voluntati credendi firmissime Deo, nec illi unquam dissentiendi. Sicut pater amans filium plus quam voluptatem capiendi feram, non contradicit sibi, nec huic voluntati, quando occidit filium, quem per ignorantiam culpabilem putavit esse feram. Nam licet in hoc ipso peccaverit contra obligationem, qua ex pietate erga filium debebat investigare, an esse filius; adhuc perseverat amor ille, quo vitam filii præfebat voluptati capiendi feram, et ideo occisio filii est illi involuntaria, quia est contra voluntatem illam adhuc moraliter perseverantem, et non revocatam per voluntatem non adhibendi debitam diligentiam. Sic etiam in eo, qui per ignorantiam culpabilem errat contra fidem et Ecclesiam, dissensus est illi involuntarius quia est contra voluntatem absolutam non dissentiendi Ecclesiæ, voluntas adhuc moraliter perseverat, nec revocatur per voluntatem illius dissensus, vel non adhibendi debitam diligentiam, alioquin si revocaretur, non fuisset dissensus ille involuntarius, cum tamen omnes cum S. Thoma in 1, 2, concedant, omnem ignorantiam etiam culpabilem causare involuntarium.

Urgebis, quia non potest esse actus fi- 186
dei divinæ, nisi ex voluntate universali subjiciendi intellectum fidei ut diximus disp. XVII, sect. v, ob cujus voluntatis defectum diximus ibi non posse esse in hæretico actum fidei divinæ, etiam circa alios fidei articulos, quos credit : voluntas autem universalis videtur extendi ad vitanda omnia peccata gravia contra fidem : ergo cum peccato gravi contra fidem etiam ex ignorantia culpabili non potest manere voluntas requisita ad fidem divinam. Ad hoc tamen argumentum respondi dicta sect. v, errorem ex ignorantia culpabili, non repugnare cum voluntate illa universali, subjiciendi intellectum auctoritati Dei, et Ecclesiæ. Quia potest aliquis velle servare castitatem, et tamen non velle vitare omnia pericula amittendæ castitatis ; sic enim chirurgus aliquando licite se exponit tali periculo, licet habeat voluntatem castitatis : non ergo opponuntur ex objecto illæ duæ voluntates, alioquin in nullo casu possent licite, vel illicite coexistere. Sic ergo potest stare voluntas subjiciendi intellectum fidei et Ecclesiæ, cum negligentia etiam culpabili in investiganda revelatione Dei, vel doctrina Ecclesiæ, quæ solum vult periculum infidelitatis, vel hæresis materialis, atque ideo solum opponitur voluntati fugiendi periculum etiam infidelitatis materialis, non vero voluntati subjiciendi intellectum Dei revelationi, et ecclesiasticæ doctrinæ.

Quarto objiciunt, quia ad alias duas 187
species infidelitatis, nempe judaismum, Objecti
et paganismum sufficit errare ex ignorantia culpabili, ergo id etiam sufficiet, ut aliquis fiat hæreticus. Respondet Suarez dicta sect. III, num. 25, infidelitatem privativam etiam per ignorantiam culpabilem, esse posse sine pertinacia, per carentiam totius fidei, quia id totum pertinet ad peccatum omissionis : at vero infidelitatem contrariam, qualis est hæresis, non posse esse sine aliqua fidei notitia, saltem per sufficientem ejus pro-

positionem : quæ doctrina, cum eam ad argumenti formam non applicuerit, videtur adhuc rem hanc obscuram relinquere. Clarius ergo dicere possumus, in omnibus illis tribus speciebus, quoad rem ipsam eamdem esse rationem : nulla enim ex illis est species propria infidelitatis cum solo peccato ex ignorantia, quia per nullam ex illis expelleretur habitus fidei antea infusus, si error esset solum ex ignorantia culpabili, et fides non esset sufficienter proposita. Unde si infans baptizatus nutriatur postea apud paganos, vel Judæos, et eorum doctrinam sectetur, non erit proprie infidelis, nec amittet habitum fidei infusæ, donec fidem sibi sufficienter propositam respuat, quod idem est de infante baptizato, et apud hæreticos nutrito. Est tamen duplex differentia de nomine inter hæreticum; et Judæum, vel paganum. Prima est quod ille, qui non est baptizatus, si fidem sibi sufficienter propositam respuat, non solum dicitur et est infidelis, sed etiam dicitur et est Judæus, vel paganus, cum habeat jam propriam infidelitatem pertinentem ad illas species. Et vero, qui cum hæreticis sentit, et fidem Ecclesiæ sibi sufficienter propositam respuit, si nondum est baptizatus, licet late loquendo vocetur hæreticus, non tamen stricte, et in sensu ecclesiastico, quo hæretici dicuntur punibiles ab Ecclesia, et qui ob baptismum susceptum legibus Ecclesiæ, et correctioni subjacent : quare dicetur ille hæreticus coram Deo, et habebit malitiam illius infidelitatis, non tamen coram Ecclesia, et in ordine ad ejus leges, ut diximus supra sect. IV. Altera differentia etiam de nomine est, quod nomina *Judæi* et *Pagani* facilius extenduntur ad eos etiam, qui non sunt proprie, et in rigore infideles, quam nomen *hæretici* : nam Judæi etiam dicebantur fideles ante legem Christi promulgatam, et nunc etiam infans baptizatus, et apud Judæos nutritus, eorumque religionem sectans, dicetur esse in judaismo, etiamsi nondum Christianæ fidei notitiam habuerit, nec contra eam peccaverit, etiam ex ignorantia culpabili. Eodemque modo si apud Gentiles enutritus esset, eorumque ritus teneret, diceretur esse paganus, licet nondum fidem infusam per propriam infidelitatem perdidissnt : non tamen ita diceretur hæreticus si contra fidem catholicam uondum peccasset. Quæ modi loquendi diversitas fundari potuit in eo, quod nomina *Judæi*, vel *Gentilis*, ex modo significandi non videntur dicere ordinem ad Ecclesiam a qua discedunt, sed solum ad objectum, quod profitentur, vel negant, nempe *Judæus*, ad Christum negatum, et legem veterem creditam : *Gentilis* vero, ad falsum Deum receptum, et veram Deum negatum, e ideo in latiori significatione præscindere possunt a propria infidelitate, sive intercedat culpa ignorantiæ vincibilis contra fidem, sive nulla gravis culpa intercedat. At vero nomen *hæretici*, ex proprio suo modo significandi videtur dicere ordinem ad Ecclesiam, ejusque fidem relictam, aut rejectam, et contra distinguit a Catholico, ita ut nec hæreticus sit catholicus, nec catholicus sit hæreticus. Ille ergo, sive sit, sive non sit baptizatus, quoad omnia sentit cum ecclesia catholica Christi, et per ignorantiam culpabilem vel inculpabilem dissentit in aliquo, non est hæreticus, quia vere adhuc est catholicus, cum habeat voluntatem sentiendi in omnibus cum Ecctesia catholica, et amplectatur in communi totam ejus doctrinam. Tunc autem incipit esse hæreticus, quando Ecclesiæ resistit, et ab ejus doctrina se separat; hæreticus, inquam, in foro externo, si sit baptizatus, et in foro interno, si baptizatus non sit : quia jam tunc incipit non esse catholicus, nec sentire in omnibus cum ecclesia catholica. Judæi autem, et pagani errantes per ignorantiam culpabilem appellantur Judæi, vel pagani, quantumlibet non sint adhuc proprie infideles, sed tamen tunc non sunt catholici, cum nec explicite, nec implicite

sentiant cum vera ecclesia catholica, quæ hodie est sola ecclesia Christiana. Ad objectionem ergo dicimus, Judæos, et paganos errantes ex sola ignorantia culpabili non esse proprie infideles, atque adeo non esse Judæos, et paganos, prout Judaismus et paganismus sunt species infidelitatis : esse tamen Judæos, et paganos in alia significatione latiori : quatenus dicuntur tales, qui extra catholicam ecclesiam, et fidem positi, negant Christum, et verum Deum : negamus vero esse hæreticos, qui fidem catholicæ ecclesiæ profitentur, dum infideles non sunt, quia nomen hæretici, non solum dicit ordinem ad objectum negatum, sed etiam ad separationem ab ecclesia talem, ut aliquis desinat esse proprie catholicus.

189 Objectio v. Quinto objicitur pro secunda sententia, quia ignorantia saltem ita crassa, ut facillime superari potuerit, æquiparatur scientiæ ; sicut ergo scienter errans est hæreticus, ita erit errans ex ignorantia adeo crassa. Respondeo, quando pœna aliqua imponitur facienti scienter, vel ex dolo, aut præsumenti, etc. ignorantiam crassam excusare, nec reputari pro scientia, ut cum aliis docet Thomas Sanchez lib. IX *de Matrimonio* disp. XXXII, num. 36 et sequentibus, quando saltem non esset affectata, vel cum ingenti temeritate, quæ dolo æquipararetur. Merito itaque Suarez, dicta sect. III, num. 17, dicit, distinctionem illam ignorantiæ magis, vel minus crassæ, non esse utilem in hoc puncto : tum quia utraque admittit secum voluntatem sentiendi in omnibus cum Ecclesia, et ei non dissentiendi, quæ voluntas non stat cum hæresi : tum etiam quia in praxi non posset moraliter assignari gradus ille negligentiæ sufficiens vel non sufficiens ad hæresim incurrendam.

190 Objectio vi. Hinc tamen objicitur sexto pro tertia sententia, quia ignorantia saltem affectata, sufficiet ad hæresim ; nam hæc non minuit, sed aggravat culpam : si ergo error scienter admissus reddit hæreticum, magis id faciet cum ignorantia affectata, quæ culpam graviorem reddit. Respondetur, quandiu errans eo est animo affectus, ut si sciret Ecclesiæ mentem, eam amplecteretur, ignorantiam etiam affectatam non aggravare, sed minuere culpam, cum retineatur adhuc affectus reverentiæ erga Ecclesiam, et animus ejus doctrinam non deserendi, et quod plus est, adhuc possit stare actus, quo credantur firmissime omnia, quæ Ecclesia proposuerit. Quamvis ergo ignorantia sit voluntaria, et volita, dissensus tamen ab Ecclesiæ doctrina est minus voluntarius, quam si scienter fieret, et ideo non attingit pertinaciam ad hæresim requisitam.

191 Objectio vii. Septimo objicit Sanchez pro quarta sententia, quia ea excusatio locum non habet, quando ignorantia affectatur ad finem liberius errandi, quia tunc recessus ab Ecclesia est magis voluntarius, et reperitur pertinacia, et nolle illi subjicit. Item quando affectatur ex falsa opinione contra Ecclesiam, quia parvi momenti putatur, quod Ecclesia aliquid proponat. In hoc tamen potest esse aliqua æquivocatio, et fieri quæstio de vocibus. Nam imprimis, si omissio diligentiæ debitæ ad explorandam Ecclesiæ mentem procedit ex contemptu Ecclesiæ, et ex falsa opinione de defectu infallibilitatis, quam Ecclesia habet in iis, quæ proponit, fatemur omnino illum esse hæreticum, quia non solum errat circa articulum, quem ignorat ab Ecclesia proponi, sed etiam circa auctoritatem Ecclesiæ, quam pertinaciter negat. Quando vero ignorantia affectatur ad finem liberius errandi, distinguendum est. Potest enim id dupliciter intendi. Primo, quia eo animo est, ut etiamsi constaret de mente Ecclesiæ, nollet a sua opinione dimoveri : ut tamen vitet remorsum, et majorem difficultatem, quam tunc sentiret, vult ignorare Ecclesiæ sensum, ut facilius et liberius erret. Et eo casu concedimus, eam ignorantiam non excusare ab hæresi, cum in ea dispositione animi non possit haberi voluntas debita subjiciendi omnino intellectum Ec-

clesiæ proponenti. Atque idem dicendum videtur, si ignorantia affectetur, ut peccatum levius fiat, et aliquam habeat excusationem ignorantiæ : nam tunc etiam supponi videtur animus non acquiescendi Ecclesiæ, etiamsi de ejus sensu constaret. Secundo tamen potest id fieri ad liberius peccandum, quia si de Ecclesiæ sensu constaret, non auderes illi te opponere, et ideo ignorare vis, ut sine obstaculo audeas propriæ opinioni adhærere. Et in hoc casu dicimus non excusare eam ignorantiam affectatam a peccato gravissimo, excusare tamen a pertinacia et hæresi : jam enim te ostendis paratum ad credendum si de Ecclesiæ sensu sufficienter constiterit, licet cupias et procures ne constet.

192 Quod confirmari potest, quia potest contingere, quod articulus, quem ignoras ignorantia affectata an sit ab Ecclesia propositus, non sit revera propositus nec verus, et tamen tu ex affectu ad objectum contrarium, cui adhæres, nolis scire an sit ab Ecclesia propositus, ut liberius possis ei assentiri, et ne auctoritate Ecclesiæ cogaris ad recedendum a tua opinione. Tunc certe non apparet quo modo, aut cur sis hæreticus, cum nihil prorsus contra Ecclesiam sentias, et suppono te non esse in ea dispositione, ut velis ab Ecclesia dissentire. Si autem tunc non es hæreticus, nec etiam esses, licet articulus negatus fuisset vere ab Ecclesia propositus : nam voluntas tua æqualiter se habet in utroque casu, et pertinacia non potest esse sine nova culpa ex parte voluntatis, quæ non sit in eo, qui non est pertinax. In neutro ergo casu dici debes hæreticus quamdiu ex parte voluntatis manet propositum acquiescendi Ecclesiæ, si de ejus sensu sufficienter constiterit.

93 Petes, quid si nec habebas animum positivum acquiescendi, nec etiam dissentiendi, si constaret de consensu Ecclesiæ; et tamen ne in eas angustias incideres, voluisti ignorare sensum Ecclesiæ, debesne tunc censeri hæreticus, propter errorem cum tali ignorantia affectata, habitum ? Respondeo, si antea jam auctoritatem Ecclesiæ agnoveras et recognoveras, censeris habitualiter in eadem voluntate perseverare, quamdiu eam non revocas. Non est autem revocare, velle fugere occasiones et pericula revocandi : sicut non revocas fidem datam amico faciendi quidquid tibi injunxerit, quando postea ex industria eum fugis, ne petat aliquid tibi ingratum et molestum. Sic in nostro casu non revocat voluntatem assentiendi Ecclesiæ, qui fugit, ne Ecclesia proponat aliquid, cui fortasse periculum sit ne dissentiat, quia adhuc non est posita voluntas contraria, imo cum illa ignorantiæ affectione stare potest actualis renovatio prioris voluntatis ut dictum est.

Objiciunt ultimo, quia ex nostra sententia sequeretur, vix ullos esse proprie hæreticos : nam fere omnes, qui hæretici nunc dicuntur et apud hæreticos degunt, non aliter errant, quam per ignorantiam vel crassam, vel etiam affectatam, qua nolunt notas fidei catholicæ investigare. Resp. hoc argumentum non solum probare de ignorantia affectata, quod non excuset ab hæresi, sed magis probare de ignorantia vincibili, quæcumque illa sit : pauci enim sunt apud hæreticos, qui errent ex ignorantia affectata, sed si errant ex ignorantia culpabili, illa quidem non est affectata, sed vincibilis, crassissima, vel crassa. Fateor itaque plures reperiri apud hæreticos, qui vere et proprie hæretici non sunt, quales sunt multi rustici, et pueri apud hæreticos enutriti, quibus auctoritas catholicæ ecclesiæ numquam fuit sufficienter proposita, et ex illis non pauci excusantur, non solum ab hæresi, sed etiam a peccato gravi contra fidem, propter ignorantiam invincibilem. Alii sunt, qui non excusantur a peccato gravi contra fidem, quia ignorantia in ipsis est culpabilis, excusantur tamen ab hæresi propria propter ignorantiam. Sunt etiam aliqui pauci, in quibus ignorantia est affectata, et horum quidem aliqui excusantur ab hæresi propria in hac sententia excusante etiam errantes ex ignorantia

194 Object. ult.

affectata. Plurimi tamen sunt, qui nullo modo ab hæresi excusantur, quibus nimirum ecclesiæ catholicæ auctoritas sufficienter proposita est, ut eam sequantur : habet enim pro se tot, et talia motiva catholica ecclesia, ut ejus notitia sese ingerat etiam nolentibus. Quod experientia ipsa, et ipsimet hæretici volentes, nolentes, testantur, dum fatentur in hac vita meliorem esse religionem suam, in morte nostram : quare in eo articulo facile eam amplectuntur reipsa comprobantes id quod verissimum est, se non veritatis studio, sed terreno affectu duci ad hæresim amplectendam, nimirum vel carnis illecebris, et vitæ licentia, vel divitiarum, dignitatisque mundanæ affectu, vel etiam aliquando ne propriæ existimationi, quam apud homines comparasse sibi videntur, præjudicent profitentes palam se turpiter errasse, et turpius alios in errorem traxisse. Difficile enim superbi errores proprios fatentur, et manus dant in bello intellectuali, quamdiu prætextu aliquo sustinere possunt propriam opinionem etiam contra veritatem sibi notam denique ii etiam, qui ignorantiam habent culpabilem, vel affectatam, vel non affectatam, sæpe non excusantur ab hæresi, quia ea sunt dispositione et affectu ut ecclesiæ catholicæ auctoritati sibi sufficienter propositæ resisterent, cum quo affectu esse non potest affectus catholicus, non dissentiendi Ecclesiæ sufficienter propositæ, et proponenti.

195 Ignorantia culpabilis in foro externo, non semper excusat a præsumptione hæresis.

Unde advertendum est primo in fore externo ignorantiam culpabilem, non semper excusare a præsumptione hæresis etiamsi dicat se ex ignorantia errasse, ut observant Castropal. dicto tract. IV, disp. III, punct. 2, num. 5, Menochius, Farinacius, Penna, Simancas, Albertinus, et alii, quos afferunt, et sequuntur Castropal. ibi, et Diana IV, part. tract. VII, *de Pœnis delictorum etc.* resolut. 36 § *Notandum est tamen.* Dixi, non semper excusare ; quia aliquando etiam in foro externo proderit excusatio illa ad minuendam, et impediendam pœnsm, ut advertunt prædicti doctores, quod totum pendet ex circumstantiis personæ, loci, dogmatis negati, et aliis, quæ prudenter considerandæ sunt.

Quando locum habeat hæc doctrina.

Adverte secundo hanc doctrinam, quod ignorantia impediat pertinaciam ad hæresim requisitam, locum habere saltem in foro interno in omni materia fidei, etiamsi sit ex præcipuis articulis, ut notavit Suarez dicta sect. III, nu. 19. contra aliquos, qui articulos fidei excipiunt, circa quos ignorantia non excusat hæresim qui tamen intelligendi sunt loqui quoad forum externum, in quo vix unquam admitteretur illa excusatio ut diximus, in foro autem interno rarius continget, non tamen negandum est, posse aliquando contingere.

196 An si ignorantia sit circa ipsam Ecclesiæ auctoritatem quam aliquis ex industria vult ignorare, excuset etiam, etc.

Supersunt aliquæ difficultates. Prima esse potest circa proxime dicta, an si ignorantia sit circa ipsam Ecclesiæ auctoritatem quam aliquis ex industria vult ignorare, ut suos errores retineat, excuset etiam, nec ille sit proprie hæreticus. Ratio dubitandi est, quia si ita errat circa ipsam auctoritatem ecclesiæ catholicæ, non videtur posse esse catholicus, nec habere actum, quo universaliter velit omnia credere, quæ ecclesia catholica proponit, et credit, cum ipsius ecclesiæ catholicæ auctoritatem infallibilem in proponendo neget : ergo ille error non est talis, cum quo possit adhuc stare voluntas credendi in universum cum Ecclesia, ratione cujus in compossibilitatis, dicebamus ignorantiam etiam affectatam non constituere hæreticum proprie, et in rigore. Quam rationem approbare videntur auctores citati pro nostra sententia : nam Suarez dicta sect. III, num. 10, ideo probat errantem ex ignorantia culpabili non esse hæreticum, quia, « quamdiu perseverat voluntas in proposito subjiciendi judicium suum judicio Ecclesiæ, non potest homo errare pertinaciter, nec esse hæreticus : « et nu. 18, idem eodem argumento probat de ignorantia affectata. Clarus Hurtado dicta disp. LXXXII, § 50, cum ea limitatione videtur conclusionem

statuere his verbis : « nulla ignorantia antecedenti quantumvis crassa, et affectata constitui hæreticum eum, qui errat in materia fidei, dum paratus sit ad consentiendum Ecclesiæ, cum cognoverit, quid ipsa sentiat. »

197 Existimo tamen, magis consequenter ad doctrinam traditam, et magis etiam juxta mentem auctorum hujus sententiæ, dicendum esse, intelligi etiam de ignorantia circa ipsam auctoritatem Ecclesiæ, sive ea sic crassa, sive etiam affectata ; ita ut quamdiu non proponitur sufficienter auctoritas Ecclesiæ, et quod habeat infallibilitatem in proponendo, qui negat hanc Ecclesiæ auctoritatem, vel idcirco negat aliquid aliud, quod videt ab Ecclesia proponi, nondum sit hæreticus durante ea ignorantia. Quod videtur Suarez dicta sect. III omnino supponere : nam n. 19 excusationem illam ab hæresi ex qualibet ignorantia dicit habere locum universaliter in qualibet fidei materia, et in quolibet articulo, in qua universitate includi debet articulus etiam de infallibili Ecclesiæ auctoritate, alioquin debuisset hic excipi ab illa regula universali. Clarius id docuit nu. 14, ubi dixit, non requiri quidem ad pertinaciam, quod aliquis credat hanc esse veram Ecclesiam proponentem, et habere auctoritatem ad proponendum, quia hæretici de facto id non credunt ; requiri tamen, quod hæc auctoritas Ecclesiæ, licet non credatur, proponatur tamen sufficienter ut possit et debeat credi. Et in hoc sensu explicat quod dixerat nu. 12 ad pertinaciam hæreticam requiri ex parte intellectus, « cognitionem, vel notitiam sufficientem auctoritatis Ecclesiæ, et quod doceat, seu proponat veritatem illam, contra quam aliquis errat. » Quam notitiam requisitam de auctoritate Ecclesiæ explicat postea dicto num. 14 esse illam, « per quam ita proponitur Ecclesiæ auctoritas, ut obliget hominem ad credendum, et ipsam esse veram Ecclesiam, et veram etiam doctrinam, quæ ex cathedra docetur. » In quo æquiparat etiam notitiam ipsius definitionis actualis, quam dicit pariter requiri talem, ut possit et debet credi, et acceptari definitio facta ab Ecclesia ; unde æque negat pertinaciam, quando est ignorantia de auctoritate Ecclesiæ, ac quando est ignorantia de Ecclesiæ definitione.

Ratio etiam ex dictis, et ex mente eo- 198
rum auctorum videtur clara ; quia ille, qui habet ignorantiam circa definitionem, et propositionem Ecclesiæ, ideo non est adhuc pertinax, nec hæreticus, quia potest adhuc habere voluntatem firmiter credendi quidquid Ecclesia proposuerit : similiter autem, qui ignorat Ecclesiæ auctoritatem, potest adhuc habere voluntatem captivandi intellectum in obsequium fidei divinæ, et firmiter credendi quidquid sufficienter propositum fuerit, ut revelatum a Deo : ergo nec iste erit infidelis : nam sicut non est hæreticus, qui acceptat omnia, quæ Ecclesia sufficienter proposuerit, ita non erit infidelis, qui habet propositum firmiter credendi, quidquid fides proposuerit, seu quidquid sufficienter proponetur ut revelatum a Deo : neque enim fides perditur, nisi per recessum ab objecto formali fidei, quod est veracitas et testificatio Dei, ut arguit idem Suarez ubi sup. nu. 10. Si autem ille non est infidelis, neque etiam esse potest hæreticus : cui enim non convenit genus, non potest convenire ratio aliqua specifica sub eodem genere contenta. Sive ergo Ecclesiæ propositionem ignoret, sive ejus auctoritatem, potest non esse infidelis, atque adeo nec hæreticus, si habere possit simul voluntatem credendi omnia, quæ sub motivo divinæ revelationis sufficienter proposita fuerint.

Ad rationem ergo dubitandi respon- 199
deri potest, hunc eo casu posse adhuc esse catholicum, quia cum ignorantia de auctoritate et veritate Ecclesiæ, potest habere propositum et voluntatem credendi omnia, quæ proponet aliqua vera Ecclesia, quoties sufficienter proposita fuerit infallibilis auctoritas illius Ecclesiæ ; in qua voluntate includitur implicite volun-

tas credendi omnia, quæ hæc nostra Ecclesia proposuerit, posita notitia sufficienti de auctoritate hujus Ecclesiæ, quod sufficiens videtur formaliter loquendo ad sentiendum saltem in communi cum Ecclesia catholica, quamvis materialiter propter ignorantiam ab ea in rebus creditis dissentiat.

200 Dices, ponamus, quod homo ille erret putans non esse credendum nulli Ecclesiæ proponenti, sed soli spiritui interno, prout de facto aliqui hæretici docent, et simul habeat ignorantiam culpabilem de auctoritate ecclesiæ catholicæ, imo et ullius ecclesiæ possibilis : hic non videtur esse ullo modo catholicus, cum neque actu universali paratus sit ad acceptandam ullam propositionem alicujus ecclesiæ ; ergo ignorantia illa culpabilis circa auctoritatem omnis ecclesiæ possibilis sufficeret ad constituendum hæreticum. Respond. in casu proposito involvi non modicam repugnantiam, quomodo enim potest homo penitus non insanus credere, loquendo saltem de possibili, quod Deus possit immediate per seipsum hominibus loqui, et non possit etiam loqui per alios ministros, qui ejus mandata proponant, atque adeo per Ecclesiæ ministros, quos possit ad id muneris deputare ? Constat namque, omnes, qui per seipsos loqui possunt, posse etiam per alios loqui, et mentem suam per internuntios, aut legatos exponere. Repugnat ergo, quod aliquis velit Deo credere, et implicitæ saltem eum non velle eo credere, per Ecclesiæ ministros loquenti, si sufficienter constet, eos ad proponenda Dei verba legitimam auctoritatem habere.

201 Demus tamen per possibile, vel impossibile hypothesim illam, quod putaret aliquis Deum non posse per alios loqui, et ideo non haberet voluntatem etiam universalem credendi Ecclesiæ, distinguere oportet : nam vel ille homo haberet voluntatem firmam non credendi unquam Ecclesiæ, etiamsi sufficienter proponeretur ejus auctoritas infallibilis in proponendo verbo Dei. Et tunc homo ille esset proprie infidelis, non quia per ignorantiam culpabilem erraret credendo Ecclesiam non habere auctoritatem, sed propter voluntatem illam efficacem non credendi Ecclesiæ, etiamsi ejus auctoritas sufficienter proponeretur. Quare non solum esset infidelis, sed etiam hæreticus, cum in ea esset dispositione positiva, ut non esset paratus ad recipiendam doctrinam Ecclesiæ etiam sufficienter propositam. Si autem homo non haberet eam voluntatem conditionatam non credendi Ecclesiæ, sed haberet voluntatem universalem credendi Deo, quoties ejus revelatio esset evidenter credibilis, etiamsi propter ignorantiam illam culpabilem crederet, Deum non posse unquam per Ecclesiam loqui, et ideo haberet voluntatem absolutam non credendi de facto Ecclesiæ, quia de facto nunquam Deus per illam loquetur, adhuc homo ille non esset proprie infidelis, atque adeo nec hæreticus. Catholicus autem non esset dicendus omnino absolute, posset tamen dici catholicus, quasi conditionate. Non quidem absolute omnino, quia haberet voluntatem omnino absolutam nunquam credendi Ecclesiæ ; conditionate vero posset dici catholicus, quia in voluntate illa efficaci credendi Deo omne revelatum, quoties sufficienter revelatio esset credibilis, contineretur implicite conditionalis voluntas credendi Ecclesiæ, si per possibile, vel impossibile constaret sufficienter, quod revelatio Dei per Ecclesiam proponeretur, quæ voluntas conditionata sufficeret ad impediendam pertinaciam contra Ecclesiam : nam cum illa voluntate conditionata, si efficax esset, ut suppono, non posset stare voluntas resistendi auctoritati Ecclesiæ sufficienter propositæ, in qua voluntate consistit pertinacia ad hæresim requisita.

Potest autem responsio hæc exemplo 202
declarari, et urgeri difficultas ad casum quo aliquis haberet ignorantiam culpabilem, non solum circa Ecclesiam possibilem, sed etiam circa locutionem omnem, aut revelationem possibilem, ex qua ig-

norantia erraret putans Deum nihil posse unquam hominibus revelare. Hic certe stante ea dispositione, nullum posset elicere actum fidei, cum nullam crederet Dei revelationem, nec etiam possibilem, posset tamen habere adhuc voluntatem conditionatam credendi Deo, si per possibile, vel impossibile Deus posset aliquid hominibus revelare, quæ voluntas et dispositio sufficeret, ut ille non esset proprie infidelis, licet peccaret contra fidem, ob illam ignorantiam culpabilem circa revelationem Dei. Esset autem fidelis, si haberet habitum fidei infusum forsitan in baptismo in infantia suscepto, quem habitum nondum perdidisset ob ignorantiam illam culpabilem : si vero non haberet habitum fidei infusum, ille quidem non esset fidelis positive, non tamen esset infidelis proprie, cum nondum abjecisset fidem scienter, sed solum ex ignorantia culpabili, et posset in illa dispositione habere voluntatem conditionatam, quantum est ex se præparatam ad credendum firmiter Deo, si possibilis esset aliqua Dei revelatio sufficienter proposita : quasi voluntatem si haberet, posset ratione illius dici jam fidelis, non absolute, sed quasi conditionate : sic ergo in casu nostro posset ratione illius voluntatis conditionatæ dici catholicus, saltem conditionate, quamdiu non haberet voluntatem contrariam conditionatam non credendi Ecclesiæ, etiamsi possibilis esset Doctrina Dei per Ecclesiam sufficienter proposita.

203 Ignorantia concomitans an impediat pertinaciam requisitam ad constituendum hæreticum.

Alia difficultas principalis esse potest de ignorantia concomitanti, an impediat pertinaciam requisitam ad constituendum hæreticum, v. g. aliquis aliunde animo pertinaci contemnit Ecclesiæ auctoritatem, atque ideo non dubium quin sit jam hæreticus internus, non tamen externus, quia hunc animum nunquam exterius manifestavit. Postea occurrit sermo de aliquo fidei dogmate, quod ipse ignorans ignorantia culpabili esse ab Ecclesia definitum, negat esse verum, idque exterius manifestat. Ignorantia definitionis Ecclesiæ potest tunc dici quasi concomitans, quia non fuit causa negandi : quamvis enim sciret esse ab Ecclesia definitum, negasset ex dispositione antecedenti nunquam retractata, sed habitualiter perseverante. Sed neque ea ignorantia fuit effectus pertinaciæ : non enim ignoravit tunc definitionem Ecclesiæ, quia antea habuerat animum resistendi Ecclesiæ. Dixi tamen, posse dici quasi concomitantem, quia in rigore non est concomitans, cum supponatur esse ignorantia culpabilis, et per consequens voluntaria, et volita, atque adeo consequens et sufficiens ad contrahendam culpam gravem contra fidem : dicitur tamen concomitans quatenus non est antecedens, et causa erroris contra Ecclesiam, et ideo dubitari potest, an eo casu detur pertinacia sufficiens ad propriam, et rigorosam hæresim formalem.

204 P. Coninch. dicto dub. VII n. 96 videtur negare, quia æquiparat exemplum illius, qui cum ignorantia invincibili occidit hominem quem putat esse feram, et libentius occidisset, si sciret esse suum inimicum, prout revera erat, quo casu non peccat peccato homicidii, quia voluntas illa habitualis nullo modo influit in eum actum, unde infert, idem dicendum de errante contra Ecclesiam cum illa dispositione habituali. Alii tamen videntur supponere eo casu contrahi peccatum hæresis : ita videtur supponere Sanchez dicto cap. VII nu. 29 et 31 ubi quoties adest dispositio illa habitualis non acceptandi definitionem contrariam Ecclesiæ, dicit contrahi hæresim, per errorem fidei contrarium, si dispositio illa habitualis fundatur in actu aliquo positivo elicito præterito. Plus aliquid, et difficilius dicere videtur Suarez dicta sect. III, n. 16 ubi postquam distinxit ignorantiam antecedentem, concomitantem, fatetur concomitantem non excusare, a pertinacia etiamsi involuntaria sit. « Si ignorantia, inquit, sit tantum concomitans errorem circa fidem, non ex-

cuset ab hæresi : quia tunc illa ignorantia talis est, ut secum admittat, imo requirat voluntatem non mutandi sententiam, etiamsi constet, Ecclesiam aliud docere : nam ab hac voluntate habet illa ignorantia quod sit concomitans, et consequenter non est causa errandi, nec excludit contumaciam ; quod adeo verum est, ut habeat locum etiamsi illa ignorantia sit involuntaria, quia etiamsi talis sit, non est causa errandi, nec excludit modum assentiendi pertinaciter contra Ecclesiæ auctoritatem. Unde a fortiori hoc verum est in qualibet alia ignorantia culpabili. » Eodem modo loquitur Hurtado dicta disp. LXXXII § 47 ubi postquam definivit ignorantiam concomitantem esse, quæ nec est causa, nec affectus rei, cum qua est ignorantia, subjungit hæc verba. « Concomitans ignorantia non excusat ab hæresi, sicut nec a peccato ullo ; res enim, quam concomitatur, fieret, tametsi ignorantia non esset. Qui ergo negat aliquod objectum fidei, ignorans comitanter illud ab Ecclesia proponi, est hæreticus, quia habet errorem quem etiam haberet, tametsi sciret oppositum ab Ecclesia censeri : ita ut error ille non sit compossibilis, cum animi præparatione ad correctionem per Ecclesiam, nec cum subjectione sedi Romanæ. » Idem videtur sentire Bonacina disp. II *de Censuris*, quæst. v punct. 1 num. 7.

205 In hoc puncto aliqua certa videntur, et extra controversiam. Primo enim certum est, si homo cum illa ignorantia concomitanti sive culpabili, sive inculpabili habeat actum positivum voluntatis, quo nollet suam sententiam relinquere, etiamsi de contrario Ecclesiæ sensu constaret, eum esse hæreticum saltem internum, cum habeat quantum est de se, voluntariam pertinaciam internam contra auctoritatem Ecclesiæ, et in hoc fortasse sensu de hæretico, et pertinaci interno, et in foro Dei, præscindendo a foro externo, locuti sunt aliqui ex auctoribus proxime citatis, qui non explicuerunt hæresim, vel pertinaciam in foro externo : imo Suarez non videtur posse nisi de foro interno intelligi : nam post verba proxime citata, quibus pertinaciam agnoscit cum illa ignorantia concomitanti, subjungit immediate, « quin potius, licet contingat opinionem esse veram, si cum eo affectu teneatur persistendi in illa, etiamsi Ecclesia contrarium definiat, incidetur in hæresim propter talem affectum. » Quæ verba intelligi non possunt de hæresi externa ; nam qui dicit merita mortificata statim in justificatione reviviscere, etiamsi habeat affectum non recedendi ab ea sententia, licet Ecclesia contrarium doceat, non potest esse hæreticus externus, cum affectum illum hæreticum non manifestet exterius, sed solum sententiam de reviviscentia meritorum non dilata, quæ nullo modo repugnet doctrinæ, et auctoritati Ecclesiæ catholicæ.

Secundo etiam certum est, si homo 206
manifestet affectum illum internum, et dispositionem suam, non acquiescendi definitioni Ecclesiæ, etiamsi cum ignorantia culpabili, vel etiam inculpabili de definitione proferat aliquem errorem imo et opinionem veram, vel prohabilem, eum esse hæreticum externum, quia jam sufficienter manifestat animum hæreticum internum de contemptu Ecclesiæ, et ejus infallibilis auctoritatis.

Tertio certum est, si ideo non curat 207
expellere ignorantiam de Ecclesiæ definitione, quia etiamsi illam sciat, contemnet, et absolute Ecclesiæ auctoritatem contemnit, et postea cum ea ignorantia errorem contra fidem profert, hæreticum externum. Solum posset obstare difficultas, quam tetigi sectione præcedenti ante quartam illationem, quia illa dispositio, et affectus internus non acquiescendi Ecclesiæ, etiamsi de ejus definitione constaret, non videtur exterius manifestari. Nam qui cum illa ignorantia, seu dispositione conditionata dicit, Spiritum sanctum v. g. non procedere a filio, non plus verbis externis significat, quam si eam dispositionem pra-

vam erga Ecclesiam non haberet, quo casu diximus non esse hæreticum, etiamsi ignoraret culpabiliter definitionem Ecclesiæ ; ergo nec in nostro casu erit hæreticus externus, qui non est sine errore pertinaci interno, qui etiam quoad pertinaciam exterius manifestetur.

208 Hoc tamen argumentum parum urget : probaret enim nimium, nempe sæpe excusari aliquem ab hæresi externa, etiamsi nullam ignorantiam habeat de contraria definitione Ecclesiæ : quia nimirum non exprimit exterius, se scire sensum Ecclesiæ contrarium, atque adeo non explicat pertinaciam internam contra Ecclesiam : quare qui solum dicit exterius, *Spiritus sanctus non procedit ab alio*, non incurret censuras, licet conscius sit definitionis Ecclesiæ : quod tamen sine maximo absurdo concedi non potest : omnes ergo respondere debemus, ad hæresim externam non requiri quod aliquis in actu signato exprimat se esse pertinacem contra Ecclesiam : satis est, si id dicat in actu exercito, negans exterius aliquid quod est contra Ecclesiam, cujus auctoritatem interius contemnit, et ex eo contemptu in ea verba prorumpit. Ratio autem est, quia ad incurrendam hæresim externam, satis est si verba externa possint significare hæresim internam, licet non semper vere illam significent ex defectu hæresis internæ. Voces autem illæ *Spiritus sanctus non procedit a filio*, ex se aptæ sunt ad significandam hæresim internam, et pertinaciam contra Ecclesiam, ut constat ex communi sensu, nam qui audiunt aliquem constanter negantem præsentiam Christi in eucharistia, eo ipso concipiunt pertinaciam contra Ecclesiam in loquente : si ergo adest illa pertinacia, et hæresis interna, et movet ad ea verba proferenda, sufficienter manifestatur exterius, et licet voces ex se non minus significarent deficiente pertinacia interna, tunc tamen non eam vere significarent, quam nunc vere significant.

209 Quarto certum videtur id, quod inserebat Suarez etiamsi ignorantia definitionis ab Ecclesia propositæ sit culpabilis, sed involuntaria, si tamen sit animus non credendi Ecclesiæ proponenti, ignorantiam non excusare ab hæresi interna, de qua sola videtur ibi loqui Suarez, ut notavi, cum asserat exemplum de tenente opinionem veram, sed cum animo persistendi in ea, etiamsi Ecclesia contrarium definiat. Quo casu non videtur posse dici hæreticum externum, qui eam solam opinionem exterius manifestat, quamdiu non manifestat animum etiam pertinacem internum.

210 His positis, difficultas solum videtur esse, quando aliquis ignorat inculpabiliter, vel etiam culpabiliter sensum Ecclesiæ circa dogma fidei, quod culpabiliter negat ; eam tamen dispositionem habet, ut etiamsi definitionem Ecclesiæ sciret, in suo errore persisteret, ita ut hic animus pravus erga Ecclesiam non sit causa negandi illud dogma, nec influat in ignorantiam culpabilem, an sit hæreticus externus, si cum ea animi dispositione proferat errorem suum, non manifestando ullo modo contemptum Ecclesiæ concomitantem, quem habet. In quo dubio, ego imprimis puto, difficile id posse contingere, ut pravus ille in Ecclesiæ auctoritatem animus mere concomitanter se habeat, et nullo modo influat in assensum erroneum. Communiter enim, et de facto, sicut nunquam, aut vix unquam occurrere potest, quod aliquis fidem accipiat, et vero actu fidei divinæ credat, cui auctoritas ecclesiæ catholicæ non sit proposita : ita nunquam, aut vix unquam contingere potest, quod aliquis contra fidem culpabiliter erret, cui eadem Ecclesiæ auctoritas non proponatur, vel non occurat ei cogitatio tunc, an doctrina illa sit juxta, vel contra Ecclesiæ sensum. Si autem hæc cogitatio ei occurrat, et nolit id examinare, impossibile apparet, quod si jam alias Ecclesiæ auctoritatem interius contemnit, non moveatur ex eo, quod Ecclesiæ auctoritatem contemnit, et ideo non curat de illius sensu investigan-

Proponitur difficultas.

do, quia licet sciat Ecclesiam contrarium sentire, adhuc in sua sententia persistet ; quare contemptus ille Ecclesiæ non erit mere concomitans, sed causa aliquo modo erroris, quatenus est causa ignorantiæ, sine qua, et sine contemptu illo Ecclesiæ non sequeretur error. Unde de facto semper contemptus ille auctoritatis Ecclesiæ faciet, quod error culpabilis exterius expressus, non excusetur ab hæresi externa, quia verba externa de se, ut diximus, sufficienter significant pertinaciam internam contra Ecclesiam, quare quoties de facto datur pertinacia illa interna, et movet aliquo modo ad errorem, et ad ejus expressionem, nihil deest ex requisitis ad hæresim externam.

211 Addo ultimo, si per possibile, vel impossibile dispositio illa interna, et animus non acquiescendi Ecclesiæ contrarium definienti ita mere concomitanter se haberet, ut nullo modo influeret in gnorantiam definitionis, neque in errorem ipsum internum, nec externum, non video cur dicendus esset ille hæreticus externus. Casus est, ut dixi, metaphysicus, potius quam moralis, qui posset ita fingi : si v. gr. aliquis eum animum internum contra Ecclesiæ auctoritatem antea habuisset, nec unquam revocasset, postea vero quando de aliquo peculiari errore agitur, illius suæ prioris voluntatis non recordetur, atque ideo nec velit, nec possit eam velle significare per professionem illius erroris : tunc quidem per accidens omnino videtur esse, quod homo habuerit illam voluntatem, et quod si sciret hoc esse contra Ecclesiam, recordaretur illius propositi, et nihil de auctoritate Ecclesiæ curaret : id enim non videtur sufficere, ut voces externæ, quibus peculiaris error exprimitur, illam voluntatem præteritam significent, cum nec sit animus eam significandi, nec verba procedant ullo modo a voluntate illa, atque adeo nec ut objectum, nec ut causam possint illam significare, nec videtur esse alius modus, quo actio externa possit internam hæresim significare, nisi vel tanquam objectum, vel tanquam causam suam, ut inductione constare potest in omnibus actionibus externis, quæ judicari solent sufficientes ad constituendum hæreticum externum.

Confirmatur, et explicatur, quia si aliquis esset vere hæreticus internus, auctoritatem Ecclesiæ contemnens, postea vero immemor omnino illius voluntatis, quia fuit quidam consensus cito transiens, sufficiens tamen ad hæresim internam, comedat carnes in die jejunii cum ignorantia culpabili prohibitionis, in ea tamen dispositione habituali, ut si recordaretur voluntatis præteritæ contra Ecclesiæ potestatem, quam nondum revocavit, contemneret Ecclesiæ præceptum, etiamsi illud sciret, adhuc comestio illa carnium, hic et nunc non est sufficiens ad hæreticum externum illum constituendum ; quia licet sit vere hæreticus internus, non tamen procedit esus carnium ex hæresi interna cujus nunc non recordatur, sed ex gula culpabili. Quæ tamen carnium comestio quando ex hæresi interna procedit, sufficit sæpe ad constituendum hæreticum externum, ut infra videbimus. Idem ergo dicendum de expressione erroris verbis facta, cum ignorantia concomitanti definitionis Ecclesiæ : cum eadem sit ratio, quando error hic, et ejus expressio non procederet ullo modo ex contemptu Ecclesiæ præterito. Ratio autem est, quia sicut actus fidei externus debet procedere ex fide interna, vel ex voluntate pia erga divinam auctoritatem : ita infidelitas externa debet procedere ex infidelitate interna, alioquin non potest eam vere significare : nam actio externa hæretica eatenus significat hæresim internam, quatenus vel illam exprimit in actu signato, ut objectum, vel est talis, ut ex ipsa tanquam ex effectu veniamus in cognitionem suæ causæ, nempe hæresis internæ. Si ergo verba externa non exprimunt contemptum Ecclesiæ, neque etiam ex ipso procedunt ullo modo, non erunt verum signum illius. Hoc tamen, ut di- 212

xi, est in praxi fere impossibile : sicut etiam est fere impossibile, quod ille, qui habitualiter negat Ecclesiæ potestatem ad jejunia præcipienda, postea quando habet ignorantiam culpabilem jejunii præcepti, et comedit carnes, non moveatur ex errore circa Ecclesiæ potestatem, et ideo omittat inquirere de præcepto jejunii ; nam tota malitia, quam in esu carnium apprehendit, fundatur in præcepto Ecclesiæ ; ergo eo ipso cogitat, an possit Ecclesia obligare, et ex dispositione habituali, quam habet, id negat, et ideo comedit carnes. Sic ergo qui peccat contra fidem ignorans culpabiliter definitionem Ecclesiæ, eo ipso apprehendit malitiam illius ignorantiæ, quæ cum fundetur in auctoritate Ecclesiæ ad definiendum, eo ipso cogitat de illa auctoritate, et ex dispositione habituali, quam habet, eam negat, et permittit ignorantiam, et errorem subsequentem, qui jam procedit ex illo contemptu Ecclesiæ, qui non est concomitans, sed antecedens hæresim externam, cum hæc ab illo procedat : ignorantia autem definitionis Ecclesiæ erit consequens respectu contemptus interni Ecclesiæ, cum ab illo procedat : erit vero concomitans respectu erroris externi, imo etiam respectu dissensus interni, quo culpabiliter negatur dogma illud particulare : quia negatio illius dogmatis interna, vel externa non procedit hic et nunc ab ignorantia sensus Ecclesiæ, cum ablata etiam illa ignorantia, et cognito Ecclesiæ sensu, non minus homo ille negaret dogma particulare, quod nunc negat. Unde communiter, et moraliter loquendo verissimum est, ignorantiam concomitantem circa definitionem non excusare ab hæresi externa, quia stante illa dispositione prava habituali contra Ecclesiæ auctoritatem, moraliter loquendo, dissensus internus, et externus procedit semper ab illa prava dispositione, et illam sufficienter exprimit, atque adeo constituit hæreticum externum.

213 Restabat nunc videre de actibus externis sufficientibus ad hæresim externam, quia tamen id non est utile nisi ad judicandum de pœnis ecclesiasticis hæreticorum, quando incurrantur opportunius de hoc dicemus infra disp. xxv, ubi de pœnis hæreticorum sermo erit. Sed antequam ad pœnas deveniamus, expediet ab universalioribus incipiendo agere de mediis, quibus Ecclesia uti potest ad hæreticos vel reducendos, vel comprimendos.

DISPUTATIO XXI.

DE MEDIIS, QUIBUS ECCLESIA UTITUR AD REVOCANDOS, ET COMPRIMENDOS HÆRETCOS

SECTIO I. *Utrum Ecclesia cogere possit hæreticos ad fidem Catholicam recipiendam.*

SECTIO II. *De alio medio, quo utitur Ecclesia contra hæreticos prohibendo eorum libros.*

Varia sunt hæc media, inter quæ possunt etiam numerari communicatio cum illis prohibita, et pœnæ etiam, quibus eos punit, sed de his duobus, quia longiorem exigunt indaginem, duabus disputationibus sequentibus agendum erit : in hac ergo disputatione de reliquis mediis dicemus, et imprimis de potestate, quam Ecclesia habet ad compellendos hæreticos, ut redeant ad catholicam fidem, quam in baptismo professi sunt.

SECTIO I.

Utrum Ecclesia cogere possit hæreticos ad fidem catholicam recipiendam.

1 Diximus supra, Ecclesiam non habere potestatem cogendi infideles ad recipiendam fidem, sed solum prædicandi, et proponendi fidem, relicta illis facultate libera illam vel amplectendi, vel respuendi. Hinc oritur præsens questio : an hæreticos possit Ecclesia compellere ad audiendam, et recipiendam fidem catholicam. Ratio autem dubitandi oritur ex ibi dictis, quia fides debet esse libera credenti, et per consequens coactio nec expedit, nec est juxta ipsius exigentiam : cum rationibus, motivis, et suasione, non metu, et coactione debeant homines ad veram fidem allici. De hoc tamen puncto latius controversistæ contra hæreticos antiquos, et modernos disputant, et ideo a nobis breviter expediendum erit. Poterunt autem videri Cardinalis Bellarminus, t. I, lib. III, *de Laicis*, cap. XXI et XXII, Valentia in præsenti disp. I, qu. XI, membr. 3, Suarez in præsenti disp. XX, sect. III, qui alios asserunt.

Ratio dubitandi.

2 Aliqui ergo imprimis dixerunt non esse religionis, et fidei causa dissensiones permittendas, sed singulos relinquendos suæ conscientiæ, et pacem ad invicem servandam, et charitatem, quæ est vinculum perfectionis : quare non solum non esse puniendos hæreticos, sed nec ab aliorum consortio separandos ; sed fraterna pace et concordia retinendos. Ita dixit olim Appelles quiddam apud Eusebium lib. V, *Hist.* cap. XIII, et Nicephorum, lib. IV, c. XXIX, dummodo omnes Christum confiteantur crucifixum, et in eo sperent. Idem fere docuit nostro tempore Georgius Cassander apud Bellarmin. ubi supra cap. XIX, saltem quoad eos, qui symbolum, et Scripturam admittunt : nec defuere alii, qui novissime suadere voluerint modum conciliandi hæreticos cum Catholicis, dummodo quoad substantialia fidei convenirent licet in aliis, ut ipsi vocant, accidentalibus dissiderent : de quibus quid quisque opinetur, non ita acriter curandum, ut ea occasione Christiana unitas, et concordia turbetur.

Errores quorumdam referuntur. Primus error.

Hunc tamen errorem Catholici damnant et impugnant, et videri possunt Bellarminus, et Suarez locis citatis. Constat enim quemlibet errorem, quo aliquis a vera fide catholicæ ecclesiæ dissentit, sufficere ad hæresim excludentem a regno Dei : qui autem in uno delinquit, *factus est omnium reus* : quod maxime in fidei negotio locum habet. Qui enim semel ecclesiæ catholicæ aliquid certum definienti, et tradenti impudenter, et obstinate resistit, non agnoscit veram Ecclesiam, nec ejus auctoritatem ; non est ergo Ecclesiæ membrum, nec in re parvi momenti dissentit, qui Ecclesiam, ejusque auctoritatem negat, qui supremo Ecclesiæ visibilis capiti non obedit, nec obediendum putat. Unde jam nec symbolum retinet, cum veram Ecclesiam non confiteatur, sed aliam sibi fingat, nec etiam Scripturam sacram formaliter recipit, qui eam ad alios falsos sensus detorquet, nex juxta Ecclesiæ et sanctorum Patrum sensum interpretandam vult. Non potest ergo esse consensus Christi et Belial, nec lucis cum tenebris, sed ad minus separandi sunt hæretici omnes a Catholicorum grémio, ut ex dicendis a fortiori constabit. 3

Secundus error.

Secundus ergo error est aliorum, qui dicunt, licet conciliari non possint, saltem non esse hæreticos fidei causa puniendos. Ita olim Donatistæ, et posteriori tempore Joannes Hus, et novissime Lutherus apud Suarez ubi supra num. 3, et apud Bellarmin, cap. XXI, in principio, et solet esse vulgaris hæreticorum querela, seu calumnia contra Catholicos, quod in homines diversæ religionis atro- 4

cioribus pœnis sæviant. Quam tamen calumniam injustam esse agnoscunt mitiores alii sectarii, eamque refellit novissime unus ex eadem secta Hugo Grotius adversus rigidiores hæreticos. Et certe mirum est, ut notavit Coninch in præsenti disp. XVIII, dub. XIV, n. 223, quod Ecclesiæ sævitiam, et tyrannidem hac in parte hæretici accusent, qui in Anglia, aliisque locis nulli parcunt tormenti et sævitiæ generi, quod in Catholicos religionis causa non exerceant. Quare ex ipsis multi palam jam sermone, et libris editis fatentur, posse, et debere hæreticos ea de causa pœnis, ac ultimo etiam mortis supplicio affici, quos refert Bellarmin., dict. cap. XXI.

5 Veritas catholica circa præsentem quæstionem.

Veritas catholica constanter docet, posse hæreticos baptizatos compelli, et pœnis etiam cogi ad fidem catholicam recipiendam, ac eisdem pœnis ob hæresis crimen puniri, non solum spiritualibus, sed temporalibus etiam, ac corporalibus, eamque potestatem in Ecclesia ipsa reperiri, quæ quando oportuerit per se vel per sæculares principes potest eam exercere. In his conveniunt catholici doctores, qui late hæc omnia probant, et videri possunt ultra supra citatos Alfonsus Castro, Arboreus, Rossensis, Simancas, et Farinacius, quos affert Suarez num. 6, quibus adde Nicolaum Sanderum *de Clave David* lib. II, cap. XI et sequentibus, ubi erudite de hoc argumento tractat.

6 Probatur ex definitione Ecclesiæ.

Probatur primo ex definitione Ecclesiæ in concil. Constant. sess. XV, ubi damnavit articulum XIV Joan. Hus id negantis, eumdemque Hus, et Hieronymum Praga igni tradi jussit: ita ex Leone X, in bulla contra articulos Lutheri; et ex cap. *ad abolendam*, cap. *excommunicatus*, et aliis, de hæreticis, cap. *super eo*, eodem titulo VI, ex Leone Papa epist. II *ad Episcopos Italiæ*, et aliis epistolis multis relatis apud Suarez ubi supra n. 11, ex Lucio I in epistola *ad episcopos Galliæ*, concil. Tolet. IV, cap. LVII et LIX, et ex Nicæno ubi postulatum fuit a Constantino, ut hæreticos Arianos puniret. Idem constat ex legibus optimorum principium, qui gravissimas pœnas in hæreticos statuerunt, ut constat ex l. *Manichæos* l. *Arianis* l. *Quicumque*, Cod. *de hæreticis*, et aliis quas refert, et laudat Augustinus lib. I *contra epistolam Parmeniani*, cap. VII, et in epist. CLXVI *ad Donatistas*, ubi addit, solum Julianum apostatam contra hæreticos non animadvertisse.

7 Probatur ex doctrina Patrum.

Secundo probatur ex doctrina sanctorum Patrum, qui hoc idem docuerunt, August. locis citatis, et epist. XLVIII *ad Vincentium*, et epist. L *ad Bonifacium*, qui licet antea in locis relatis apud Suarez n. 3, non probaverit pœnas corporales in hæretico, postea tamen prudentior experientia factus id retractavit lib. II *Retractat*, cap. V, et epist. XLVIII et L. Imo licet desideraverit, ut a mortis supplicio abstineretur; id tamen juste infligi posse plane sensit, ut constat ex lib. I *Contra epist. Parmen.*, c. VII, et tract. XI *in Joannem* et dicta epist. L *ad Bonifacium*. Videri etiam possunt Gregorius Magnus lib. I, epist. LXXII *ad Gennadium*; Bernardus serm. LXVI *in Cant.* et lib. IV *de Consideratione ad Eugenium*. Leo Papa epist. XCI et XCIII.

8 Colligitur ex Sacra Scriptura.

Tertio hoc ipsum ex Scriptura sacra colligitur: Nam in veteri testamento contra ejusmodi delicta variæ pœnæ statutæ sunt, et executioni mandatæ, ut constat ex *Deuteron.*, cap. XIII, XVII et XVIII, et lib. III *Reg.* cap. XVIII et lib. IV, c. X et XXIII. Imo et ipse Nabuchodonosor capitalem pœnam imposuit blasphemantibus verum Deum, ut constat ex c. III *Danielis*, quod edictum laudat Augustin. dicta epist. L et alibi. In novo etiam testamento Christus flagello profanatores templi exire coegit, *Joann.*, II. Petrus vero verbo suo Ananiam, et Saphiram mentientes Spiritui sancto interfecit. *Act.* V. Paulus magum nondum baptizatum, qui proconsulem a fide avertere conabatur, cæcitate percussit *Act.* XIII, quanto majori jure si baptizatus jam

fuisset, potuisset eum punire? Et idem Paulus I *ad Corinth.*, v, 5 incestuosum tradidit Satanæ *in interitum carnis*, hoc est, corporaliter vexandum, ut exponunt Theodor., S. Thomas, et alii, ut spiritus salvus fieret, et ideo hanc in se potestatem agnoscens dixerat, c. IV, 1. *Vultis in virga veniam ad vos?* nimirum virga illa, de qua dictum Christo fuerat *Psal.* II, 9. *Reges eos in virga ferrea*, et quam potestatis coercitivæ et punitivæ virgam, cum Christus discipulis ad evangelizandum missis initio prohibuisset secum ferre, *Matth.* X, postea tamen Ecclesiam suam morti proximus erigens præceptum illud revocavit, et gladii usum concessit *Luc*, XXII, quod de gladio etiam materiali, et corporeo intelligi debere probat erudite Sanderus ubi supra cap. XI. Neque Christus gladium illum proprium Petri esse negavit, sed reprehendit abusum, ut recte intulit Bernardus dicto. l. IV *de Consideratione* loquens cum Eugenio Papa. « Quem tamen gladium, inquit, qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic, *converte gladium tuum in vaginam.* Tuus ergo, et ipse tuo forsitan nutu etsi non tua manu evaginandus : alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis, *ecce duo gladii hic*, non respondisset Dominus, *satis est;* sed *nimis est.* Uterque ergo Ecclesia, et spiritualis, et materialis ; sed his quidem pro Ecclesia, ille vero et ab Ecclesia exercendus ; iste sacerdotis, is militis manu ; sed sane ad nutum sacerdotis, et jussum imperatoris. » Videri etiam potest Augustinus *contra Faustum Manichæum*, eumdem gladii a Christo præcepti sensum confirmans, cujus verba refert Sanderus eodem cap. XI.

Joan. XVIII, 11
Luc. XXII, 38.

II

Probatur ratione.

Quarto probatur ratione manifesta, quia nulla est respublica bene ordinata, in qua non sit potestas puniendi subditorum delicta præsertim atrociora. Est enim necessaria criminum pœna imprimis ad vindictam, et reipubl. satisfactionem, ad quem etiam finem potestas hæc in Ecclesia reperitur, juxta illud Pauli II *ad Corinth. In promptu habentes ulcisc omnem obedientiam*, nulla autem inobedientia deterior, quam hæresis. Secundo est necessaria punitio ad exemplum, ut alii in alieno capite sapiant, et ab iis criminibus caveant, juxta illud ejusdem Pauli *ad Titum* V, 20. *Peccantem coram omnibus argue, et ut cæteri timorem habeant.* Quod maxime in hæresi necessarium est, quæ teste eodem Paulo, *ut cancer serpit;* Unde merito doluit S. Hieronymus lib. III in epist. *ad Galat.*, cap. V, ea de causa Arianismum per orbem universum fuisse propagatum. « Arius una scintilla fuit, sed quia non statim oppressa est, totum orbem ejus flamma populata est. » Tertio denique prodest pœna ad bonum, et correctionem ipsius, qui punitur : ideo enim dicitur *Proverb.* XIII, 24. *Qui parcit virgæ, odit filium :* et *ad Heb.* XI, 6. *Quem diligit Dominus castigat.* Et Augustinus fatetur se experientia didicisse, quam sint hæ pœnæ utiles ipsis hæreticis, quorum multi hoc timore ad fidem catholicam serio redierunt : de quo videri potest dicta epist. XLVIII et L. Ideoque Paulus II, *ad Corinth.* X, 8 dicit, potestatem hanc esse in ædificationem : *Si gloriatus*, inquit, *fuero de potestate, quam dedit Dominus nobis in ædificationem, non in destructionem, non erubescam.*

Hæc autem argumenta probant, penes ipsam etiam Ecclesiam, et ejus prælatos esse hanc potestatem compellendi, et puniendi hæreticos, quia Petrus, Paulus et alii, qui potestatem hanc in se agnoscebant, non erant principes naturales : et quidem quoad pœnas spirituales non potest esse difficultas, cum non possint procedere, nisi a potestate spirituali. Quoad temporales vero, et corporales Suarez nu. 21, dicit non posse sine errore negari. Fundatur enim in verbis illis universalibus, *pasce oves meas*, et *quodcumque ligaveris super terram*, etc. Et constat ex definitione Innoc. IV, facta in concilio generali Lugdunensi, et relata in

10

cap. *Ad Apostolicæ, de sentent. et re judicata* in VI. Et ex universali, et perpetuo Ecclesiæ usu, quæ in re tanti momenti falli non poterat : et tamen propter alia etiam delicta imponere solet pœnas gravissimas, ut constat ex cap. I *de Homic.* in VI, ex cap. *Novit. de Judiciis,* ex concil. Tolet, IV, c. LIX, et sequentibus, et aliis decretis, quæ congerit Suarez nu. 24. Cur ergo in peccato hæresis, quod aliis est gravius, potestas hæc Ecclesiæ deesset ? Imo etiamsi deesset ad alia crimina punienda, ad hoc unum non deesset, ut constat in ipso summo Pontifice, qui ob alia delicta non potest ab Ecclesia judicari : si sit tamen hæreticus, potest ex communi doctorum sententia Ecclesia de hoc cognoscere, et ubi a concilio generali declaratus sit hæreticus, eo ipso a Christo deponitur, et postea potest ab Ecclesia puniri, sine qua potestate Ecclesiæ respublica defectuosa esset, sicut et quælibet alia, et experientia constat pœnas spirituales non sufficere ad coercendos improbos, qui magis terrentur pœnis temporalibus, et corporalibus, quarum timore a delicto semel deterriti facilius præbent veritati auditum, nam vexatio ipsa dat intellectum, et applicant se ad melius ponderanda fidei motiva, ut eam jam serio, et ex animo amplectantur.

11 Solvuntur argumenta. Objectio I.

Argumenta, quæ in contrarium afferri solent, facile dissolvuntur. Primo solet objici, quia fides debet esse libera, et spontanea, non ergo debet esse coacta : sequuntur enim inconvenientia fictæ conversionis, et alia, ob quæ diximus sup. disp. XIX, sect. II, non esse infideles cogendos ad fidem amplectendam. Respondetur, etiam alias virtutes esse liberas, ut meritum habeant, et tamen homines pœnis coguntur sæpe ad earum actus nempe ad justitiam, ad castitatem, ad religionem, etc. Deinde ad fidem ipsam Deus compellit gravissimis inferni pœnis statutis, ut constat ex illis verbis. *Qui vero non crediderit condemnabitur.* Non ergo impediunt pœnæ libertatem requisitam ad fidem, sicut nec libertatem ad alia opera bona, quia qui metu pœnæ operatur, libere operatur, simpliciter et absolute. Cur autem infideles nondum baptizati non cogantur ad fidem, rationem reddidimus dicta sect. II, quia nimirum Christus non dedit Ecclesiæ potestatem nisi in subditos : fiunt autem subditi solum per Baptismum, ante quem sunt omnes foris extra Ecclesiam ; nec baptismus licite confertur iis, qui non præsumuntur dispositi, quales sunt coacti. Hæretici autem jam sunt intra Ecclesiam, et ejus subditi, nec illis conferendus est Baptismus, quare non multum refert, quod præsumantur indispositi et ficti, minus enim periculi est in hoc, quam si impune tolerarentur errare, et dogmatizare.

12 Objectio II.

Secundo objicitur, quia in Scriptura solum præcipimur hæreticos devitare, et ab iis recedere, non vero eos torquere, punire, occidere, ut constat ex Paulo *ad Titum* III, *post unam, et secundam correptionem devita,* et ad summum corripiendi dicuntur II *ad Timot.* II quod idem habetur *ad Titum* I et II, *ad Thessal.* III, et *Joann.* epist. II. Unde Christus recedentes a se discipulos non punivit, sed cæteris dixit : *Numquid et vos vultis abire ? Joann.* VI, 68 ut notavit etiam Cyprianus epist. LV. Et ipsemet Christus *Matth.* XVIII de non audiente Ecclesiam, solum dixit : *Sit tibi tanquam etnicus, et publicanus,* quasi ibi sistere debeat ecclesiastica correptio. Unde Paulus potestatem suam non materialem, sed spiritualem appellat : II *Corinth.* X *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo :* et *ad Ephes.* VI *Gladium spiritus, quod est verbum Dei.*

13

Respondetur, argumentum negativum non concludere, præsertim, quia licet in aliquibus locis sola separatio ab hæreticis præcipiatur, quia hæc magis, et omnibus universaliter necessaria est ; in aliis tamen potestas puniendi satis significatur, ut vidimus. Et quidem nec adulteros, aut homicidas Christus præcipit occidi, aut

puniri, ad quorum tamen punitionem nemo potestatem negabit. Permisit Christus abire discipulos recedentes, sed neque ii adhuc subditi erant ecclesiæ Christianæ, neque Christus usus est potestate sua ad pœnas, et correctionem materialem, nisi raro, quia sic expediebat eo tempore ; sicut etiam permisit se judicio sæcularium judicum, ad quod declinandum potestatem habent, et præceptum sæpe ecclesiastici prælati.

14 Objectio III. Tertio objicitur usus antiquæ ecclesiæ, in qua per multos annos non aliter hæretici puniti sunt, quam per meram separationem, nec Apostoli, vel antiqua concilia aliud pœnæ genus agnoverunt, ut constat ex Cypriano, Iræneo, et aliis, quos affert Suarez nu. 5. Respondetur, imprimis falsum esse antecedens, ut multis exemplis adductis ostendit Bellarmin. dict. lib. III, cap. XXII in responsione ad primum : deinde distinguenda sunt tempora, nam initio Ecclesia, et prælati Christiani erant sub potestate principum infidelium ; quare non poterant vi coercitiva hæreticos pœnis temporalibus, aut corporalibus, comprimere. Postea quando principes Christiani facti sunt, cœpit Ecclesia suam potestatem exercere, non solum censuris eos puniens, sed etiam examinata eorum causa, tradendo eos principibus, ut eorum ministerio pœna pecuniaria mulctarentur, quod cum non sufficeret, quia in exilio etiam scriptis, et doctrina nocebant, perventum fuit ad ultimum remedium, ut omnino de medio tollerentur et occiderentur, qui incorrigibiles probati essent. Exemplo ipsius Christi, ut ponderavit Augustinus illa epist. L qui prius invitavit suaviter ad nuptias, postremo addidit, *Compelle eos intrare*, *Luc.* XIV neque enim a principio extrema remedia tentanda fuerant, donec de aliorum inefficacia constaret.

15 Objectio IV. Quarto objicitur exemplum S. Martini, qui vehementer reprobavit factum Idacii, et Ithacii episcoporum, qui apud Imperatorem mortem Priscilliani hæretici procurabant, ut refert Sulpitius l. II *Sacræ historiæ* circa finem, ubi idem Sulpitius invehitur contra eosdem episcopos. Respondeo cum Bellarmino dicto cap. XXII Martinum, et Sulpitium merito reprehendisse episcopos illos, primo quia causam fidei, et ecclesiasticam a principe sæculari decerni voluerunt, quod S. Martinus dixit novum, et inauditum nefas esse. Secundo quia episcopi accusatoris munere functi sunt in causa sanguinis, quod quidem episcopi facere non debent, sed declarare hæreticum, eumque sic declaratum tradere judici sæculari, petendo ut clementer cum eo se gerat, alioquin ipse Sulpitius ibi fatetur expresse Priscillianum, et ejus socios vita indignissimos fuisse.

16 Objectio V. Quinto objicitur, quia Jacobo, et Joanni volentibus comburere igne de cœlo delapso Samaritas ob irreverentiam in Christum, dixit ipse Christus, *Nescitis, cujus spiritus estis. Luc.* XI, 55. Non est ergo juxta spiritum Christi, et Ecclesiæ hæreticos comburere. Respondetur, Samaritas illos nondum fuisse intra Christi ecclesiam sicut sunt hæretici. Addit Bellarminus, Jacobum, et Joannem actos non zelo salutis animarum, sed amore vindictæ, ideo a Christo objurgatos. Facilius dici potest admonitos discipulos de doctrina, et Spiritu Christi, quam ipse in memoriam eis revocavit verbis proxime sequentibus, dicens : *Filius hominis non venit animas perdere, sed salvare ;* in suo nimirum humilitatis adventu patientiæ potius, quam potestatis exempla exhibiturus, sic enim interpretatur Hieronymus epist. *ad Algasiam* dicens : « Dominus, qui non ad judicandum venerat, sed ad salvandum, non in potestate, sed in humilitate, non in Patris gloria, sed in hominis vilitate, increpat illos, qui non meminerint doctrinæ tuæ, » etc. Sicut ergo Christus judicandi potestatem in hac mortali vita non exercuit, sed postea ; ita nec puniendi nisi raro, ut quando negotiatores flagello e templo ad correctionem ejicit.

Sexto objicitur ex *Matth.* XIII, 30 ubi

17 servis volentibus eradicari zizania, Do-
bjectio VI. minus non permisit, sed dixit : *Sinite utraque crescere usque ad messem*, ubi zizaniorum nomine intelliguntur hæretici, quos non esse occidendos notarunt ex iis verbis Chrysost. ibi, et Cyprian. lib. III, epist. III *ad Maximum et Urbanum*. Resp. hunc locum ad hoc ipsum objectum esse Augustino a Donatistis, ut ipse testatur lib. III *contra epist. Parmen.* c. II, qui Augustinus licet in libr. *Quæstion. in Matth.* quæst. XI intellexerit per zizania hæreticos, id tamen postea retractavit lib. II *Retract.* c. XXVIII, ubi ex Cypriano docet, intelligi omnes malos, quod idem sentiunt Gregor. Ambros. et Theophyl. apud Cornel. in illum Matth. locum, et idem etiam August. serm. XXXIX *de Sanctis*. Quare sicut Christus non prohibet fures, homicidas, et alios extirpari e republica, pœnis etiam capitalibus ; sic nec id prohibet de hæreticis, quia nequiores sunt ; solum prohibet, ne auferantur cum detrimento tritici, ut significant verba illa :
bid. 39. *Non, ne forte colligentes zizania, eradicetis simul cum eis, et triticum*. Quod periculum subest, quando vel discerni non possunt mali a bonis, vel extirpatio malorum rixas, et pericula probis ipsis excitabit. Ideoque Chrysostomus in contrarium adductus eo casu prohibet improborum, et hæreticorum occisionem, ut relatis ejus verbis probat Bellarminus in respons. ad X. Cyprianus vero non loquitur de solis hæreticis sed de omnibus scelestis, quos tamen omnes auferre, dicit pertinere ad solum Deum qui solus potest eos omnes dignoscere. Alia argumenta leviora omitto, quæ videri possunt apud Bellarmin. dicto c. XXII.

18 Ex dictis infertur primo potestatem hanc puniendi hæreticos, et cogendi ad fidem catholicam recipiendam, extendi etiam ad eos, qui in infantia baptizati sunt, et ad eos qui metu etiam injusto coacti baptismum susceperunt ; in quo errasse videtur Erasmus in præfatione *in Matthæum*, dicens, infantes baptizatos debere postea adultos interrogari, an velint in religione Christiana permanere ; quod si nolint, relinquendos liberos ad eligendam religionem. Quod tamen absurdissimum est. Cum enim potestas hæc fundetur in superioritate, et jurisdictione extenditur ad omnes subditos Ecclesiæ : certum est autem, quemcumque Baptismo (si tamen invalidus non fuit, ex defectu intentionis requisitæ, vel ex alio capite) baptizatum ingredi in Ecclesiam, fierique ejus subditum, unde in Conc. Toletan. IV, can. 55, metu etiam baptizatos ad fidem retinendam cogendos esse definitum fuit, et ita perpetua Ecclesiæ praxi servatur.

Potestas puniendi hæreticos cogendi ad fidem eos qui in infantia, ut metu injusto coacti Baptismum susceperunt, extenditur. Erasmi error notatur.

19 Infertur secundo, posse hæreticos cogi, per se loquendo, ab Ecclesia, ut filios suos parvulos offerant baptizandos. Nam sicut Ecclesia potest ad hoc obligare Catholicos, quia subditi ejus sunt, ita potest et hæreticos, in quos non minus juris habet : quare licet de infidelibus, etiamsi subditi sint Ecclesiæ in temporalibus, vel principi Christiano, negent communiter doctores posse eos ab Ecclesia cogi ut filios suos infantes baptizari permittant de hæreticis tamen id omnes concedunt, quia subditi Ecclesiæ sunt, ut cum aliis docet Suarez III tom. in III part. disp. XXV, sect. III, in princip. Quod intelligi debet, sive parentes sint subditi principis catholici in temporalibus, sive principis hæretici, sive etiam principis pagani non baptizati, quia potestas hæc fundatur in jurisdictione spirituali, quam Ecclesia habet supra parentes baptizatos, quæ non deficit ex eo, quod illi in temporalibus principi pagano subditi sunt.

Hæretici cogi possunt ab Ecclesia ut filios suos offerant baptizandos.

20 Dixi tamen, *per se loquendo*, posse cogi hæreticos ab Ecclesia, ut offerant suos parvulos baptizandos : quia per accidens aliquando non poterit Ecclesia uti hac potestate, imo nec baptizare hæreticorum liberos, quando scilicet certum est impie postea a parentibus educandos in sua hæresi, nec est spes ut ab eorum potestate separari possint : hoc enim crederet in injuriam ipsius baptismi, si conferretur iis, quos certum moraliter est

Per accidens aliquando non poterit Ecclesia uti hæc potestate.

per Apostasiam vel hæresim recessuros a professione fidei in baptismo facta. Quare theologi communiter dicunt non posse secluso necessitatis casu, sacerdotem catholicum licite baptizare parvulos hæreticorum filios apud parentes educandos, atque adeo certissime postea a catholica fide defecturos. Ita Suarez dicta disp. XXV, sect. v, Coninch *de Sacramentis*, quæst. LXVIII, art. 10, dub. unic. nu. 81 et alii.

21 Non desunt tamen, qui benignius in hoc puncto loquantur. Layman enim lib. V *Theolog. mor.* tract. v, cap. VI, n. 12, dicit contrarium in Germania servatum esse in praxi sæpe a viris doctis et piis, et merito, quia periculum perversionis non est adeo propinquum, aut certum, cum fieri possit, ut infantes ante usum rationis moriantur, et per baptismum salventur : et quia plerumque spes non parva est, ut hæreticorum filii aliquando in fide catholica instruantur, quam idcirco libentius recipiunt, si sciant a catholico sacerdote se esse baptizatos. Addi potest tametsi a parentibus, et ministris hæreticis falsa dogmata edoceantur, interdum ignorantia difficulter vincibili laborare, atque adeo non esse pertinaces hæreticos, sed salvari posse, si de peccatis post baptismum commissis vera conversione doleant. Hæc Layman, cujus sententiam probabilem satis dicit Diana part. III, tract. IV *de Sacramentis*, resol. 7.

22 Imo ipse Suarez non videtur longe ab hoc sensu abesse, nam dicta sect. v, colum. 2, fatetur imprimis videri valde rigidum ; et contra omnium consuetudinem negare id posse licite fieri : idque confirmat, quia sequeretur etiam non posse licite baptizari parvulum filium parentis catholici quidem, sed hominis sceleratissimi, et in cujus potestate manens filius educabitur etiam in iisdem peccatis, et amittet charitatem in baptismo susceptam. Sequela autem probatur, quia baptismus non minus requirit dispositionem ad charitatem, quam ad fidem, et utroque modo perditur effectus baptismi, sive postea a fide quis deficiat, sive a sola charitate. Propter quæ fatetur posse alicui videri, hunc solum articulum periculi perversionis non sufficere ad reddendum illicitum hunc actum, si alioquin possit esse spes moralis subveniendi alio modo his periculis, et adhibendi diligentiam, ne illa sacrilegia sequantur.

Ergo puto : in re ipsa hos auctores parum, aut nihil dissidere. Utrique enim fatentur, quando nulla esset spes fidei retinendæ, non esse conferendum baptismum. Utrique fatentur conferri posse, quando spes probabilis talis esset. Dissidium, si quod remanet, est circa factum ipsum, an de facto possit concipi ejusmodi spes, quando parvulus hæretici filius, et in ejus potestate mansurus baptizatur, quod judicium morale pendet ex circumstantiis personarum, loci, sociorum, consanguineorum, et aliis. Sunt enim plerumque parentes hæretici, qui non ægre filios suos in ætate adulta ad scholas magistrorum catholicorum mittunt, ubi facile simul cum doctrina fidem catholicam discunt, vel certe discere facile possunt, et nisi nimis protervi sint, condiscipulorum exemplo, et pietate moventur, quare de iis non est desperandum, sed potius prudenter sperandum quod fidem retinebunt. Credo etiam, non paucos ex iis excusari per longum tempus a peccato infidelitatis ignorantia invincibili, quia nec iis sufficienter proponuntur catholica dogmata suis erroribus contraria, nec obligatio gravis inquirendi, et examinandi motiva nostræ religionis. Quare ubi consuetudo illa est, ut sacerdotes catholici baptizent hæreticorum filios a parentibus oblatos, ego eam non facile damnarem. Præsertim cum eo ipso, quod parens hæreticus filium suum sponte velit a Catholico baptizari, credi possit non esse ita infensum parentem in religionem catholicam, ut sollicite, et anxie postea filium jam adultum ad suam sectam trahere conetur : neque etiam id

23 Quando nam con rendus Baptism filiis hæretic rum.

continget, nisi in locis, ubi magna sit copia catholicorum, et libertas fidei catholicæ profitendæ, in quibus locis facillime poterit filius postea fidem catholicam scire, et in ea permanere, si velit eadem fere facilitate, ac si a parentibus catholicis genitus fuisset : quorum filii facillime etiam possunt in iis locis hæreticorum consuetudine, et familiaritate perverti, vel morientibus parentibus venire in potestatem consanguinei hæretici, quod tamen periculum non attenditur, ut iis infantibus baptismus non conferatur.

SECTIO II.

De alio medio, quo utitur Ecclesia contra hæreticos, prohibendo eorum libros.

24 Hoc est alterum medium, quo Ecclesia uti solet ad hæreticos comprimendos, eorumque doctrinam impediendam, dum eorum libros, eorumque lectionem omnino prohibet. Adversus quam prohibitionem, et librorum incendium querelas multas hæretici jactant, quas docte refellunt Bellarmin. lib. III *de Laicis*, cap. XX, et Suarez in præsenti disp. XX, sect. II, fingunt enim mendacissime hæretici hujus temporis, hoc genus prohibitionis incognitum fuisse in Ecclesia antiqua, cujus contrarium constat ex innumeris exemplis, quæ congerunt prædicti doctores. Nam imprimis *Actuum* XIX, multi ex fidelibus denuo conversis adduxerunt, et publice combusserunt libros vanos, et superstitiosos, quos habebant : et Clemens lib. I *Constit. Apos.* cap. VII, refert libros Gentilium, et falsorum prophetarum fuisse fidelibus ab Apostolis prohibitos : et in concilio Nicæno, teste Nicephoro lib. VIII, cap. XVIII, statutum est, ut Arii libri cremarentur, et Constantinus addidit capitis pœnam eos occultantibus. Socrates item lib. I, cap. XXIV, refert Marcellum Ancyranum damnatum fuisse, quod noluisset more solito libros suorum errorum comburere : et lib. VI, cap. IX, refert Epiphanium in synodo Cypri coacta prohibuisse fidelibus Origenis libros : et in concil. Carthaginensi IV, can. XVI, solis episcopis permittitur in casu necessitatis hæreticorum libros legere. Et Theodosius in I *Damnato*, Cod. *de hæreticis*, ex præscripto concilii Ephesini, jussit comburi Nestorii libros, et idem constat ex lege *Mathematicos*, Cod. *de episcopali audientia*, in quia libri Mathematici nostræ religioni contrarii jubentur comburi in oculis episcoporum, et in I *quicumque*, § *nulli*, et §, *omnes* Cod. *de hæreticis*, prohibentur, et igni adjudicantur libri omnes Eutichetis ex præcepto concilii Chalcedonensis actione III. Item Leo I epist. XCI *ad Turibium* cap. XV, et XVI, et Gelasius in cap. *sancta Romana*, dist. XV, libros hæreticorum prohibuerunt ; et addidit Leo, censendos esse hæreticos eos episcopos, qui ejusmodi libros in domibus fidelium retineri permitterent. Idem constat ex V synodo act. I, et ex constitutione Justiniani, quæ habetur inter novellas, et est XLII, et ex VII synodo act. V, ubi etiam can. 9, additur excommunicatio legentibus hæreticorum libros. Et in concilio Constant. sess. VIII, confirmatur decretum concilii Romani prohibentis libros Wiclephi. Videri possunt plura, quæ congerit Basilius Pontius in Appendice post librum XII *de Matrim.* cap. II, nu. 7. Denique constat, opera hæreticorum antiquorum non reperiri, quod fieri non potuit, nisi studio eorum, qui ea omnino extinguere, et aboleri procurarunt.

Ratio etiam est clara, quia si necesse 25
est vitare sermones, et colloquia hæreticorum ut ex Apostolorum doctrina aperte constat, multo magis necesse erit eorum scripta fugere, quæ efficaciora sunt ad pervertendos lectores : tum quia magis facile extenduntur, et

facile omnes provincias, et loca penetrant, quam vox viva extendi posset, tum quia majori attentione, et studio composita sunt, et majori etiam attentione leguntur et considerantur, et magis permanenter nocent. Unde ipsi etiam gentiles libros moribus, vel suæ etiam falsæ religioni contrarios accurate prohibebant, et comburebant, ut constat ex Valerio Maximo lib. I, cap. I, ex M. Tullio lib. I *de Natura Deorum*, qui id circa libros Protagoræ Atheniensium jussu factum refert, multa congerit Lorinus in *Act. Apost.* cap. XIX, vers. 19.

26 Est autem advertendum, duplicem esse titulum ad hoc faciendum. Primus est per modum medicinæ, ut bono fidelium consulatur, avertendo scilicet ab iis venenum, quod ex horum librorum lectione haurire possent. Secundus est per modum pœnæ, qua auctor hæreticus justissime plectitur, ut qui in doctrinæ abusu deliquit, in eadem doctrina puniatur, ablata ei potestate ullo modo docendi. Prior autem titulus efficacior est, cum extendatur ad libros etiam eorum, qui subditi prohibentis non sunt.

Ecclesia potest prohibere fidelibus libros Paganorum, et Judæorum.

Unde Ecclesia potest prohibere fidelibus libros paganorum, et Judæorum, qui ejus subditi non sunt, quia prohibitio solum dirigitur ad fideles subditos quibus in eorum bonum horum librorum usus interdicitur. Possunt etiam ex hoc capite Inquisitores unius provinciæ, v. g. in Hispania, prohibere ibi libros auctorum externorum, qui illis Inquisitoribus non subduntur : non enim agitur causa contra personas ut puniantur, sed de bono subditorum, ut non pervertantur. Quare immerito sæpe auctores conqueruntur, quod nec citati, nec auditi condemnentur : hoc enim necessarium esset, quando causa ageretur contra auctores ut reos : secus vero est quando agitur solum de bono subditorum procurando, licet inde indirecte auctores nota aliqua subsequatur. Nam pater-familias punire non potest filium alienum, nec eum corripere : potest tamen proprios filios ab ejus consuetudine separare, eamque illis prohibere, ne forte scelerati sodalis improbis moribus inficiantur. Fateor tamen, quia consequenter autoris nomen ex libri prohibitione graviter læditur, diligentiam 27
maximam adhibendam, ut quod deest defensioni propriæ dum auctor non auditur, suppleatur diligenti examine, et si fieri possit assignato quasi procuratore aliquo auctoris absentis, qui bona fide adducat, quæ in defensionem auctoris allegari possent : quando scilicet auctor catholicus est, et bonæ alioquin existimationis ; quo casu non videtur prætermittendum, quando error non est omnino manifestus, ut ab auctore antea exigatur, ut declaret sensum suæ doctrinæ, qui sensus catholicus appareat, poterit judicum jussu, si necesse fuerit, addi in ipso libro, nempe auctorem non nisi in tali sensu doctrinam illam tradidisse, atque ita eam explicasse. Quo pacto res tota facilius transigitur ; et cum leviori auctoris præjudicio obtinetur melius finis, qui desideratur, dum constat auctorem ipsum judicum et censorum sententiæ consentire. Aliter cum hæreticis Ecclesiæ hostibus agendum est, quorum verba etiam dubia in deteriorem sensum juxta eorum mentem interpretanda sunt : subdole enim verbis ambiguis utuntur, ut sese simpliciori-bus mentibus mentibus innuent : aliter vero cum Catholicis, quando ii tales sunt, ut sperari possit ab ipsis vel spontanea correctio, vel talis interpretatio, qua apposita periculum totum doctrinæ parum tutæ præcaveatur.

28 Objiciunt tamen hæretici primo, quia libri gentilium, et Judæorum permittuntur ; cur ergo hæreticorum non permittuntur, qui magis ad fidem Christianam accedunt? Respondeo, imo ideo non permittuntur, quia facilius decipientur eorum lectione simpliciores, dum sub vestimentis ovium lupi rapaces latent ; gentilismus et judaismus emortui sunt, et cadavera superstitiosa, a quibus nul-

Objectio 1. Cur hæreticorum libri prohibeantur fidelibus non autem libri gentilium et Judæorum

lus catholicus decipitur. Prohibentur tamen aliqui libri Turcarum, et Judæorum, in quibus blasphemiæ contra Christum, vel religionem Christianam continentur, et prohibiti etiam fuerunt initio nascentis Ecclesiæ, ut vidimus, libri Gentilium de falsa eorum religione, quando manebat adhuc affectus aliquis non extinctus versus superstitionem gentilium : quod tamen periculum jam omnino in Ecclesia cessavit.

29 Objectio II. An deberent aboleri libri veterum hæreticorum

Secundo objiciunt, quia alioquin debuissent aboleri libri veterum hæreticorum, Tertulliani, Origenis, Eusebii, Pelagii. Respondetur imprimis operum Pelagii non exstare nisi fragmenta aliqua relata Catholicis : et in universum ea opera permitti tum quia jam errores noti sunt, et nemo de illis curat : tum quia necesse est, quod maneat notitia eorum errorum, quales fuerint, ut constet cur fuerint damnati, et quia multa alia ad mores antiquæ Ecclesiæ spectantia, et vera dogmata in iis contineantur, quæ aliunde constare nobis non possent. Quæ ratio non procedit in scriptis noviorum hæreticorum, in quibus licet aliqua etiam utilia reperiantur, eadem tamen melius et tutius apud catholicos scriptores legentur, et cum eorum hæreses abolitæ nondum sint, periculum majus est, ne horum librorum lectione propagentur.

30 Objectio III.

Tertio objicunt, quia Patres antiqui non abstinebant a lectione hæreticorum sui temporis, ut de Theophilo refert Socrates lib. VI *Hist.* cap. XV, et de se ipso fatetur Hieronymus in epist. *ad Alexandrum, et Minerium*, et de Dionysio Alexandrino refert Euseb. lib. VII *Hist.* cap, XVI, qui cum ea de causa reprehenderetur, et abstinere vellet, visione divina monitus fuit his verbis, « lege omnia quæ in manus tuas veniunt, valebis enim omnia expendere, et probare. » Respondetur, imo hinc constare non bene audiisse in universum, qui eos libros legerent : nam omnes ii Patres ea de causa detractiones passi sunt ; sed immerito, quia hodie etiam Ecclesia hæreticorum libros aliquibus doctis, et probatis viris permittit ; quales ii erant, ideoque visio divina rationem addidit Dionysio dicens ; « Valebis enim omnia expendere, et probare. » Da mihi nunc alium Dionysium, et facile facultatem impetrabit : nunc tamen a sede Apostolica impetranda est, quæ tunc fortasse ab Episcopo haberi poterat, nam et Episcopi ipsi jure suo legere poterant.

Patres non bene audisse, qui libros hæreticorum legerent.

31 Objectio IV.

Quarto objiciunt, quia Paulus I *ad Thessal.* V, monet : *Omnia probate, quod bonum est tenete* : quæ verba Gelasius in tomo *de Vinculo anathematis* ad hoc affert, suadens posse concilium Chalcedonense partim recipi, partim non recipi, sicut fit circa libros hæreticorum. « Nunquidnam, inquit, in ipsorum hæreticorum libris non multa, quæ ad veritatem pertineant, posita leguntur? Numquidnam ideo veritas refutanda est, quia illorum libri, ubi pravitas inest, refutantur? Aut ideo pravi libri suscipiendi sunt eorum, quia veritas, quæ illic inserta est, non negatur. » Respondetur, Paulus non dicit suscipienda esse omnia, sed probanda. Hæc autem probatio, et examen non ad omnes indiscriminatim pertinet, sed ad prælatos Ecclesiæ, quorum judicio libri hæretici reprobati sunt, propter certissimum perversionis periculum, si omnibus in universum permittantur. Verba autem Gelasii magis meo judicio significant, libros illos, in quibus veritas erroribus admista est rejiciendos ; quamvis veritas ipsa materialis, quæ in illis reperitur, non ideo rejicienda sit, quia in libro, qui rejicitur, reperiatur. Hunc enim sensum habent verba illa : *Numquidnan ideo veritas refutanda est, quia illorum libri, ubi pravitas inest refutantur?* non dixit refutari solam pravitatem in libro repertam, sed librum ipsum etiam in quo reperitur. Unde quamvis verites ibi reperta suscipienda sit, librum tamen ipsum suscipien-

Verba Gelasii explicantur.

dum non dixit, sed potius id tanquam absurdum negavit, dicens : « Aut ideo pravi libri suscipiendi sunt eorum, quia veritas, quæ illic inferta est, non negatur? » Non ergo significat librum suscipiendum propter veritatem quam continet, sed veritatem ibi contentam suscipiendam, quamvis liber ubi continetur non suscipiatur.

32 Supposita itaque justificatione causæ ad hanc prohibitionem, statuendum est, de facto prohiberi ultra leges antiquas juris civilis, expressis verbis in bulla Cœnæ Domini quotannis legi, et promulgari solita, ubi num. 1, excommunicantur excommunicatione soli summo Pontifici reservata omnes hæreticorum « libros hæresim continentes, vel de religione tractantes, sine auctoritate sedis Apostolicæ scienter legentes, aut retinentes, imprimentes, seu quomodolibet defendentes ex quavis causa, publice, vel occulte, quovis ingenio vel colore. » Quæ prohibitio, quia solemnior est, et magis stricta, prius breviter declaranda erit, postea vero de aliis prohibitionibus aliquid dicemus. Oportet ergo circa hanc prohibitionem videre primo, quos libros comprehendat, secundo quas personas obliget, tertio, quas actiones prohibeat, quarto sub quibus pœnis, de quo ultra alios scripsit optime Thomas Sanchez lib. II *in Decalog.* cap. x, num. 20 et sequentibus.

§ I.

Qui, et quorum libri prohibeantur in bulla Cœnæ.

33 Libri hæreticorum hæresim continentes, vel de religione tractantes prohibentur in Bulla Cœna. Libri nomine quid comprehendatur.

Prohibentur libri hæreticorum hæresim continentes, vel de religione tractantes ; circa quæ verba dubitatur primo, an una Epistola, vel concio hæretici comprehendatur nomine, *libri*, in hac bullæ clausula. Affirmat Ugolinus quem affert, et sequitur Suarez in præsenti disp. XX, sect. II, nu. 10, Megala etiam in III part. lib. III, cap. I, nu. 55 et Farinacius *de hæresis* quæst. CLXXX, nu. 30 et 31. Alii tamen satis probabiliter negant, Thomas Sanchez dicto cap. x, n. 29, Duardus, et Bonacina, quos affert, et sequitur Castrop. I tom. tract. IV, disp. II, punct. x, § 1, nu. 5, Layman, Laurentius Portel, et Sousa, quos affert, et videtur approbare Diana part. I, tract. *de Bulla Crucialæ*, resol. 34. Ratio est, quia verbis legis pœnalis accipienda sunt in sua proprietate, nemo autem in communi sermone dicet, se habere, vel emisse librum novum, quando unam epistolam, vel concionem brevem accepit, vel emit, confirmatur, quia quamvis non liceat libros sine Auctoris nomine imprimere de rebus sacris stante prohibitione concilii Tridentini sess. IV, has tamen parvas scripturas sub eo Concilii decreto non contineri usus ipse declaravit, ut testatur Azor tom. I, lib. VIII, cap. XVII, quæst. IV in fine. Idem ergo dicendum erit de clausula bullæ Cœnæ prohibente libros hæreticorum, ut quidquid sit de aliis prohibitionibus, quæ non solum libros nominant, sed quamlibet scripturam, quas affert Castropal. ubi supra nu. 6, in hac tamen prohibitione, et censura bellæ Cœnæ libri soli, qui proprie dicuntur comprehenduntur.

34 Objectio I.

Objiciunt primo, quia lex hæc, licet odiosa appareat, est tamen favorabilis, cum edita sit in favorem fidei, et ad defensionem, et tuitionem fidelium, ergo non est restringenda, sed amplianda juxta vulgarem regulam, *odia restringi, favores convenit ampliari.* Respondeo, imprimis, nec in lege favorabili extrahenda esse verba ad sensum, ultra eorum proprietatem, qualis esset, si unica charta appellaretur liber. Deinde licet finis ultimus hujus legis sit favor fidei, materia tamen immediata, et proxima est odiosa, nempe pœna legentis, et habentis libros tales : regula autem communis

est, quod in pœnis mitior est interpretatio facienda, quia omnis lex pœnalis est odiosa : quod non esset verum si attendendus esset finis ultimus, nam lex statuens pœnas homicidis, furibus, et aliis omnibus, habet pro fine bonum, et quietem reipublicæ, defendere innocentes, ut tuto degant, etc. et tamen omnes illæ leges odiosæ censentur, et earum verba restringuntur potius, quam amplientur.

35 Objectio II. Secundo objiciunt, quia in his scripturis militat eadem ratio, quæ in libris, imo et major, cum sit majus periculum, quo magis latenter communicantur, quam libri. Resp. imprimis non esse eamdem rationem : nam libri magis permanenter nocent : deinde in pœnis non fieri extensionem ad casum diversum, licet procedat eadem ratio, donec legislator ea de causo extendat etiam legem ad eum casum.

36 Objectio III. Tertio objicitur responsio Cardinalium congregationis concilii Tridentini, qui dixerunt, decretum Concilii sess. IV circa editionem librorum comprehendere etiam annotationes, lectiones, conciones, disputationes, et similia, ut referunt capucinus in *Compendio privilegiorum fratrum mendicantium*, verbo *imprimere*. Emmam. Roder Barbosa, et alii, quos affert Castropal. ubi sup. n. 4, et Mazilla, quem affert Suarez dicto n. 10. Ergo *librorum* nomine aliæ etiam breviores scripturæ comprehenduntur, quamvis librorum solum fiat mentio, quia frequentius in usu habentur. Respondetur, merito sacram Congregationem id respondisse, quia decretum illud Tridentini factum fuit ad observantiam decreti concilii Lateranensis sub Leone X, sess. x, ut constat ex ejusdem Tridentini verbis. In Lateranensi autem statutum fuerat de libris, et quacumque alia scriptura. Unde cum idem concil. Trid. sess. xxv, versus finem indicem librorum prohibitorum remisisset judicio et decreto Summi Pontificis Pii IV, ipse postea bulla, et decreto speciali illum edidit, et confirmavit, et juxta mentem Tridentini explicari voluit, quod in librorum, aliorumque scripturarum impressione observetur decretum concilii Lateran., ut habetur in regula x, ejusdem indicis. Nam ergo mirum, si congregatio respondit, decretum illud Tridentini debere observari in aliis etiam scripturis imprimendis, cum id habeatur expressum in Lateranensi, et indice edito auctoritate Pii IV, ex præscripto ejusdem Tridentini. Imo inde retorquetur argumentum, quia concilium Lateranense, et Pius IV, ultra libros explicuerunt etiam alias scripturas, eas utique a libris, distinguentes, ergo nisi explicarentur, non intelligebantur librorum nomine comprehensæ.

36 Objectio IV. Quarto objicitur, quia prohibito libro quælibet pars illius libri, atque adeo singula ejus folia, etiamsi ab aliis separentur, prohibita sunt, fatentur Sanchez, et alii, ergo non solum prohibentur libri stricte sumpti : nam duo folia libri separata ab aliis, non sunt magis liber, quam epistola duobus foliis, seu chartis contenta. Respondeo negando consequentiam : quia cum liber non sit aliud, quam omnes ejus partes, non potuit liber prohiberi, quin prohiberentur ejus omnes partes, quæ quocumque postea ferantur etiam ab aliis partibus separatæ, ferunt secum suam prohibitionem partialem. Epistola vero brevis, nec est liber, nec pars libri prohibiti, quare nec totaliter, nec partialiter prohibitionem illam participat. Notant autem bene prædicti doctores, prohibitio libro, prohibitum etiam esse indicem libri, procemium, et similia, quia hæc omnia in rigore partes sunt illius libri prohibiti.

37 An si aliquis cum facultate requisita librum hæretici legat et notet sibi ex eo aliqua, an hæc censeantur etiam prohibita.

Petes, quid si aliquis cum facultate requisita librum hæretici, vel prohibitum legat, et notet sibi ex eo aliqua censebunturne hæc etiam prohibita, ita ut sine licentia legi non possint? Resp. si solum notet sibi unam, vel alteram sententiam, vel solum argumentum eorum, quæ hæreticus dicit, ut substantiæ recordetur, non videri ea prohibita, quia non sunt liber hæretici, nec pars illius moraliter

loquendo. Si vero transcriberet sibi partem libri, prout est in ipso libro, eadem esset ratio de illo scripto, ac si aliquas chartas a libro separaret, et sibi reservaret, esset enim vere pars illius libri alio charactere scripta.

38 Quando concio. vel epistola hæretici censeatur attingere libri mensuram.

Petes iterum, quando concio vel epistola hæretici non censebitur attingere libri mensuram, ut in hac bullæ cœnæ prohibitione non comprehendatur. Resp. hoc judicium morale esse, et videndum juxta communem et vulgarem loquendi modum, an ille proprie loquendo appelletur liber, an potius codex, vel charta. Castropal. ubi sup. n. 5, in fine, fatetur disputationem hæretici decem folia continentem librum esse, et comprehendi hac prohibitione ; quod fortasse intelligit de decem foliis papyri integræ : nam si ea reducerentur ad formam minorem in octavo, ut dicunt, vel in decimo sexto, libellum certe complerent, sunt enim libelli aliqui præ manibus, qui 64 chartas in decimo sexto habent, quibus octo chartæ papyri integræ correspondent. Sic de Persii versibus dixit Martialis, *sæpius in libro memoratur Persius uno* : cum tamen omnia ejus carmina libellum vix impleant paucorum foliorum : et quod plus refert : S. Joannes Apocalypsim suam librum sæpe appellat c. XXII, cum tamen tota paucis foliis comprehendatur. Fateor tamen, moraliter hoc accipiendum esse, neque enim sola quantitas, vel mensura materiæ consideranda videtur : nam continget, orationem aliquam publice memoriter recitatam plus materiæ continere, quam totus Persii liber contineat : et tamen oratio illa si publice edatur non appellabitur liber, sed declamatio, seu oratio : quare consulendus est hominum usus, ex quo vocabula suam vim habent, et juxta eumdem usum videndum est, an aliquod hæretici scriptum sit, vel non sit dicendus liber.

39 An comprehendantur libri hæreticorum tantum manuscripti.

Secundo dubitatur circa eamdem partem, an in ea comprehendantur libri hæreticorum etiam non typis editi, sed manuscripti. Respondetur ex omnium sensu comprehendi : ita Suarez sect. II, nu. 10, Sanchez dicto cap. X, nu. 28, Ugolinus, quem affert, et sequitur Castropalao ubi supra nu. Ratio autem est clara, quia antequam typographiæ ars inveniretur, componebantur, et evulgabantur vere libri, et prohibebantur, et comburebantur, plures libri hæreticorum : non desierunt autem esse libri illi qui antea erant libri, per adventum typographiæ : liber ergo manuscriptus vere est liber, et diaconatus, qui confertur per contactum libri evangeliorum, vere conferri poterit porrecto libro evangeliorum manuscripto, et sic de aliis in quibus de libris agitur, et in ipsis bibliothecis celebrioribus, præsertim in Vaticana, maxima librorum pars est ex manuscriptis antiquis.

40 An ad hanc censuram Bullæ Cœnæ incurrendam necesse si quod auctor libri sit damnatus de hæresi.

Tertio dubitatur, an ad hanc censuram bullæ cœnæ incurrendam, necesse sit quod auctor libri sit damnatus de hæresi, an vero sufficiat esse hæreticum. Nam Grassius I part. *Decisionum* lib. IV cap. XVIII nu. 40 et 43 dicit requiri ut liber sit hæretici condemnati. Hæc tamen verba non de condemnatione juridica, sed de certitudine interpretatur Sanch. ubi sup. n. 24. Nam ipse Grassius affert statim in exemplum Erasmum, de quo non constabat clare an esset hæreticus : si tamen id constet, id sufficit, ut docet Sanchez ibi, Suarez dicta sect. II nu. 11, Castropalao ubi supra n. 1 et alii : et colligitur clare ex contextu bullæ, excommunicantur enim omnes hæretici, eorumque libros legentes, tenentes, etc. ergo eorum libri ibi prohibentur, qui immediate ante excommunicatur ob hæresim : excommunicatio autem illa comprehendit certissime omnes hæreticos, etiam non denuntiatos nec declaratos, ergo eorum etiam libri ibi sub ea excommunicatione prohibentur, si tamen lectori constet auctorem esse hæreticum.

41

Non tamen comprehenduntur hac bullæ clausula libri infidelium non baptizatorum, quia ii hæretici non sunt, ut cum aliis Suarez dicta sect. II nu. 11 qui no-

tat *hæretici* nomine hic intelligi etiam apostatam, qui post baptismum ad judaismum, vel paganismum transiit ; nam ii omnes hæreticorum pœnas patiuntur : si autem non sit baptizatus non comprehenditur, licet multi ex iis etiam libris aliis prohibitionibus peculiaribus extra bullam cœnæ nominatim vetentur, ut notat Hurtado disp. LXXVI n. 300 et de libris auctoris suspecti in fide idem notat § 296 de libris vero magorum, qui hæretici non sint, et ad astrologiam judiciariam prohibitam pertinentibus, non est dubium quod prohibiti sint, ut constat ex bulla Sixti V, edita an. 1585 et confirmata a SS. N. Urbano VIII bulla edita anno 1631 ut cum aliis, quos affert, notat Diana part. IV tr. VII *de Pœnis delictorum*, etc. resol. 6 in fine : sed tamen ii non intelliguntur comprehensi in hac bulla cœnæ, si auctores hæretici non sint, ut docent communiter doctores quos affert et sequitur idem Diana part. I tract. de *Bulla Cruciatæ* resol. 30 et Sanch. nu. 32 ubi notat a Pio V fuisse comprehensos, sed postea id sublatum esse a successoribus illius.

42 Ritualia Græcorum et aliorum schismaticorum, an comprehendantur in hac Bullæ clausula.

Quarto tamen dubitari potest de ritualibus Græcorum, et aliorum schismaticorum an comprehendantur in hac bullæ clausula. Negat Farinacius *de Hæresi* qu. CLXXX nu. 10 Sanchez nu. 27 et Azor I tom. lib. VIII cap. XVI, quæst. VII quia hi ritus non sunt ab ecclesia Latina tanquam hæretici existimati. Alii tamen putant comprehendi, ita Suarez ubi supra num. 12 et Castropal. nu. 1 quia auctores de facto sunt hæretici, et libri illi de religione tractant, imo frequenter errores contra fidem catholicam ibi reperiuntur admisti ; et idcirco Græci catholici euchologium, seu rituale Græcum SS. D. N. Urbano VIII obtulerunt, ut Romæ revideretur, et corrigeretur, ubi accurato examine revisum, et a nonnullis, qui irrepserant erroribus, expurgatum fuit.

43 Utraque sententia habet aliquid veri : distinguendum enim est, cum aliquando ejusmodi libros precum, et rituum constet esse ab hæreticis compositos, quales sunt libri rituales, et precum a Calvinistis, et Lutheranis editi, quorum plures reperiuntur nominatim prohibiti in indice librorum prohibitorum : ii enim sunt plane libri hæreticorum, et agunt de religione, cum tradant modum Deum religiose, ut ipsi dicunt, colendi et orandi. Et idem dicendum esset de similibus libris a schismatici factis, cum hodie nulli sint schismatici, qui non sint hæretici, cum negent ad minus primatum, et potestatem Romani pontificis ; et denique in iis libris errores non pauci contra fidem inveniuntur. Alii tamen sunt libri rituales, quibus hæretici et schismatici utuntur, quos non constat ab iis post hæresim, aut schisma compositos, sed potius creduntur esse antiqui, et ab Apostolis, vel Patribus antiquis derivati ; quales sunt plures lithurgiæ Æthiopum, Græcorum, et aliorum, quæ habentur in bibliotheca Patrum, et euchologia Græcorum, et alia similia quæ creduntur originem trahere a Patribus, et Catholicis, licet postea aliqui fortasse errores tempore schismatis ab hæreticis fuerint admisti, quod tamen non sufficit, ut dicatur liber ille ab hæreticis compositus, sed ad summum corruptus, et vitiatus. Et hi quidem libri non censentur comprehensi in bulla Cœnæ, sed sine scrupulo retinentur, ut notitia antiquitatis non pereat, et quando spes apparet utilitatis, expurgantur ab erroribus, qui irripserunt, prout in rituali Græcorum factum est, in quo Petrus Arcudius libro integro de sacramentis ecclesiæ Orientalis diligenter examinavit, qui essent ibi errores denuo introducti, et qui essent ritus vere antiqui a sanctis Patribus originem trahentes.

De lithurgis Æthiopum, Græcorum et aliorum.

44 An comprehendatur liber quem hæreticus composuit antequam in hæresim laberetur vel post-

Adverte item, non comprehendi hac bullæ prohibitione librum, quem hæreticus composuit, antequam in hæresim laberetur, vel postquam ab hæresi resipuit, sed verba illa intelligi in sensu composito, hoc est librum hæretici, id

quam ab hæresi resipuit.

est, compositum ab hæretico, quando hæreticus erat. Sic legitur hodie ad majorem auctoris confusionem liber *de Sacramentis,* quem pro defensione fidei catholicæ Henricus VIII, Angliæ rex, suo nomine edidit, et in Vaticana bibliotheca originale ipsum asservatur, quod ad Romanum pontificem transmisit, antequam hæreticus fieret. Sic etiam legitur eruditum opus Sisti Senensis, quod postquam ab hæresi resipuit, pro Ecclesia scripsit, et alii libri similes.

45

An fragmenta librorum hæreticorum quæ apud Auctores Catholicos reperiuntur ut, refutentur.

Adverte etiam, non comprehendi hac prohibitione fragmenta hæreticorum librorum, quæ interdum apud catholicos auctores reperiuntur, ut refutentur, vel ut illis respondeatur ; quia liber ille non est hæretici, sed Catholici, qui hæreticum non potest commode refutare, nisi ejus verba referat. Nec refert, quod aliquis curiose legat verba sola hæreticorum in eo libro recitata, ut sciat quid illi dixerint, quia animus hic non prohibetur in bulla Cœnæ, ut notavit Sanch. dicto cap. x nu. 23, cum aliis multis quos affert. Secus tamen dicerem, si ex industria transcriberet omnia hæretici verba, et in unum seorsim colligeret : illa enim scriptura seorsim posita sine impugnatione auctoris catholici esset vel liber, vel magna pars libri hæretici : quæ licet cum antidoto illo, et ut pars libri catholici permittatur, non tamen seorsim, et sine impugnatione apposita.

46

An liber hæretici cum commentariis Catholici vel e contra ?

Quinto dubitatur de libro hæretici, cum commentariis Catholici, vel e contra de libro Catholici, cum notis ei commentariis hæretici. Sanch. ubi supr. nu. 25 nega comprehendi in hac bullæ prohibitione librum Catholici, cum commentariis hæretici, quamvis commentarii excederent textum Catholici : quod docet etiam Sousa in *Expositione bullæ Cœnæ*, quem affert, et sequitur Diana part. I, tract. *de bulla Cruciatæ,* resol. 32 quia is liber potius Catholici, quam hæretici appellatur. P. Suarez dicta sect. II num. 13 et tom. *de Censuris* disp. XXI, sect. II, nu. 17 dicit imprimis si liber æque primo, et communi consilio compositus sit ab auctore catholico et hæretico, vel a communitate constante ex catholicis, et hæreticis, librum comprehendi in hac prohibitione, quia verificatur, quod habeat auctorem hæreticum, quamvis non solum ; idemque docet, si liber sit hæretici, cum scholiis catholicis : secus vero si liber sit Catholici cum scholiis hæretici, nisi scholia talia essent ut majorem partem libri conficiant. P. Hurtad. disp. LXXVI sect. VIII § 303 et 304 utramque sententiam conciliat vel temperat, dicens, librum hæretici, cum glossis et commentariis Catholici prohibitione hac comprehendi, si vero liber sit Catholici cum scholiis, et commentariis hæretici distinguit. Nam commentarius aliquando est talis, ut non possit a textu commode separari, quia solum litteram explanat, qualia sunt commentaria Cajetani in S. Thomam, et hæc non comprehenduntur, quia liber ille nomen habet auctore solum catholico, sive glossa textum excedat, sive excedatur ab illo : hoc enim patum refert. Aliquando vero commentator disputationes, et quæstiones instituit, occasione quidem a textu captata, sed quæ non pertinent ad litteræ explicationem, et possunt commode a textu separari ; et hoc casu dicit librum esse comprehensum, quia est liber hæretici. Sic enim tomi Suarii ipsius in S. Thomam, licet textum S. Thomæ contineant, libri tamen Suarii appellantur, et sunt, cum disputationes ibi positæ etiam sine textu S. Thomæ edi possent.

47

Hæc Hurtadi regula non videtur mihi solida : nam commentarios litterales in sacram Scripturam edunt passim ejus interpretes, qui tamen libri simpliciter, et absolute eorumdem interpretum dicuntur, ut constat de tomis Alfonsi Salmeronis, Cornelii, et aliorum in varios Scripturæ libros. Unde si hæreticus similes tomos ederet in Scripturæ explicationem, comprehenderentur plane in bulla Cœnæ. Quid enim refert, quod disputatio instituatur de sensu Scripturæ, vel de

quavis alia materia sacra ? Utrumque certe argumentum potest esse libri de religione tractantis. Unde cum aliunde non possimus in universum commentarios omnes ab hac prohibitione excusare, ut bene probat Suarez, quia omnes fere libri theologorum scholasticorum commentarii sunt in Magistrum sententiarum, vel in S. Thomam, aut Scotum; sicut et plurimi philosophorum libri sunt commentarii in Aristotelem, qui tamen omnes libri horum auctorum nominantur et æstimantur, recurrendum videtur ad regulam ipsius Suarii, ut si textus auctoris catholici non excedat commentarium hæretici, ita ut major pars trahat ad se minorem, libri illi censeantur auctoris hæretici. Regula autem Hortadi posset in uno cacu deservire ad magis restringendum. Quando scilicet hæreticus occasione accepta ex libro Catholici, disputationes apponeret, quæ non facerent unum cum textu Catholici : nec tam essent commentarius quam tractatus diversus, intelligeretur liber hac prohibitione comprehensus, etiamsi pars ab hæretico addisa minor esset quam textus Catholici : quia tunc non esset unio sufficiens, ut una pars major traheret ad se minorem, sed potius videretur fraus in legem, ut sub umbra libri Catholici ederetur alter liber hæretici, qui seorsim editus comprehensus clare esset in bulla Cœnæ : quo pretextu inveniretur facilis via hanc Bullæ censuram eludendi.

48 An liber hæretici non tractans de religione, qui tamen unicam hæresim incidenter contineat vel e contra ?

Sexto dubitatur, An in hac clausula comprehendatur liber hæretici non tractans de religione, qui tamen unicam hæresim incidenter contineat ; vel e contra, si tractet de religione, sed nullam contineat hæresim. Omnes fatentur sufficere ad hanc censuram, si liber hæretici tractet ex professo de religione, licet nullam hæresim contineat : quia verba disjunctive posita sunt libris, *qui hæresim contineant, vel de religione tractent* ; quæ verba verificantur de libro tractante de religione, licet non contineat hæresim. Ratio autem esse potuit, quia non decet Catholicos discere ab hæreticis, quæ ad religionem pertinent ; nam, ut dixit ille, *timeo Danaos, vel dona ferentes :* et tunc etiam quando religiosi apparent, suspecti nobis esse debent.

Difficultas est, an si liber hæretici non 49
tractet de religione, contineat tamen unam hæresim, id satis sit ad hanc Bullæ censuram. Negarunt Sairus, Grassus apud Sanchez dicto cap. x, num. 34, nisi liber ex professo tractet de religione, vel hæresi : quam sententiam probabilem esse dicit Diana I part. tract. *de Bulla Cruciata* resolut. 31, pro qua etiam affert Sousam ex ordine Prædicatorum in *Expositione bullæ cœnæ* disp. XIII, cap. II, concl. II, affert etiam, quod miratus sum, pro eadem sententia Filliucium tom. II, tract. XXII, cap. VII, num. 204, qui tamen expressis verbis ibi contrariam docet, nec mentione quidem facta hujus opinionis, cujus verba statim referam.

Alii ergo omnes hanc sententiam impugnant, et merito, dicuntque sufficere, si in libro hæretici una hæresis inveniatur, etiamsi ex professo de hæresi non tractet, ita Suarez *de Censuris* disp. XX, sect. II, n. 10, et in præsenti dicta disp. XX, sect. II, nu. 16, Sanch. dicto n. 34, Bonacin. Coninch. Farinacius, quos refert, et sequitur Castro Palao dicto tr. IV, disp. II, punct. X, §. I, num. 7 Alterius, et Portel apud Dianam, ubi supra. Hurtado in præsenti disp. LXXVI, § 295, et denique Filliucius male pro contraria sententia adductus, verba illius eo in loco hæc sunt « si liber sit hæretici, etiamsi unam solam hæresim contineat, inducit excommunicationem legenti. At si ex professo de religione non tractet, non incurret eum legens. » In quibus verbis distinguit de libro hæretici continente hæresim, vel non continente : primum dicit comprehendi hac censura, etiamsi unam solam hæresim contineat, secundum vero non comprehendi, nisi ex professo de religione tran-

ctet. Unde postea in collectione, seu compendio totius tract. XXII, et illius capitis septimi, solum dicit « si contineant hæresim, vel de religione tractent, legens excommunicationem incurrit. » Nec aliud potuit ex verbis Bullæ colligi, in quibus disjunctive petitur, quod liber vel hæresim contineat, vel de religione tractet, et quamvis ad hoc secundum necesse sit ex professo tractare, quia *tractare* non est obiter aliquid attingere, ad continendam tamen hæresim id non requiritur: nam si obiter etiam hæresim contineat vere continet hæresim. Alioquin si requireretur ex professo de hæresi tractare, non oportuisset in Bulla distinguere illos duos casus, sed sufficeret uno verbo excommunicare legentes libros hæreticorum de religione tractantes ; nam qui de hæresi ex professo tractat, eo ipso de religione tractat, cum tractet de neganda propositione a Deo revelata, cujus fides ad religionem pertinet. Non est ergo dubium, quod ad hanc censuram satis sit, si liber hæretici unam hæresim contineat, licet de ea ex professo non tractet.

50 Qui sit de Religione tractare ?

Sed circa hoc septimo dubitatur, quid sit de religione tractare, Suarez in præs. dict. sect. II, nu. 16, dicit, eum librum de religione tractare, qui per se continet sacram doctrinam sive sit exponendo scripturam, sive scholasticam doctrinam, sive conciones, sive casus conscientiæ, sive alia, quæ ad cultum Dei vel Sanctorum, vel salutem animarum spectant. Idem docet Sanch. n. 21, docens libros etiam, qui agunt de clericis, et monachis, vel de moribus Christianis, et non solum politicis, non tamen qui de philosophia, aut inferioribus artibus, vel historia tractant. Addit denique Hurtado dicta disp. LXXVI, § 304, comprehendi librum, qui tractat de ritibus Ecclesiæ, de interpretatione epistolarum Pontificum, vel juris canonici, aut civilis. Hoc tamen ultimum de jure civili non probo : si enim sint materiæ ad meras leges civiles spectantes, et intra legum civilium terminos tractentur, non videntur de religione esse : nam tractatus legisticus de suitatibus, de usufructu, de officio prætoris et similes, nihil habent eum religione commune, sed sunt sicut tractatus de medicina, vel philosophia.

51 An necesse sit quod totus liber de religione tractet.

Dubitatur tamen octavo, an necesse sit, quod totus liber de religione tractet, ut hac censura comprehendatur ; omnes fatentur requiri, quod ex professo agat de rebus ad religionem pertinentibus, nec sufficeret, quod obiter aliquid de religione attingat, si tamen hæresim non contineat : nam tractare in rigore non est obiter sensum suum dicere, sed defendere, probare, contraria solvere. Unde aliquis posset inferre requiri, quod libri argumentum de religione sit, nam omnia alia videntur incidenter, et quasi per transennam, ac obiter dici. Id tamen negat expresse Sanchez dicto cap. x, n. 34, dicens, ad hanc censuram incurrendam non esse opus, ut argumentum libri sit de religione, sed cujuscumque rei sit argumentum, si ita notabiliter tractat de religione, ut arbitrio prudentis censeatur ex professo, et non obiter de ea re tractare, id satis esse, quia verificatur librum illum de religione tractare. Mitius videtur loqui Suarez dicta sec. II, nu. 16, dicens. « Non satis esse ut obiter aliquid de religione attingat, sed quod ex instituto de religione tractet, id enim in rigore verba significant. Dicitur autem de religione tractare, si per se contineat sacram doctrinam, etc. » ubi videtur exigere, quod *ex instituto et per se* tractet de religione, unde contrariam videtur sentire, si præter institutum, et per accidens de religione loquatur.

52

Non tamen credo, quod Suarez iis verbis exigat, quod præcipuum libri argumentum sit de religione ; nam similiter a Paulo V et sanctissimo domino nostro Urbano VIII prohibita est editio librorum tractantinum, *de auxiliis divinæ gratiæ*, sine licentia speciali sedis Apostolicæ, quam quidem prohibitionem non effugeret, qui in libro, cujus

argumentum præcipium aliud esset, quæstionem, et controversiam de efficacia divini auxilii inferret, et disputaret. Nec enim necesse est, quod de sola illa materia liber, vel auctor tractet, ut vere dicatur ibi eam tractare. Sic dicimus passim S. Thomam in II, II, tractasse de voto, quamvis non fuerit argumentum totius illius voluminis : imo licet occasionaliter suboriatur quæstio, adhuc dicitur tractari : sic enim multi theologi in I, II, dum tractant de meritis, et de reviviscentia meritorum, occasione accepta agunt de reviviscentia peccatorum, an possint peccata semel remissa reviviscere, quam quæstionem licet ex occasione meritorum, in eum locum adducant, sed tamen vere, et in rigore ibi tractant de reditu peccatorum. Quando ergo dicitur ad hanc censuram exigi, quod *ex instituto et per se* tractetur de religione, non debet esse sensus, quod illa tractatio per se pertineat ad institutum, et argumentum illius libri, sed quod per se pertineat ad sermonem institutum in illa libri parte, quæ tamen pars non sit quasi parenthesis, vel digressio brevis ab instituto sermone, sed in qua de religione instituatur sermo. Quare si hæreticus librum scribat de politica suæ civitatis gubernatione, et ea occasione agat de non permittendis otiosis, ac denique ea occasione caput inscribat de non permittendis in sua civitate religiosis mendicantibus, qui ex alieno vivant, dicetur vere in eo libro de religione tractare, quia de religioso argumento sermonem instituit, et circa religiosam materiam non solum sensum proprium obiter significavit, sed probare instituit, et rationibus persuadere. Sicut concionator, qui ex verbis Evangelii occasione accepta, agit de necessitate alicujus specialis virtutis, v. g. castitatis, et obiter reprehendit judices et magistratus, quod adulteros non puniant, dicetur tractasse de necessitate castitatis, non vero de judicum obligationibus, quia de illa sermonem instituit, et ad illam confirmandam obiter reprehendit judicum negligentiam in puniendis publicis delictis contra virtutem castitatis.

53

An censeri debeat tractare de religione liber, in quo hæreticus agit de superstitionibus vel magicis artibus.

Dubitatis ergo circa hoc ipsum, an censeri debeat tractare de religione liber in quo hæreticus agit de superstitionibus, vel magicis artibus. Affirmat Suarez in præsenti dicta sect. II, n. 16 in fine, quia hæc religioni adversantur, et contrariorum eadem est ratio : quare prohibitis libris de religione tractantibus, prohibentur, qui tractant de vitiis religioni contrariis. Idem supponere videntur Navarrus apud Sanchez, Vivaldus *in bullam Cœnæ in explicatione primæ excommunicationis* n. 13. et idem Sanchez dicto cap. x, nu. 32, ubi notanter dicunt, habentes libros magicæ artis non comprehendi hac Bullæ censura, si auctores hæretici non sint. Alii tamen aliter videntur loqui Antonius Sousa ex ordine Prædicatorum *in Explicatione bullæ Cœnæ* cap. IV, disp. XIII, num. 5, dicit hos libros magicæ artis non comprehendi hac Bullæ censura, quia, « licet sint suspecti, hæresim tamen non continent, » ubi videtur clare loqui de libris compositis ab hæretico : alioquin etiamsi hæresim continerent, non comprehenderentur in bulla Cœnæ. Eodem modo videtur loqui Bonacina tom. III, in *explicatione bullæ Cœnæ* disp. I, quæst. II, punc. 4, num. 4, ubi dicit, libros magicæ artis comprehendi hac Bullæ censura, « quoties isti sunt libri hæreticorum, simulque hæresim continent : « si ergo hæresim non contineant, non comprehenduntur, quamvis de magia tractent.

54

Sententia Auctoris.

Ego doctrinam Suarii approbo quoad libros hæreticorum, tractantes de superstitionibus, quando eas sub specie religionis tradunt, quasi virtus in illis superstitionibus sit ex Deo, quia tunc tractant de religione, vendentes falsam religionem, seu superstitionem pro religione vera. Quando vero agunt de magia, supponentes et profitentes magiæ virtutes esse ex dæmone, et tradentes,

quibus signis, et pactis invocandus sit, ut auxilium præstet, non video clare, quomodo hac Bullæ censura contineantur, licet aliunde certum sit esse alibi prohibitos. Suppono enim posse contingere, ut nullam hæresim contineant, sicut potest magus reperiri qui hæreticus non sit, sed credat id totum illicitum esse, et dæmonem non nisi sacrilege invocari posse. Tradunt tamen regulas et modos ex dæmonis pacto ad eum efficaciter invocandum. Aliunde vero non videtur satis probari, quod liber ille de religione tractet : finge enim prohiberi ne edantur libri de justitia, sive de legibus : numquid hoc ipso prohibitus esset liber, quem aliquis scriberet, de arte caute furandi, et fraudibus quibus furta sua ingeniosi fures exercuerunt, quia furtum justitiæ et legibus adversatur? Certe quando dicitur quod contrariorum eadem est ratio et disciplina, sensus est, quod ex definitione unius contrarii colligi potest definitio alterius, et ad eamdem disciplinam spectat de utroque agere, et ejus naturam explicare : unde ad eamdem disciplinam spectat agere de virtutibus et vitiis, de justitia, et injustitia, de religione, et irreligiositate, de medicina, et de morbis, quibus medicina adhibetur. Non est tamen idem tradere præcepta vulnerandi hostes, ac agere de curatione vulnerum, nam illud primum spectat ad artem militatem, vel gladiatoriam, hoc vero secundum ad artem medici, vel chirurgi, unde prohibitis libris medicinæ, non esset prohibitus liber de arte gladiatoria, vel de præceptis practicis pugnandi, et vulnerandi hostes. Sic ergo prohibitis in Bulla hac libris hæreticorum tractantibus de religione, non videntur eo ipso prohibiti eorum libri, tradentes præcepta practica dæmonem invocandi : sicut nec prohibitus intelligeretur in Bulla liber hæretici de arte ingeniose furandi, quamvis furtum Christianis moribus adversetur. Neque in his est periculum falsæ doctrinæ, dum non asseritur id esse licitum, sed potius supponitur illicitum ; et refertur quibus signis dæmon se alligaverit, ut mirabilia et præstigia operetur, quæ omnia verissima esse possunt, et absque ullo errore sciri, solumque potest eorum notitia esse perniciosa, quatenus curiosi, et vani homines eam ad praxim reducere vellent. Unde periculum non est ob falsitatem doctrinæ, vel fals dogmatis, sed ob humanam fragilitatem, quæ abutetur notitia vera ad mores corrumpendos. Nec invenio præter Suarium, alium qui expresse contrarium dicat : nam Sanchez, et alii supra adducti solum dicunt, libros magicæ artis non comprehendi hac censura, si auctores hærtici non sint, per quod non significant comprehendi, quoties auctor est hæreticus, sed suppositis terminis habilibus, hoc est, si hæresim aliquam contineant prout frequenter continere solent, vel si de religione tractent. Navarrus autem, quem Sanchez cita in *Summa Latina* cap. xxvii n. 55, idem dicentem, in mea certe Romana editioni anni 1590, nihil prorsus dicit.

55

Si hæretici opus duplici vel triplici volumine divisum sit, et in uno ex illis reperiatur aliqua hæresis, an omnia illa volumina censeantur prohibita.

Dubitatur decimo, si hæretici opus duplici, vel triplici volumine divisum sit, et in uno ex illis reperiatur aliqua hæresis, an omnia illa volumina censeantur prohibita in hac Bullæ clausula, etiamsi de religione non tractent, an illud solum, in quo hæresis reperitur. Sanchez ubi supra n. 36 dicit, non censeri prohibitum volumen illud, quod nec de religione tractat, nec in eo hæresis continetur, pro quo offert etiam Ugolinum cap. 1 verbo *ac eorumdem libros* § 1, nu. 2, versic. 6, quod tamen Sanchez intelligit, quando vere sunt diversi tomi, etiamsi aliquis per accidens eos simul in eodem tomo conglutinet. Secus vero esset, si unicus tomus in plures libros divisus sit, sicut Magister sententiarum divisit suum opus theologicum in quatuor libros, et sicut ipse Sanchez dividit singulos tomos de matrimonio in plures libros : tunc enim plures libri faciunt unum tomum, et unum librum vulgarem, et omnes erunt hac censura prohibiti, licet aliquis

commoditatis gratia singulos auctoris libros seorsim conglutinaret.

56 P. Suarez in præsenti dicta sect. u. n. 9 dicit, hanc Sancii doctrinam veram esse, quando tomi sunt ita distincti, ut sint omnino de diversis argumentis, nec habent inter se ullam connexionem, tunc enim procedit ratio facta : secus vero si uterque tomus sit ejusdem argumenti cum connexione inter se : tunc enim uterque tomus comprehenditur hac prohibitione : tum quia uterque de religione tractat, quod sufficit ad hanc prohibitionem, tum quia revera uterque est pars operis unius, licet per accidens dividantur, propter vitandam magnam unius voluminis molem.

Hæc tamen Suarii doctrina explicatione indiget, vel certe moderatione. Negari enim non potest, posse aliquando eumdem auctorem idem argumentum plurimus tomis ita prosequi, ut sint libri, et tomi diversi, ita ut prohibito uno alii non prohibeantur. Et quidem hoc videmus in usu sacræ congregationis Indicis Romanæ, quæ aliquando prohibet unum solum tomum alicujus auctoris, non vero cæteros ejusdem, licet sint de eodem argumento : exempla possumus afferre, sed oportet bonorum auctorum nominibus parcere. Deinde certum est, tomos omnes Cardinalis Baronii de eodem argumento esse, nempe Annales ecclesiasticos : et tamen si auctor esset hæreticus, nec argumentum esset religiosum, sed profanum, v. g. historia politica, nemo diceret duodecim tomos esse prohibitos ex vi Bullæ cœnæ, eo quod in uno ex illis una hæresis reperiretur. Ratio autem prima, quam Suarez affert ad probandum utrumque tomum comprehendi, quia cum uterque sit ejusdem argumenti, uterque tractabit de religione, quod sufficit ad hanc prohibitionem : hæc, inquam, ratio non videtur esse ad rem, quia hoc dubium non procedit, quando libri hæretici tractant de religione, sed solum quando non tractant de religione, et tamen quia continent hæresim, comprehenduntur hac censura, quod sæpe contingit in libris historicis, philosophicis policitis, etc. Quo casu quæritur, an omnes tomi sint hac prohibitione comprehensi, quando in uno solo tomo aliqua hæresis reperitur.

57 Non est vera regula in universum quod quoties plures tomi habent connexionem aliquam inter se ratione argumenti communis, sufficiat una hæresis ut alii etiam de religione non tractantes censeantur prohibiti.

Non est ergo vera regula in universum, quod quoties plures tomi habent connexionem aliquam inter se ratione argumenti communis, quod habent, sufficiat una hæresis in uno tomo reperta, ut omnes alii tomi, etiam de religione non tractantes hac Bullæ censura comprehendantur. Quod potest ab absurdo ostendi : ponemus enim, sicut fecit Cardinalis Baronius, ita hæreticum aliquem, non simul, sed successive plures tomos componere de historia profana, eosque successive edere, et in quatuor primis, qui jam ubique vulgati fuerant, et impune legebantur, nullam contineri hæresim : postea vero in V tomo hæresis una reperitur, numquid ea de causa incipient ipso facto prohibiti esse ex Bulla cœnæ, omnes priores tomi, qui antea prohibiti non erant? Nemo, credo, id concedet, sed prohibitio sistet in V tomo, in quo solo peccatum est, nec retrotrahetur pœna ad tomos antiquiores innocentes. Non ergo sufficit connexio qualiscumque in argumento eodem, quod pluribus tomis continuatur, ut error unius refundat prohibitionem hanc in omnes alios.

58 Fateor tamen cum Suario, non sufficere e contra divisionem materialem ejusdem operis in plures tomos, ut error unius non refundat prohibitionem in alios, sed credo attendendam esse divisionem formalem, ut ita dicam. Unitas enim vel pluritas in his rebus accipienda est moralite, cum analogia ad entia physica ; in quibus illa dicuntur duo simpliciter, quorum singula per se subsistunt, et non in alio. Sic per separationem fiunt duæ aquæ, quæ antea erant duæ partes solum unius aquæ, quia ex se illæ partes erant indifferentes, ut essent partes, vel tota diversa. Alia vero sunt entia, quæ ita ex

natura sua sunt partes, ut etiam post separationem non habeant singula denominationem totius, vel entis completi, sed partis : sic materia. et forma hominis, etiamsi separentur, non dicentur duo supposita, vel duæ naturæ, sed partes unius naturæ : sic etiam manus, pes, caput, non dicentur plures naturæ, etiamsi separentur, quia ex se sunt partes exigentes unionem cum aliis partibus. Hoc ipsum cum proportione reperitur in libris : sunt enim aliqui ita divisi in plures tomos, ut tamen singuli tomi non subsistant per se, ut ita dicam, sed quatenus cum aliis componunt unum opus, unde non possunt commode edi in lucem seorsim, nec emi, aut vendi seorsim, quia singuli sine aliis essent fere inutiles, vel parum utiles. Quis enim emat partem hyemalem breviarii sine parte æstivali, licet sint tomi divisi ? idem diceret de Thesauro linguæ latinæ, qui licet sit in plures tomos distributus, singuli tamen seorsim parum utiles essent, nec ab ullo prudenter emerentur, nec unquam singuli sine aliis omnibus imprimerentur : quare auctor non dicetur plura opera scripsisse, sed unum solum opus in plures tomos distributum. Atque idem fortasse aliquis judicabit de opere Thomæ Sanchez *de Matrimonio*, quod licet sit in tres tomos ab auctore divisum, singuli tamen seorsim, nec edi, nec emi commode possent, propter maximam dependentiam, et connexionem, quam ad invicem habent. Alia vero opera sunt ita distributa in plura volumina, ut singula ex se sint apta subsistere per se, et seorsim ab aliis : quod constat a posteriori, ut diximus, ex affectu ; nam seorsim, et successive ab auctoribus scribuntur et eduntur, et a lectoribus emuntur, ut de tomis Cardinalis Baronii constat, et idem fuit de tomis Bellarmini, qui omnes continent idem argumentum, nempe controversias contra hæreticos : et idem faciunt plures alii doctores, qui successive edunt varios tomos conciliorum, vel commentariorum, quos successive componunt, qui revera sunt tomi diversi, et singuli seorsim utiles sunt, et emuntur.

Unde in hoc librorum genere credo 59
posse habere locum, quod Sanchez dicebat, licet aliquis ad faciliorem usum velit in eodem volumine conglutinare simul duos tomos, quos auctor non simul, sed successive, et seorsim edidit adhuc reputandos esse duos, ita ut si, auctor sit hæreticus, et in 2 tom. unam hæresim dixerit, non ideo primus sit hac Bullæ censura prohibitus, si de religione non tractat. Quod idem verum credo, licet alius typographus iterum imprimat utrumque tomum in uno minoribus characteribus. Audio enim, typographum nunc velle imprimere in uno volumine duos tomos, quos ego edidi de sacramentis, et Eucharistia, et de pœnitentia, quos ego duos tomos feci, et seorsim, ac successive edidi, atque adeo semper erunt intrinsece duo, quamvis in unum volumen a typographo reducantur. Multum quippe ad hoc valere credo intentionem, et factum ipsius auctoris, à quo potissimum tomi unitatem, et pluralitatem accipiunt. Nam quamvis partes aquæ, vel vini etiam seorsim et successive productæ, possunt postea a quolibet alio misceri, et faciant unam aquam, vel unum vinum ; libri tamen, qui semel ab auctore seorsim editi, et duo facti sunt, non videntur posse postea a quolibet alio reduci pro libito ad unitatem, ita ut jam duo amplius non sint. Quia in his entibus successivis, maxime quæ non habent successionem omnino continuam, sed discretam, unitas vel pluralitas habet multum moralitatis, atque ideo pendet multum ab intentione operantis, et aliis operis circumstantiis, ut constat in sermone, et locutione vocali. Quare si aliquis duas conciones habeat ad populum duobus diebus, non poterit typographus facere, quod ex illis fiat una concio. quamvis eas simul edat, sed semper erunt duæ, quia auctor non semel, sed bis concionari et loqui voluit. Ita ergo auctor duos tomos seorsim edens non semel, sed bis vult lectoribus loqui, nec

alius potest facere, quod semel solum loquatur, cum id maxime ex intentione loquentis pendeat. Nec e contra si auctor unum solum tomum edere voluit, poterit typographus facere, quod sint duo, ut non sit uterque prohibitus propter hæresim in uno contentam : semper enim manebit unus tomus, ea unitate, quam ab auctore accepit, sicut si unicam habuit concionem, numquam erunt duæ, licet typographus eam in duas dividat, quia auctor solum semel ore, vel scripto loqui voluit, quare una locutio vel scriptura erit, et non plures.

60 Non sufficit in libro expungere hæresim ut reliqua legi possint, sed totus liber prohibitus est.

Advertunt denique omnes, quando in eodem libro, vel tomo hæresis continetur, ita totum hac prohibitione comprehendi, ut nec illa capita, vel codices, in quibus nulla continetur hæresis, legi, vel retineri possint, imo nec indices, aut præfationes, quia sunt partes ejusdem libri : nec etiam sufficiet expugnare hæresim, ut reliqua legi, aut retineri possint, quia totus liber, et omnes ejus partes sunt immediate prohibitæ : ita Sanchez dicto cap. x, nu. 35, Suarez *de Censuris* dicta disp. XXI, sect. II, n. 10 et in præsenti dicta disp. XX, sect. II, n. 9 cum aliis, quos afferunt.

§ II.

Quas personas obliget hæc bullæ prohibitio.

61 Omnes præter Summum Pontificem ligantur hac censura. Etiam ipsi hæretici.

Certum est, omnes præter summum Pontificem ligari hac censura, cum illi soli excipiantur in Bulla, qui facultatem a sede Apostolica habent, quæ exceptio omnes alios excludit, quicumque illi sint. Unde ipsi etiam hæretici comprehenduntur, cum illi subditi sint Pontifici, et ejus legibus, ac censuris obligentur. Quod adeo verum est, ut si hæreticus retineat, aut legat librum illum, quem ipsemet in hæresi existens composuit, tractantem de religione, vel hæresim continentem, incurrat hanc Bullæ censuram, ultra illam, qua ligatur, quia hæreticus est. Ita cum Ugolino Sanchez d. cap. x. n. 37, et Suarez in præsenti dicta sect. II, n. 26. Sicut enim si indulgentia concessa esset fidelibus legentibus per horam librum aliquem pium Catholicum, lucrari posset indulgentiam aliquis legendo librum pium, quem ipsemet edidisset : ita pœna imposita legenti librum impium hæretici incurri poterit ab ipso auctore legente suum librum. Et quidem non deficit ratio legis, quia et ipse auctor movetur, et fortasse majori affectu ex lectione proprii libri, quam alieni, ad confirmandam mentem in hæresi, ob rationes, et argumenta a seipso adducta et inventa : unusquisque enim sibi magis complacet in prole propria, quam aliena. Retentio etiam libri perniciosa est, non solum auctori, sed aliis, quibus liber conservatus nocere poterit.

62 An qui securus est de seipso, ei libri hæretici lectio non nocebit, sed potius fortasse proderit possit licite illum legere ?

Dubitari potest primo, An qui securus est de seipso, quod ei libri hæretici lectio non nocebit, sed potius fortasse proderit, possit licite illum legere. Non desunt qui tentaverint hac via evadere hanc censuram, freti sententia eorum, qui dicunt legem, quæ fundatur in præsumptione, non obligare cessante ratione legis : quare cum hæc lex fundetur in præsumptione et timore periculi, cessante eo periculo et timore, cessabit in eo casu particulari obligatio legis. Communiter tamen doctores hanc exceptionem rejiciunt Suarez ubi supra nu. 27, Sanchez nu. 24, Azor, tom. I. lib. VIII, cap. XVI, qu. XVI, et magis in terminis Coninch disp. XVIII, dub. XI, n. 180, et in re idem docet Hurtado disp. LXXVI, § 307, quamvis profiteatur se media via procedere.

63 Sententia auctoris.

Ego fateor quidem cum utrisque, cessante ratione legis, non solum negative, sed etiam contrarie, legem non obligare : dicitur autem cessare contrarie, quando observatio legis latæ ad bonum com-

mune cederet in hoc casu particulari in destructionem ejusdem boni communis, quod per legem intendebatur. Hoc solum concedit Hurtado, ubi supra, quod non negant auctores secundæ sententiæ, sed loquuntur quando cessat ratio legis negative, quia aliquis non timet sibi probabile periculum ex lectione libri hæretici: et quamvis aliqui explicent etiam in casu, quo legitur ad impugnandum, et ad procurandum idem bonum fidei ; id tamen debet intelligi cum distinctione aliqua maxime observanda, et præ oculis habenda, quoties agitur de lege, an obliget, vel non obliget cessante ratione legis in aliquo casu particulari.

64 Potest enim multipliciter cessare ratio legis : Primo in universum, et pro omnibus, ita ut jam nunc, v. g. expediat magis ad bonum fidei, quod omnes possint legere libros hæreticorum, quam quod debeant ab iis abstinere. Et tunc non est dubium, quod cesset obligatio legis, imo desinit esse lex, quia legis anima est ratio, quare ablata in universum ratione legis, manebit irrationabilis, atque adeo non erit lex. Secundo tamen potest cessare ratio legis, non in universum, et pro omnibus, sed pro hoc individuo, et casu particulari ; et tunc communis doctorum sententia negat cessare legis obligationem, quos late congerit Diana I parte tract. *de Legibus* resol. 28. Alii vero dicunt, tunc cessare obligationem pro eo casu quos refert, et sequitur Granado in 1, 2, controversia VII *de Legibus* tract. III, part. II, disp. XV, sect. II, et plures addit Diana loco citato.

Potest multipliciter cessare ratio legis.

65 Horum tamen doctorum assertio rursus dupliciter intelligi potest. Primo, quod in hoc casu particulari majus bonum sit, quod lex non observetur, sed quod fiat actus contrarius secundo, quod majus sit bonum, et utilius sit ad bonum commune, quod lex in hoc casu non obliget. Est enim magna differentia inter hos duos sensus, quia continget sæpe majus bonum commune resultare ex violatione legis in aliquo casu particulari, quam ex ejus observantia, et tamen non ideo cessare tunc legis obligationem, quia majus bonum commune resultat ex eo quod lex tunc etiam obliget, quam ex eo, quod non obliget. Exempla adduxi, et rationem reddidi disp. XXIII *de Pœnitentia* sect. I, n. 8, et seqq. et tom. I *de Justitia* disp. XVI, sect. II, n. 29, ubi ostendi, posse legem etiam naturalem, exceptionem omnem excludere illius etiam casus particularis, in quo nullum damnum, imo majus bonum consequeretur ex actu contrario : quia licet in hoc casu particulari majus bonum commune sequeretur, v. g. ex mendacio officioso, quam ex veritate : majus tamen damnum commune sequeretur ex eo quod in hoc casu mendacium esset licitum : nam ea licentia pro hoc casu tolleret fidem humanam pro aliis multis, cum semper possent homines formidare, an loquens apprehenderet in illo casu majus bonum, quam damnum sequi ex suo mendacio. Non ergo cessat ratio legis in iis casibus, quia licet cesset majus damnum commune, quam bonum ex mendacio præsenti, non tamen cessat majus malum commune, quod sequeretur, si mendacium non solum proferretur, sed licite proferri posset in hoc casu particulari. Quod idem in lege positiva humana considerandum est, ad decernendum, an cessante ratione legis in casu particulari, cesset legis obligatio. Non enim considerandum solum est, an ex actu contrario sequatur damnum commune, vel potius commune bonum, sed an id sequatur ex eo, quod lex humana non obliget etiam pro eo casu, sunt quippe aliquæ leges humanæ, quæ ob hanc rationem obligant in omni casu, v. g. lex Tridentini de parochi præsentia ad matrimonium necessaria, quæ obligat etiam eo casu, quo deficiente parocho majus bonum, quam damnum commune, sequeretur ex matrimonio tunc contracto : quia nimirum licet ex illo matrimonio particulari magnum bonum commune, et nullum malum sequeretur : maximum tamen damnum commune sequeretur ex

eo, quod saltem in casu extraordinario posset licite, et valide fieri matrimonium sine parocho, quia manerent matrimonia multa dubia et litigiosa, sub prætextu talis necessitatis, et fingerent sibi homines necessitatem, quare majus bonum commune est, quod etiam in eo casu fieri non possit.

66 Hinc ergo applicando eam doctrinam ad calum nostrum dicendum est, si casus sit talis, ut majus bonum fidei et Ecclesiæ sit, quod hæc lex non obliget in eo casu, posse quidem habere locum sententiam illam, et juxta eam legi, et habere libros hæreticorum cessante omnino ratione legis in eo casu particulari, quamvis non cesset in communi, atque ideo non cesset absolute lex et prohibitio. Ad hoc tamen id primis non sufficit quod homo videatur sibi securus a periculo ex lectione librorum hæreticorum. Primo, quia fingimus nobis eam securitatem, sicut Salomon sibi eam finxit, quando accepit sibi uxores alienigenas et infideles, quæ paulatim ejus cor emollierunt, et averterunt a lege Domini. Quis autem credat se magis doctum et illuminatum, ac bene in divina lege et cultu veri Dei fundatum, quam Salomonem? Quis credat se in fide firmiorem, quam S. Petrum martyrem, qui tamen ex assidua cum hæreticis disputatione de ipsius fidei propugnatione suscepta, sensit se circa fidem tentatum; et opportune ad divinum auxilium implorandum recurrit? Propinant quidem hæretici dulciter venenum suæ doctrinæ, et a facilioribus incipientes plausibilibus argumentis et exemplis, conantur reddere verisimilia leviora aliqua dogmata, quæ non leviter fidei catholicæ fundamenta labefactant, et ab his insidiis omnes merito timore debent, atque utinam experientia non monstrasset, cedros Libani nostris temporibus vacillasse. Denique quamvis de hoc individuo in particulari non possit probabiliter timeri, quod ei lectio nocebit, in genere tamen et in universum prudentissime timeri potest, quod si omnes, qui sibi nihil a lectione horum librorum timent, eos possint licite legere, aliqui ex lectione illa nocumentum patientur; quare ob hunc justum timorem, lex rationabiliter omnibus absque exceptione prohibere potest, ne legant, etiamsi singuli in particulari securi sibi videantur.

Addo præterea, legem hanc non habere 67
pro ratione solum periculum damni lectoribus secuturi, sed etiam punitionem hæreticorum: nam sicut aliis pœnis puniuntur, et excommunicatione, qua a consortio fidelium separantur, ut videntes se ab aliis relictos et rejectos resipiscant: sic etiam prohibentur eorum libri quæ non est levis pœna auctoris, quod ejus opera lectione, aut visu alii non dignentur, ut hoc etiam iis ad correctionem deserviat. Quæ ratio semper manet etiamsi lectores nihil mali sibi timeant ab ejusmodi librorum lectione, et tractatione.

Hinc infertur, quid dicendum sit ad 68
dubium illud, quod solet proponi, an in Anglia, Germania, et aliis locis, in quibus hæresis grassatur, possint legi licite hæreticorum libri, qui hac Bulla prohibentur. Aliqui dicunt, non posse etiam ad eos impugnandos, sed debere licentiam peti a summo Pontifice, qui huic necessitati providebit. Ita Suarez dicta sect. II, n. 27. Si tamen repentina necessitas urgeat, et periculum sit in mora, dicit posse per accidens ex epicheia pro illa vice fieri. Alii dicunt id verum esse, si bulla Cœnæ in illis provinciis usu recepta sit, vel obliget: ita Azor I, tom. lib. VIII, c. XVI, qu. VI, quem sequitur Sanchez ubi supra n. 42. Alii quos affert Diana I part. tract. *de Bulla cruciatæ* resol. 35, negant obligare prædictam bullam in omnibus locis: Hurtado denique dicta disp. LXXVI, § 306 et 307, dicit bullam Cœnæ ubique quidem obligare, sed tamen illos, quibus incumbit fidei propagatio posse, et debere legere in provinciis hæreticorum eorum libros ad eos impugnandos, quia in his cessat contrariæ finis legis, quia majus fidei damnum sequeretur, si

An in Anglia, Germania etc. possint legi licite hæreticorum libri, qui in Bulla Cœna prohibentur?

ab iis libri non legerentur; et affert exemplum Gregorii de Valentia, qui eorum librorum copiam occulte ex ipsis typographis procurabat, ita ut simul cum libro ejus impugnatio in lucem prodiret. Hoc tamen exemplum parum mihi probat: nam eo tempore poterant doctores Societatis ex facultate generalis eos libros in Germania legere, et non est credibile, Valentiam eam facultatem a generali non habuisse, quando alii eam habebant.

69 Abstinendum est ab illo dubio, an Bulla Cœnæ ubique de facto obliget?

Nunc itaque abstinendum nobis est, ut monuit etiam Azor loc. cit. ab illo alio dubio, an bulla Cœnæ ubique de facto obliget, quod longiorem requireret quæstionem, quæ in tractatu *de Censuris* examinatur, vel etiam *de legibus*, et specialem habet difficultatem in hac bulla, quæ singulis annis de novo editur, et publicatur. Ex suppositione itaque, quod prohibitio hæc ubique obliget dicendum videtur cum Suario, intentionem solam impugnandi non esse titulum sufficientem, ut excuset ab hac prohibitione, nisi in casu a Suario expresso, quando necessitas urgeret, et non esset locus petendi licentiam a summo Pontifice, quia periculum esset in mora, et bonum ipsius fidei peteret necessario lectionem libri, quo casu ratio legis contrariæ cessaret, quo tamen casu deberet saltem peti licentia ab episcopo, et ipse deberet eam concedere limitatam ut dicam infra: Quando vero facultas peti potest, non video, quo titulo excusetur aliquis ab ea petenda, ut constat in aliis materiis, in quibus prohibetur ne aliquid fiat sine facultate superioris, v. g. in bulla novissima SS. D. N. Urbani VIII, prohibentur episcopi ne discedant a sua residentia, extra casus in eadem bulla expressos, sine licentia sedis Apostolicæ: si occurrat necessitas absentiæ, adhuc obligatur episcopus ad petendam licentiam, quia Pontifex vult sibi reservare judicium de causa et necessitate. Item religiosus non potest expendere sine licentia prælati quare si occurrat necessitas expendendi, deberet petere licentiam, saltem si potest, nec poterit propria auctoritate expendere, non petita licentia, et sic in aliis. Idem ergo dicendum est de licentia necessaria legendi libros prohibitos, quæ quidem lectio non omnino prohibetur, sed ne sine licentia fiat, quæ si causa necessaria, vel sufficiens judicabitur, concedetur, si vero non conceditur, hoc erit quia non judicatur necessitas sufficiens vel certe quia Pontifex alia via, vel alias personas, quæ ei videntur magis idoneæ providendum judicat: nemo enim est in causa propria bonus judex, et experti sumus nonnullos catholicos contra hæreticos scribere voluisse adeo frigide, et confuse, ut in causa prævaricari videantur, et adjiciant animum hæreticis ad persistendum in suis erroribus.

70 An aliqui de jure habeant facultatem legendi libros hæreticorum?

Dubitatur itaque secundo, an aliqui de jure habeant facultatem legendi hos libros hæreticorum. Respondeo, quidquid olim fuerit, revocatas fuisse omnes eas facultates omnibus etiam episcopis, et Cardinalibus in bulla Julii III et Pauli IV et Pii IV quas bullas refert Penna in fine *Directorii sui Inquisitorum*, et cum majori rigore novissime Urbanus VIII in suo proprio motu edito 2 Aprilis anno 1631 in quo omnibus personis cujuscumque gradus, status, conditionis, dignitatis, et præeminentiæ etiam speciali nota dignæ, concessas licentias omnes revocavit, et omnibus universim abstulit potestatem eas licentias concedendi. Difficultas erat de Inquisitoribus, an ipsi possint eos libros legere jure officii sui. Affirmant enim Pena, Ugolinus, Azor, Grassius, Farinacius, et alii, quos affert, et sequitur Castro Palao tom. I tract. IV disp. II, punct. X § 3 n. 2 quia in prædictis bullis excipiuntur. Alii de hoc dubitant, ita Suarez ubi supra n. 28 Sanchez n. 46 et Barbosa *de Potestate episcopi* allegatione XC n. 8, quia in illis bullis non conceditur positive licentia Inquisitoribus, sed revocantur licentiæ aliis concessæ, præter concessas Inquisitoribus; quare Hurtado ubi supra, § 303, dicit Inquisitores supremi concilii inqui-

An inquisitores.

sitionis Hispaniæ posse legere libros illos quos ipsi aliis permittere possunt, de aliis vero libris consulenda esse eorum privilegia, et videndum an ad eos facultatem vere habeant. Prima tamen sententia probabilis erat extra Hispaniam, in qua ex bulla Pauli V solus Inquisitor generalis potest hæreticorum libros legere, et ii quibus ipse commiserit, quæ bulla habetur in principio *Indicis expugnatorii Hispani*, et eam testatur Castro Palao ubi supra n. 4. Dixi tamen *probabilis erat*, quia nunc post ultimam revocationem sanctissimi Domini nostri Urbani VIII dubitari potest, an fit amplius probabilis, revocatæ enim sunt omnes licentiæ quibuslibet personis concessæ cujuscumque dignitatis, etc. et non fit exceptio illa Inquisitorum, sicut facta fuerat in illis aliis bullis revocatoriis. Credibile tamen est, quod idem Sanctissimus interrogatus jam fuerit, et suam mentem circa Inquisitores declaraverit.

Qui possint dare licentiam legendi libros prohibitos.

Certum tamen videtur, quod circa libros, qui non sunt aliunde prohibiti, nisi ab ipsis Inquisitoribus, possunt licentiam dare illos legendi illis, qui possunt prohibitiones revocare et auferre, et quod possunt sibi eamdem licentiam usurpare quam aliis possunt concedere. Quantam vero facultatem circa hoc habeant Inquisitores particulares, pendet ex commissione et concessione facultatis iis datæ ab Inquisitore generali, penes quem videtur ea potestas residere. Circa alios vero libros a summo Pontifice prohibitos ; et multo magis circa libros prohibitos, in bulla Cœnæ, jam diximus a sanctissimo Domino, nostro Urbano VIII fuisse omnibus ablatam potestatem concedendi ejusmodi licentias. Advertit tamen Sanchez ubi supra n. 43 in casu magnæ necessitatis non patientis moram propter periculum si exspectetur licentia summi Pontificis, posse episcopum concedere tunc licentiam, quia in ejusmodi casibus recurri solet ad episcopum. Addo ego primo debere recurri, quia cum adsit episcopus, qui potest eo casu licentiam dare, non excusat necessitas urgens a petenda licentia. Secundo eam licentiam debere esse limitatam ad tempus, intra quod possit recurri ad Pontificem, quia cum actus habeat tractum successivum, necessitas non facit, quod episcopus possit dare licentiam, nisi pro eo tempore, quo durat impotentia recurrendi ad Pontificem.

Cardinalium collegium an sede vacante possit hanc licentiam concedere ?

De collegio cardinalium quærunt aliqui, an Sede vacante possit hanc licentiam concedere. Sed merito id negant aliis relatis, Sanchez ubi supra n. 44, Suar. n. 27 Castro Palao ubi supra § 3 n. 5 et alii contra Ugolinum, quia Cardinales Sede vacante præter illa, quæ ad electionem Pontificis spectant, non possunt sibi potestatem Pontificis ullam usurpare, nisi tam grande, et urgens periculum occurreret, ut omnibus, et singulis Cardinalibus videretur celeriter occurrendum, ut constat ex cap. *ubi periculum, de electione* lib. VI et ex Clementina, *ne Romani, ne electione*, unde si necessitas talis circa lectionem libri prohibiti occurreret, quod moraliter non continget, posset ex omnium Cardinalium, nullo dissentiente, consensu, ejusmodi facultas ad tempus dari, quæ electo postea Pontifice, ipso facto cessaret.

§ III.

Quæ actiones hac clausula prohibentur.

71 Excommunicantur in bulla Cœnæ prædictos libros « legentes, aut retinentes, imprimentes, seu quomodolibet defendentes, ex quamvis causa, publice vel occulte, quovis ingenio, vel colore. » Circa primam particulam dubitari potest primo, quid intelligatur per, *legentes*, an soli ii, qui ore proferunt, an ii etiam, qui visu solo percurrunt ; et mente percipiunt, quæ in libro continentur, nihil

Excommunicantur qui prædictos libros legunt, retinent, etc.

Quid intelligatur per *legentes*.

ore recitantes. Fatentur omnes hos etiam incurrere censuram, Suarez dicta sect. II nu. 18 Ugolinus, et Grassius, quos refert, et sequitur Sanchez ubi supra n. 41. Bonacina, quem affert, et sequitur Castro Palao dicto puncto x § 2 n. 2 quia illa est propria, et vera lectio, et actio externa pertinens ad visum : potest enim Ecclesia præcipere, vel prohibere visum alicujus objecti sensibilis, sicut potest præcipere, vel prohibere auditum etiam alicujus concionis. Ad quod etiam affertur lex II § *si dubitetur*, ff. quemadmodum testamenta aperiantur, ubi dicitur, quod inspectio tabularum testamenti, significat etiam lectionem : quare e contrario lectio poterit significare inspectionem.

73 An incurrat censuram qui nihil ex libro haurit sed voce recitat verba ipsius libri, quæ memoriter didicit?

Dubitatur secundo, an e contra incurrat censuram, qui nihil ex libro haurit, sed voce recitat verba ipsius libri, quæ memoriter olim didicit. Grassius apud Sanch. n. 47 dicit incurrere ; Sairus vero apud eumdem id negat quando bono sine recitat, quasi contrarium significans, si malo sine id faciat. Utrumque impugnat Sanchez *ibi* quia ille non legit, nec lex finem punit, sed factum ipsum, et actionem legendi, cui consentit Suarez ubi supra n. 18. Posset locum habere sententia Sairi, quando ille pravus finis ita exterius significaretur, ut ipsa recitatio ostenderet libri approbationem aliquam, vel defensionem, tunc enim censuram incurris, non quia legis, sed quia approbas, et defendis librum hæretici : in rigore tamen qui memoriter recitat, non legit, unde dicere solemus ad commendandam memoriæ tenacitatem, et felicitatem alicujus, quod ita facile, et fideliter ea, quæ semel vidit recitat, ac si ea tunc legeret, non ergo legit, sed lecta refert.

74 An qui audit legentem incurrat hanc censuram?

Dubitatur tertio, an qui audit legentem incurrat hanc censuram. Azor. Sairus, et Grassius apud Sanchez nu. 48 dicunt incurrere, si ipse sit causa lectionis consilio, mandato, suasione, precibus, vel alio modo, secus si nullo modo sit causa : quia in primo casu, licet non legat physice per seipsum, legit tamen moraliter per alium, quo tanquam instrumento utitur : in secundo autem casu non legit per se, nec per alium, sed solum audit. Quod docet etiam Hurtado dict. disp. LXXVI § 310. Pro eadem sententia afferuntur Alterius, Layman, Megala, et Reginaldus aqud Dianam part. I. tract. *de Bulla cruciatæ*, resol. 34. Hanc tamen distinctionem impugnat Suarez ubi supra nu. 19 et dicit in utroque casu incurri censuram.

75 Alii tamen probabiliter dicunt, in neutro casu incurri hanc censuram, quod debet intelligi quatenus fertur contra legentes : nam ex alio capite posset incurri, quatenus extenditur ad approbantes, vel defendentes, si defensio, vel approbatio libri significaretur. Hanc sententiam tenet Ugolinus, quem refert, et sequitur Sanchez nu. 49 quem male affert pro contraria sententia Hurtado dicto § 310 idem docent Farinacius, Duardus, Filliucius, Bonacina, quos affert, et sequitur Castro Palao ubi supra n. 4. Coninch disp. XVIII n. 178 dicit id certum esse quando audiens non est causa, et non esse improbabile, quando est causa. Eamdem sententiam absolute tenet Sousa, Portel, quos addit, et sequitur Diana ubi supra. Ratio autem est, quia audiens sive inducat, sive non inducat legentem, vere non legit : lex autem imponens pœnam facienti non comprehendit mandantes, vel consulentes nisi id exprimat, ut cum aliis probat late idem Sanchez lib. III *de Matrimonio* disp. XLII nu. 2 nec enim mandans homicidium occidit proprie, nec incurreret irregularitatem, nisi expresse fuisset imposita etiam mandanti : non est ergo cur excommunicatio hæc imposita soli legenti, extendatur etiam ad mandantes, vel consulentes.

76 Objectio I.

Objicit Suarez primo, quia idem est periculum in audiendo ac in legendo libro hæretico, imo fortasse majus, quia minus laboriosum, et facilius est audire, quam legere : quare lex suo sine frauda-

retur. Resp. negando esse idem periculum, ac æque facile, quia sicut tu non vis legere, ne incurras censuram, ita ille alius ob eamdem causam recusabit tibi legere. Nec ideo lex fraudatur suo sine, quia jam eadem lex ne tu audias, prohibuit aliis ne legant. Quod si aliquis sceleratus tibi complaceat, non oportet quod lex omnia incommoda efficaciter impediat. Denique verba in lege pœnali intelligenda sunt ut sonant.

77 Secundo objicit, quia auditus non mi-
Objectio II. nus est sensus disciplinæ, quam visus : sicut ergo prohibetur lectio per solum visum, ut caveatur talis doctrina, similiter prohibetur per auditum. Respondeo eodem modo non esse eamdem rationem, cum facilius possit solus quis sibi legere quam invenire casu alium legentem : si autem ex industria eum quærat, jam in hoc ipso peccat suadendo lectori actum prohibitum. Sufficit ergo prohibuisse lectionem, et quamvis ratio essèt eadem, non id sufficeret ad extendendam pœnam ultra proprium verborum significationem.

Objectio III Tertio arguit, quia lectio duas actiones includit, nempe prolationem, et perceptionem eorem quæ scripta sunt : et hæc secunda ratio consummat lectionem ; ille autem, qui audit vere percipit sensum : quare per seipsum legit, et per seipsum consummat actionem. Respondeo retorquendo argumentum : nam si lectio includit utramque actionem, ergo qui non ponit utramque, sed solam secundam, non legit : sicut quia hæresis consummata includit internam, et externam, qui solum ponit externam, non est hæreticus : ille ergo tunc non consummat lectionem, deficiente prima lectionis parte : sicut nec proferens hæresim externam sine interna consummat hæresim.

78 Quarto objici potest, quia hic audiens
Objectio IV. saltem quando est causa lectionis, licet excusetur ab hac excommunicatione bullæ Cœnæ, non tamen videtur excusari ab excommunicatione, quam contrahunt communicantes cum excommunicato in crimine criminoso, ob quod sunt excommunicati, et quæ habetur in c. *nuper* et c. *si concubinæ*, *de sent. excom.* cum participent in lectione prohibita, ob quam legentes ipsi excommunicantur. Respondetur tamen, ad eam excommunicationem incurrendam requiri participationem in crimine cum excommunicato denuntiato, aut publico clerici percussore post concilium Constantiense ; ut cum aliis notavit Sanchez dict. cap. x, n. 50, quales non sunt legentes nos libros, cum non sint nominatim denuntiati.

79 Hinc inferunt aliqui, si dominus jubeat famulo, ut legat ipsi domino audituro librum hæreticum, famulum aliquando excusari a censura Bullæ : quando scilicet metu gravi ad id compellitur : quia licet peccet mortaliter, si id in contemptu fidei præcipiatur ; non tamen peccat contra præceptum Ecclesiæ, quæ non obligat cum tanto detrimento, sed solum contra præceptum divinum. Ita Sanchez ubi supra n. 49. Castro Palao n. 5. Duardus, quem affert Diana dicto tract. *de Bulla cruciatæ* resol. 34 *in fine*, contra Bonacinam ibi adductum, qui dicit incurrere etiam censuram. Si vero non juberetur legere in contemptum fidei, sed ob alium finem non culpabilem, et gravi metu compelleretur, non peccaret mortaliter, ut indicat Sanchez ibidem. Ratio autem est, quia tunc non peccaret contra præceptum divinum, cum lectio illa præscindendo a præcepto humano non sit prohibita : aliunde vero excusaretur a præcepto Ecclesiæ, propter metum gravem.

Si dominium famulo ut legat ipsi dominio audituro librum hæreticorum, an famulus excusetur a censura.

80 Dubitatur quarto, an qui legit hos libros scriptos lingua sibi ignota, quam nullo modo intelligit, incurrat hanc censuram latam contra legentes. Dixi, *contra legentes*, quia censuram latam contra tenentes hos libros non effugiet tenens eos, licet non intelligat. Potest tamen contingere, ut is librum non habeat, sed inventum apud alium, qui fortasse licentiam tenendi habet, legat. Affirmant incurrere Bonacina disp. II, *de Censuris*, q. v, puncto IV, n. 14, et Megala in III, parte lib.

An qui legit hos libros scriptos lingua ignota incurrat Bullæ censuram.

III, c. I, n. 45. Sed alii omnes id merito negant. Sanchez ubi supra, n. 51, et post illum Filliucius tract. XXII, c. VII, n. 207. Suarez ubi supra n. 18, Hurtado ubi supra § 308, Castro Palao ubi supra § 2, n. 2, et Diana ubi supra resol. 36, quia lectio formalis non consistit in solo visu characterum, sed etiam includit perceptionem verborum, quæ leguntur. Quamvis autem Suarez, et alii hunc excusent, eo quod deficit finis legis, melius tamen Sanchez hanc viam non acceptat, sed quia ille revera non legit in sensu quo Bulla loquitur, sed solum in sensu materiali, de quo lex non cogitavit.

81 Qui si non intelligens legat ut alter intelligens audiat.

Petes : quid si hic non intelligens legat, ut alter intelligens audiat ? Respondeo adhuc non incurrere, quia adhuc non legit. Ita Hurtado ubi supra § 111, et non dissentit Suarez n. 19 *in fine,* dicit enim illum non peccare, eo quod ipse legat, sed quia cooperatur auditori legenti per ipsum, supponit enim, ut supra vidimus, audientem etiam legere, et incurrere censuram latam contra legentes. Advertit tamen bene idem Hurtado legentem peccare graviter contra charitatem quando legit eam libri partem, in qua continentur prava dogmata, et periculum probabile est, ne auditores decipiantur. Unde infertur posse, cessante eo periculo, utrumque excusari a peccato, tam qui consulit, aut jubet lectionem, quam qui legit et non intelligit, quia neuter in rigore legit, et aliunde periculum cessat, ut suppono, et licet videatur esse elusio legis, casus tamen est rarus, et qui numquam ad praxim reducitur, et non est necesse, quod lex humana ad omnes casus extraordinarios suis pœnis providerit, et aliunde incurretur censura ob retentionem libri.

82 An in lectione ipsa detur parvitas materiæ.

Dubitatur quinto an in lectione ipsa detur parvitas materiæ. Negant Toletus lib. I, c. XIX, et Ugolinus in explicatione bullæ Cœnæ vers. *ad eorumdem libros,* q. I qui ad hanc censuram sufficere dicunt, unam vel alteram lineam legere. Alii tamen communiter dicunt dari materiæ parvitatem insufficientem ad contrahendam hanc censuram : dissentiunt tamen in ea parva materia designanda, Azor. dicto lib. VIII, c. XVI, q. 3, dicit materiam parvam esse pauca verba legere. Hurtado dicta disp. LXXVI, sect. VIII, § 311, dicit non comprehendi legentem unam, vel alteram lineam, Suarez in præsenti disp. XX, sect. II, n. 20, dicit excusari si non sit lectio multarum linearum, sed paucarum. Merolla, et Grassius excusant legentem tres, vel quatuor lineas, quos vida apud Dianam V, part. tract. V, *de parvitate materiæ* resolut. 42. Alii extendunt ad decem lineas, ita Castro Palao ubi supra § 2, n. 6, et Sairus apud Dianam, ubi supra. Alii extendunt ad unam paginam libri in folio, ita Sanchez dicto cap. X, n. 31, ubi id explicat de folio chartæ majoris, quam ipse vocabulo Hispano nominat *de marca mayor.* Quod idem de una pagina libri in folio videntur sentire alii apud eumdem Sanchez, et postea Duardus, Filliucius, Layman, et Portel. apud Dianam I, parte tract. *de Bulla cruciatæ* resol. 30, quibus addi possunt Coninch. disp. XVIII, § 179, et Farinacius de hæresi, q. CLXXX, n. 13, qui eam Sancii doctrinam referunt, et non reprobant, sicut non reprobabit Diana dict. resol. 30, sed tamen postea part. V, dict. tract. V, resol. 42, eam reprobavit cum Gordono, Megallo, et aliis, quia in decreto Clementis VIII edito 9 Januarii anno 1601, prohibentur confessarii etiam regulares in Italia extra urbem absolvere a casibus clare, vel dubie in bulla Cœnæ contentis : hic autem casus continetur ad minus dubie in bulla Cœnæ, cum major doctorum pars doceat, illam non esse materiam parvam. Hoc tamen fundamentum efficax non est. Primo quia quando reservatur casus dubius, intelligitur de dubio negativo, non de dubio positivo, quod oritur ex diversitate opinionum probabilium, in quo qui amplectitur opinionem adhuc probabilem dicentem illud non esse peccatum mortale, non peccat mortaliter, atque ideo

non incurrit casum reservatum, ut monuit disp. XX, *de Pœnitent.* sect. II, n. 16, quare si illa Sancii doctrina habeat probabilitatem saltem extrinsecam, nihil obierit clausula illa decreti Clementis. Secundo, quia postea 26 Novemb. anno 1602, edita fuit jussu ejusdem Clementis explicatio, et moderatio illius prioris decreti, in qua sublata fuerunt verba illa, de casibus *dubie* contentis in bulla Cœnæ, et solum relicti fuerunt casus in bulla contenti, cum quibusdam aliis ibi expressis, et cum reservatis Ordinario. Quidquid tamen de hoc sit, non probo illam Sancii sententiam, quæ communiter laxior judicatur, sed medium aliquid inter illam, et inter decem illas lineas, quas alii assignabant, statui potest, ad quod tamen circumstantiæ materiæ et libri, et aliæ considerari debent, quia res morales non possunt in indivisibili consistere.

83 An excusetur a peccato gravi et censura, qui legit paucas lineas libri hæretici in quibus scit hæresin contineri.

Circa hoc tamen dubitatur sexto, an excusetur a peccato gravi et censura, qui legit paucas lineas libri hæretici, in quibus tamen scit hæresim ipsam contineri. Negant excusari Duardus, et Reginaldus apud Dianam part. V, d. tract. v, resol. 42. Ipse tamen cum Merolla, quem affert dicit excusari, tum quia non se exponit periculo imbibendi hæresim, qui hæresim solam legit, vel audit sine ejus probatione, quæ in illis paucis lineis esse non potest, tum etiam quia finis legis non cadit sub obligatione, quare licet totus liber prohibeatur propter hæresim in eo contentam ; non tamen sit contra legem, dum non ponitur lectio notabilis. Utraque sententia est practice probabilis : speculative autem magis propendeo in primam : quia sicut in Missa non omnes partes sunt homogeneæ, sed heterogeneæ, et dissimiles atque adeo non est idem dicendum de eo, qui non adest consecrationi, vel communioni, ac de illo, qui non adest evangelio, vel symbolo, quæ non sunt partes substantiales, sicut illæ aliæ, ut cum aliis dixi disp. XXII *de Eucharistia* sect. I, n. 4, ita partes libri hæretici non sunt homogeneæ, sed heterogeneæ ; et illæ, in quibus hæreses continentur, videntur esse partes substantiales libri hæretici, prout hæretici ; quare pars illa æquivalet multis aliis, cum ibi contineatur substantia veneni, et lectio illa licet in entitate sit brevis, in substantia tamen est longa, et subest periculum inficiendi lectorem. Sicut Alipius ille, cujus meminit S. August. lib. VI *Confess.* c. VIII, brevissimo visu ebibit totam theatri, et spectaculorum voluptatem, dum apertis repente oculis vulnus lethale aspexit gladiatori infligi : qui visus licet in se brevissimus, et parvus videretur, in substantia tamen maximus, et valde noxius illi fuit : quod idem non lectione loci alicujus hæretici reperiri cum proportione potest, præsertim si non meram hæresim aliunde lectori odibilem contineat sed modum argutum proponendi, vel jocosa verba, aut fundamentum breviter indicatum, quæ omnia periculosa esse solent, et ideo magis substantialiter prohibita.

84 Excommunicantur eadem clausula non solum legentes, sed retinentes ejusmodi libri.

Excommunicantur eadem clausula non solum legentes, sed *retinentes* ejusmodi libros : quo nomine intelliguntur non solum, qui apud se, sed etiam qui apud alios eos retinent, quibus commodarunt, vel apud quos habent in deposito, sicut e contra intelligitur etiam ille, qui librum hæreticum apud se habet ab alio sibi commodatum, vel datum in custodiam. Nec excusat finis, quod v. g. retineas ad refutandum, quod ego intelligo juxta supra dicta, quando necessitas impugnandi non esset talis, ut lectionem etiam licitam redderet : cui enim lectio licet licebit etiam retentio. Neque etiam excusat, quod habeas animum numquam legendi, vel quod librum non intelligas, vel quod ad alium usum habeas, ut ad ornatum et pompam, vel ad utendum chartis ad alios usus. Videatur Suarez ubi sup. n. 21, Sanchez n. 52. Hurtado § 12. Castro Palao § 2, n. 7, et sequent. qui alios referunt. Ego tamen non puto te comprehendi hac censura, si apud

te in custodia habeas libros tui domini, qui facultatem habet eos legendi et retinendi: nam tunc Dominus est, qui retinet apud te, sicut posset eos in suo scrinio habere. Comprehenditur vero ipsemet auctor, si librum suum prohibitum retinet, quamvis eum non legat, ut observat Hurtado loco citato.

85 An detur parvitas materiæ ex parte libri.

Circa hanc partem dubitatur septimo, an detur parvitas materiæ ex parte libri, v. g. si aliquis non retineat totum librum, sed partem illius. Certum est, si retineat duas, vel tres lineas, quas sine culpa gravi posset etiam legere, non incurrere hanc censuram: sed difficultas est, an in ordine ad retentionem posset reputari materia parva, quæ non esset parva in ordine ad lectionem. Sanch. n. 54, putat non sufficere ad hanc censuram retentionem unius folii, quia minus lædit retentio, quam lectio, atque ideo major pars requiritur, ut retinens graviter peccet, quam legens: quam sententiam refert, et non reprobat Castro Palao ubi sup. n. 11 in fine. Alii vero eodem modo videntur loqui de materia lectionis, et retentionis. Et quidem ego non video sufficiens discrimen: imo in genere loquendo gravius periculum videtur timeri posse ex retentione, quam ex lectione, cum retentionis periculum eo magis universale appareat, quo occasionem affert, ut a pluribus legatur, et ad plurium manus perveniat, quamdiu scriptura illa non destruitur: quod periculum multo gravius erit, si pars illa, quæ retinetur, doctrinam fidei adversariam contineat.

86 An detur saltem parvitas materiæ in retentione ipsa, seu tempore quo liber retinetur.

Dubitatur octavo, An detur saltem parvitas materiæ in retentione ipsa, seu tempore, quo liber retinetur: Non est autem dubium quando retinetur, ut opportunitas expectetur tradendi librum Inquisitoribus, in hoc enim conveniunt excusari a culpa Ugolinus, et Sairus, quos affert et sequitur Sanchez nu. 55, et Castro Palao nu. 10. Consentiunt etiam omnes dari parvitatem materiæ excusantem a mortali in tempore, quo retinetur. Quod tempus Suarez n. 22, non determinat, sed dicit brevem moram non sufficere ad gravem culpam. Sanchez vero exemplum ponit in retinente per unam vel alteram diem, idemque docet Duardus, quem refert, et sequitur Diana I part. tract. *De Bulla Cruciatæ*, resolut. 30, in fine, quod mihi etiam videtur satis probabile.

87 An si habeas animum retinendi per longum tempus et postea mutato animo ante biduum librum inquisitori tradas evaseris hanc censuram.

Difficultas est, an si habeas animum retinendi per longum tempus, et postea mutato animo ante biduum librum inquisitori tradas, evaseris hanc censuram. Quo etiam casu non est dubium, quod peccaveris graviter coram Deo, cum voluntas illa prior habuerit objectum grave, nempe retentionem longam; sed dubium solum esse potest, an incurreris censuram. Prima sententia affirmat, quam tenet Hurtado dict. disp. LXXVI, § 312. Affertur etiam Suarez ubi supra n. 22. Sed revera ibi solum dixit esse peccatum mortale, quamvis ex antecedentibus videatur etiam de censura loqui. Alii dicunt eo casu non incurri censuram, quia ad hoc non sufficit affectus, sed requiritur etiam affectus positus: tunc autem non sequitur retentio gravis, sed levis: ita expresse Castro Palao ubi supra n. 11 et Diana part. V de tract. v, resol. 43, ubi alios affert, quorum tamen aliqui id non satis explicant, ut Sanchez ubi supra nu. 55, qui non loquitur in casu, quo præcedit voluntas retinendi per longum tempus imo utitur exemplo ejus, qui rem alienam non restituit, in quo brevis dilatio non imputatur ad culpam mortalem, ex quo exemplo, ut statim dicam, aliud dicendum videtur, si adsit animus differendi per longum tempus.

88

Insistendo ergo huic exemplo differentias restitutionem rei alienæ, quamvis sententia negans, eo casu censuram incurri, quando retentio libri est ad modicum tempus, licet adsit animus diutus retinendi, probabilis sit; verius tamen videtur incurri, licet postea animo mutato intra breve tempus restituatur. Pro

quo recolenda sunt, quæ dixi tomo I *de Justitia*, disp. VIII, sect. II, n. 22, ubi notavi, si peccatum furti alicubi reservetur, vel excommunicatione ipso facto puniatur, non excusari a reservatione, vel excommunicatione eum, qui furatus est cum animo non restituendi, etiamsi post brevissimum tempus, v. g. intra horæ quadrantem animo mutato rem domino restituit. Quia nimirum illa ablatio rei alienæ cum animo retinendi grave nocumentum infert ex se domino rei, qui privatur tunc re sua, et facultate eam recuperandi; et magnum periculum subit ne unquam ei restituatur. Quære peccatum illud externum grave est, et dignum ex se reservatione, et censura independenter ab eo, quod postea nocumentum ulterius sequatur, vel non sequatur. Sicut qui projicit hominem in flumen, cum animo non extrahendi, gravissimum ei infert injuriam externam, etiamsi postea mutato animo eum ex flumine extrahat. Rursus ibid. disp. XVI, sect. I, n. 6 et 16 dixi, reservato peccato furti gravis, intelligi reservatam retentionem injustam, quando bona fide, v. g. accepisti tibi rem alienam, et postea exstante adhuc eadem re aliena apud te, superveniat mala fides, et adhuc eam retines, quia tunc res incipit esse furtiva.

89 Libri hæretici retentio, etiam per breve tempus, sed cum animo retinendi diutius est peccatum grave internum et externum.

Ex his itaque, quæ illis locis dixi, infero nunc retentionem libri, etiam per breve tempus, sed cum animo retinendi diutius, esse peccatum grave, non solum internum et affectu, sed etiam externum et in effectu; sicut furtum cum animo retinendi, est peccatum grave externum, etiamsi statim mutata voluntate res domino restituatur: quare sicut furtum illud contrahet reservationem, vel censuram furto impositam; ita de retentione dicendum videtur in casu nostro. Retentio enim externa cum animo retinendi diutius, grave periculum affert retinendi diutus, et ideo potest lege humana graviter prohiberi et puniri. Cum ergo hac lege prohibeatur retentio graviter peccaminosa, omnis talis retentio comprehensa videtur. Quamvis autem retentio videatur significare actum externum graviter noxium, qualis non videtur esse retentio brevissima, adhuc comprehendit illam in casu nostro, quia gravitas retentionis, non pendet solum ex affectu subsecuto, sed etiam ex periculo, quod affert in talibus circumstantiis, quod periculum grave est, quoties liber scienter retinetur, cum animo diutus retinendi. Sicut etiam usurpatio gravis rei alienæ, comprehendit usurpationem factam cum animo retinendi, licet statim restitutio subsequatur; quia gravitas usurpationis non desumitur solum ex effectu postea subsecuto, sed etiam ex periculo, quod secum affert actio illa externa in talibus circumstantiis, quod periculum sufficit, ut actio illa sit graviter noxia domino; quod idem cum proportione dicendum est de retentione libri hæretici, cum eadem sit ratio.

90 Imprimentes libros prædictos excommunicantur. Imprimentium nomine quinam intelligantur.

Excommunicantur etiam *imprimentes* prædictos libros: quo nomine intelliguntur omnes, qui vel typos ordinant, vel componunt, vel atramento tingunt, vel chartam madefaciunt, vel typis applicant, vel torcular premunt, vel aliter operam suam proxime ad impressionem adhibent: Dominus etiam typographiæ licet manibus suis non laboret, quia hi omnes in communi loquendi modo, dicuntur imprimere. Videatur Sanchez ubi supra n. 57, et Suarez n. 24, qui alios referunt. Qui idem dicunt de auctore libri; quod ego intelligo, quando ipse curat, quod liber imprimatur, nam si eo inscio, vel etiam conscio, sed non curante, nec impediente, alius librum imprimi faceret, non diceretur in rigore auctor librum imprimere. Sicut neque ille qui characteres æneos, papyrum, et alia ad impressionem necessaria donat, quia hic non imprimit, ut fatentur communiter doctores, et concursus ille videtur valde remotus, et externus ad opus impressionis.

91 Imprimentis nomine

Dubitatur tamen nono de illo, qui expensas impressionis tribuit, de quo

an comprehendatur qui expensas impressionis tribuit.

Sairus apud Sanchez dicto nu. 57, dicit comprehendi nomine imprimentis ; id tamen negant idem Sanchez ibi, Suarez ubi supra, Castro Palao dicto § 2, n. 13. Ego distinguendum puto : si enim is auctor sit impressionis faciendæ, et ad hoc conducit typographi operas, ipse quidem dicitur communiter imprimere. Sic enim mortuo auctore dicuntur hæredes ejus librum imprimere, curando apud typographum, ut imprimatur, et sumptus solvendo. Unde idem Sanchez ibi cum Ugolino fatetur comprehendi eum, qui librum imprimendum typographo tradit, sive sit, sive non sit libri auctor quia is communiter dicitur librum imprimere. Si autem impressionem non procuret, sed auctori non habenti, et petenti ab eo sumptus subministret, non dicetur librum imprimere. Sic enim principes aliqui, quibus libri inscribuntur solent auctori sumptus ministrare, qui tamen non ideo dicuntur libros illos imprimere, quamvis hi omnes possint ex alio capite excommunicationem incurrere latam in eadem Bulla, contra faventes hæreticis.

92 An impressionem corrigentes.

Dubitatur decimo de iis, qui corrigunt impressionem ut errores emendentur : quos Sairus, et Grassius apud Sanchez ubi supra dicunt comprehendi nomine imprimentium, quibus accedit Hurtado, disp. LXXVI, § ultimo, et Castro Palao ubi supra : quia licet solum videantur inspicere id quod jam impressum est, quatenus tamen ea actio et correctio ordinatur et juvat ut iterum liber correctus imprimatur, videntur et ipsi sub imprimentibus comprehendi. Contrariam sententiam docent Sanchez, et Suarez locis citatis, qui advertit, hos incurrere saltem censuram latam contra legentes. Posset tamen contingere, quod ii aliunde haberent licentiam legendi libros prohibitos et hæreticos, quare undique liberi essent. Magis tamen placet hæc secunda sententia : quia actio illa extrinseca est operi impressionis, nec ii dicuntur communiter impressores, vel imprimere, sed correctores, et monitores impressoris. Nec obstat argumentum in contrarium adductum, quia etiam scriptores, qui librum ab auctore scriptum, correctis et politioribus caracteribus transcribunt ut typis mandetur, id faciuntut liber correctus imprimatur, et tamen ii scriptores nullo modo dicuntur librum imprimere, sed præparare ut imprimatur.

93 An transcribentes librum hæretici hac Bullæ censura comprehendantur.

Hac occasione dubitari potest undecimo, an transcribentes librum hæretici hac Bullæ censura comprehendantur. Affirmat Castro Palao dicto § 2, n. 15, quia licet ii non sint imprimentes, sunt tamen legentes et retinentes, cum lectio et retentio ad transcribendum necessaria sit. Sed imprimis ratio non videtur semper necessaria. Si v. g. famulus domini habentis cum licentia illum librum, furtivis temporibus eum in domini cubiculo transcribat, quem librum famulus nullo modo retinet, sed dominus, deinde finge, dominum dictare ex libro famulo transcribenti : tunc famulus nec retinet, nec legit librum, sed solum transcribit. Hi tamen casus rari, vel metaphysici sunt magis quam morales, et adhuc famulus diceretur legens librum, non illum ex quo dominus dictat, sed quem ipse scribit ; neque enim potest scribere, quin simul legat id quod ipse scribit. Unde idem dicendum videtur de illo, qui non transcribit sed excipit et scribit tractatum, quem magister hæreticus de religione, vel hæresim continentem ex cathedra suis scholasticis, vel in cubiculo suo scriptori dictat.

94 Excommunicantur defendentes eosdem libros Defendentium nomine qui comprehendantur.

Ultimo loco, eadem Bullæ clausula excommunicantur *defendentes* eosdem libros, « quomodolibet, ex quavis causa publice, vel occulte, quavis ingenio, vel colore, » in quibus verbis comprehenduntur, qui librum occultat ne deferatur, vel comburatur, vel qui vi aut fraude id impedit : qui conatur suadere librum bonum esse, atque ideo non di-

gnum prohibitione, qui doctrinam pravam in eo contentam tueri conatur, et ab omni labe defendere. Hi enim omnes re, aut verbis libros defendunt; et hoc licet eo prætextu faciant, ut veritas elucescat, vel disputandi gratia : ideo enim additur, *quovis ingenio, vel colore.* Unde neque excusaretur dicendo, se id facere, ut rationes inveniantur ad hæreticum convincendum. Videantur Sanchez ubi supra n. 58, et Suarez n. 25, et Castro Palao dicto § 2, n. 14, qui alios afferunt, et notant non comprehendi hac censura eum, qui doctrinam bonam et veram in libro contentam approbat et laudat, dum tamen librum ipsum absolute non censeatur approbare : nec etiam, qui stylum, eloquentiam, phrasim, ingenium laudat, dum non arguat laudem, vel approbationem libri.

95 An excommunicetur qui dicit *Hic liber optimus est seclusa hæresi?*

95 Castro Palao dubitat de eo, qui dicit, *hic liber optimus est seclusa hæresi*, et refert Suarium d. nu. 25, dicentem eam esse defensionem prohibitam, quod idem Castro Palao verum putat, si verba illa coram aliis proferantur. Sed nescio ubi id apud Suarium invenerit, quid id nusquam dixit, nec dicere debuit. Nam si liber hæretici de religione non tractet, sed de medicina, v. g. et tamen quia aliquam contineat hæresim, sit eo ipso prohibitus, non est cur non possit quis dicere : *Si hic liber non contineret hæresim, optimus esset;* nam revera si hæresim non contineret, non reprobaretur, sed ab omnibus cum approbatione legeretur. Idem autem est dicere : *hic liber seclusa hæresi optimus est*, ac dicere ; *si non contineret hæresim, optimus esset :* in neutro enim casu laudatur liber absolute, sed sub conditione si hæresim non contineret.

An sufficiat dicere, vel scribere apud se solum, *Liber hic bonus est et prohibitione indignus.*

Dubitari tamen potest duodecimo, an sufficiat ad hanc excommunicationem contrahendam dicere, vel scribere apud se solum, *liber hic bonus est et prohibitione indignus.* Non est autem dubium, si hæc verba dicantur, vel scribantur animo hæretico sufficere ad excommunicationem ob hæresim externam incurrendam. Sed quæstio est de excommunicatione præcise contra defendentes hos hæreticorum libros. Et quidem si liber sit de religione nullam continens hæresim, possunt ea verba dici sine hæresi interna; imo licet hæresim contineat, posset aliquis sine hæresis approbatione judicare librum illum debere permitti, non obstante hæresi contenta, propter magnam utilitatem, quam aliunde afferre potest ad alios fines. P. Sanchez ubi supra cum Ugolino, quem affert, videtur differentiam agnoscere inter eum, qui solus profert hæc verba nemine audiente, *hic liber optimus est*, et eum, qui solum etiam scribit in libri defensionem hunc enim dicit incurrere hanc censuram, etiamsi nulli scriptum communicet, illum vero alterum non incurrere, quia illa non est defensio.

97 P. Castro Palao d. n. 14, dicit si argumenta dissolvas, quibus liber impugnatur; vel in ejus favorem rationes investiges, affici te hac censura, *etiamsi omnia hæc occulte et solus facias.* Pro quo affert Sancium, et Suarium; sed immerito, cum id nusquam dixerint, sed solum quando publice, vel occulte facit, ipse autem de suo addidit verba illa, *et solus*, quæ illi non posuerunt : nec idem est occulte facere ac apud se solum, cum occulta sint quæ coram paucis fiunt, ut constat. Quod vero magis miror, paulo post idem auctor agnoscit discrimen inter proferentem, vel scribentem apud se solum, verba illa, *hic liber non est prohibitione, aut combustione dignus*, ita ut scribens censuram incurrat, non vero ore proferens, quia scriptura est quid permanens, et per illam continuo defendis, ad verba statim transeunt. Quod non video quomodo cohæreat cum iis, quæ paulo ante dixerat, defendentem et investigantem rationes contrahere censuram, licet solus et sine auditoribus id faciat.

98 Ego puto, formaliter loquendo, nul-

lam esse differentiam inter vocem et scripturam, nec Suarez ullam agnovit, sed de utraque dixit esse defensionem, sive publice, sive occulte fiat : nihil tamen dixit de eo, qui solus apud se loquitur, vel scribit Esse tamen potest differentia materialis ob quam communiter loquendo qui solus scribit, non vero qui solus loquitur, dicatur defendere. Nam defendere est armare librum et munire illum, contra oppugnare vel comburere volentes. Dux autem dicitur munire arcem, quando tormata bellica in ea locat, quibus oppugnatores repelli possint, et licet solus id faciat, vere arcem munit. Si tamen Dux tormenta ibi collocaret, quando hostes non possunt venire, eo animo ea statim auferendi, et solum ad videndum, an locus capax sit, non dicetur adhum arcem munisse, sed voluisse experiri an muniri posset. Sie ergo loquens apud se solum non defendit, aut munit librum cum voces illæ in iis circumstantiis neminem possint deterrere a libro impugnando. Quod idem propter eamdem rationem dicendum esset, si aliquis apud se solum clauso cubiculo id scriberet, quando nemo ingredi aut supervenire potest, qui scripturam legat, et cum animo firmo lacerandi, vel comburendi statim scripturam, ita ut nullum sit periculum, quod ad manus alicujus unquam veniat. Quia tamen casus hic non est mortalis, sed semper periculum esse potest, quod scriptura quantumlibet in occulto facta et clausa, ab aliquo superveniente videri possit, videtur jam esse defensio et munimen libri cum possit ea scriptura oppugnatores aliquo modo deterrere, atque ideo liber jam sit magis munitus, et armatus contra oppugnare volentes : quare materialiter loquendo, et secundum moralem et communem rerum contingentiam, possumus differentiam illam inter scribentem et proferentem agnoscere.

Dubitatur decimotertio de eo, qui dicit, *ego volo hunc librum defendere :* an si ulterius non progrediatur, censuram hanc incurrerit. Ugolinus, quem affert et sequitur Sanchez dicto n. 58, negant incurrere, quia id non est defendere, sed ostendere animum defendendi : secus vero si jam in procinctu esses, et provocares ad certamen, quia ipsamet provocatio et ad certamen præparatio, est defensio quædam. Sicut dux ille dicitur arcem defendere, qui contra hostem armatus stat, etsi actu non pugnet. Quibus conentit etiam Farinacius de hæresi qu. CLXXX, n. 12. Alii tamen, quibus magis assentior, dicunt, regulariter loquendo, hunc incurrere censuram ; ita Castro Palao dicto n. 14, quia illa significatio voluntatis retrahit impugnare volentes, videntes librum esse patrono et defensore munitum : quare hæc ipsa voluntatis significatio est defensio : liber enim non solum rationibus, sed etiam auctoritate defendi potest ; qua certe auctoritate munitur liber, cum aliquis se ejus defensorem profitetur. Quod multo magis in casu nostro locum videtur habere, in quo verbis Bullæ designantur non solum *defendentes*, sed etiam, *quomodolibet, defendentes*, quod verbum ampliat significationem ad eos etiam, qui non in omni rigore, sed in aliquo latiori etiam et minus proprio sensu defendere videntur.

99 Is qui dicit *Volo hunc librum defendere*, an si ulterius non progrediatur censuram incurrat.

Dubitari potest decimoquarto, an incurrat hanc censuram, qui apud sedem Apostolicam consulit, vel procurat, ne liber aliquis hæretici nuper editus tractans de religione vel hæresim continens nominetur in indice librorum prohibitorum : qui casus non semel mihi contingit. Et videtur ex supradictis id non posse sine censura fieri, quia nomine defendentium, doctores, ut vidimus, intelligunt eos qui impediunt ne liber comburatur vel deferatur, aut extirpetur, vel qui suadent, librum non esse prohibitione dignum. Aliunde vero videtur hoc officium non esse prohibitum : quia contingere potest, quod summus Pontifex, et sacra Congregatio Cardinalium ab eo deputatorum, ob rationabiles causas judicet

100 An incurrat hanc censuram qui apud Sedem Apostolicam procurat ne liber hæretici, nominetur in indice librorum prohibitorum.

esse aliquando dissimulandum cum aliquo, cujus emendatio et conversio speratur, et qui evulgatione illa, et nominatione magis irritaretur et rueret in pejus : quo casu sicut ipse Pontifex potest id facere, ita potest petere consilium, ut videat, an id expediat : quare potest ei id concilium dari, quod in his circumstantiis utilius ad fidei negotium existimatur. Et quidem aliquando interrogatus id ego consului, non quidem ut liber positive approbaretur, aut permitteretur, vel censeretur a prohibitione bullæ Cœnæ immunis, sed ut ad tempus differretur expressio in indice, cum ea necessaria non esset, ut liber hæretici de religione tractans censeretur ipso actor pohibitus. Aliunde vero : in iis libris errores, et deliria ipsorum hæreticorum ex professo impugnabantur, quod testimonium efficacius videbatur pro Ecclesiæ auctoritates salutem ex inimicis ipsis obtinentis paulatim ad veritatis viam accedentibus, et non longe jam a recta via sentientibus : in quibus circumstantiis absque ullo scrupulo credo posse id consuli, nec id esse libros hæreticorum defendere. Non enim laudatur, nec approbatur liber, nec asseritur non esse prohibitione dignum, imo nec procuratur, quod non prohibeatur, cum jam supponatur ex Bullæ ipsius verbis prohibitus, sed solum consulitur dissimulatio, et dilatio expressionis, quæ expressio non est necessaria ad prohibitionem, sed sit ad majorem abundantiam et cautelam. Atque id totum non sit in favorem libri, vel auctoris, sed in favorem fidei et Ecclesiæ, cui noceret publicatio et expressio in illis circumstantiis. Denique quia id totum sit apud sedem Apostolicam, et summum Pontificem, a quo sicut absque violatione Bullæ peti potest facultas legendi ejusmodi libros pro una, et pluribus personis, sic posset peti facultas generalis pro integra provincia, vel pro omnibus generaliter, ad tempus aliquod concurrentibus rationabilibus causis, quæ id fore utile suaderunt. Minus autem est consulere, ut non urgeatur nominatim pro legis observantia, quam petere legis dispensationem, vel abrogationem. Non videtur itaque pœnam legis violatæ incurrere, qui apud ipsum legis auctorem agit, ut justis de causis legis rigor in aliquo casu mitigetur, vel non urgeatur ejus executio : quia non potest lex violari, nisi legislatore invito, qui non potest esse invitus dum vel consilium petit, vel saltem audit, quæ debita reverentia et summissione eidem proponuntur.

§ IV.

De pœnis contra hæreticorum libros legentes, vel habentes.

Præcipua, et prima pœna est excommunicatio major Papæ reservata in bulla Cœnæ : quam tamen excommunicationem non incurrit nisi qui scienter legit, habet, vel defendit librum hæretici : nam in Bulla exprimuntur solum *scienter* hæc facientes. Unde si sit ignorantia etiam culpabilis, et crassa, qua ignoratur auctorem esse hæreticum, vel librum tractare de religione, aut hæresim continere, excusabit ab hac excommunicatione, ut cum aliis tradunt Suarez dicta sect. II, n. 17, et Sanchez dicto cap. x, n. 38 et 39 ubi advertit non excusari, qui scit auctorem esse hæreticum, quamvis nesciat in particulari, quis sit auctor : sicut sufficit scire quod continet hæresim, licet ignoretur hæresis in particulari. 101

Præcipua pœna est excommunicatio major Papæ reservata.

Addit tamen Sanchez dicto n. 38 non excusare ignorantiam ab hac censura, quando esset adeo crassa, ut esset ingens temeritas, quod rursus explicat reperiri, quando præcessit vehemens suspicio de malitia libri, quod idem in genere de omni lege pœnam imponente facienti scienter docuerat lib. IX *de Matrimon.* disp. XXXII, n. 39, ubi n. 40, idem extendit ad 10

ignorantiam affectatam, qua quis eligit nescire, ut liberius delinquat, quam ignorantiam dicit scientiæ æquiparari. Quod idem de ignorantia affectata dixit Suarez dicto n. 17. Cæterum idem Sanchez *de Ignorantia affectata* d. cap. x, n. 38, contrarium expresse docet, et dicit ignorantiam affectatam, qua quis affectat nescire ut liberius legat, excusare a censura, quia revera ille non legit scienter : ubi non tam miror eum sibi eisdem verbis contradicere, sapientis enim est mutare sententiam, quam nullam facere mentionem sententiæ contrariæ, prius a te traditæ, et ex professo probatæ, ut saltem eam retractaret, et rationem redderet mutationis illius.

103 Hanc eamdem contradictionem, seu inconstantiam invenies in Castro Palao, qui in eodem I tomo Sancii vestigiis inhærens, utramque sententiam contrariam in diversis locis amplexus est. Nam tract. II, disp. I, punct. 18, n. 1, dicit ignorantiam affectatam æquiparari scientiæ, et ideo non excusare a pœna imposita scienter facienti, juxta primam Sancii sententiam ex libro IX *de Matrimonio*, quam affert. Postea vero tract. IV, disp. II, pun. x, § 2, n. 1, secundum Sancii sententiam secutus, quem ibi affert ; dicit legentem libros hæreticorum cum ignorantia affectata non incurrere hanc censuram, quia lata est contra scienter legentes. In quo auctore minus excusabilis est contradictio in uno, eodem tomo contenta, quam apud Sanchez, qui in diverso opere, et post longum tempus mutavit ; quare ipsum retractasse postea priorem sententiam dixit Diana III part. tract. VI *Miscellaneo* resol. 7, Suarez autem dicto n. 17, priorem Sancii sententiam amplexus est, quia ipsa verba hujus legis non restringi, sed ampliari debere putavit, utpote quæ non sit odiosa, sed fidei favorabilio, ut supra vidimus.

104 Quæ ignorantia excuset ab hac censura. Ego tamen magis assentior secundæ Sancii sententiæ, et puto ignorantiam non temerariam, sed tamen affectatam excusare ab hac censura, quam tenent etiam Filliucius, Bonacina, et Duardus, quos refert, et sequitur Diana loco proxime citato, quibus adde Gasparum Hurtado, et Cœlestinum, quos affert et sequitur idem Diana part. V, tract. IX, *de Excommunicatione* resolut. 17, quia undecumque ignorantia proveniat, tollit scientiam, quæ ad hanc censuram necessario exigitur, cum in solos scienter operantes lata sit : Notat tamen bene Suarez, non requiri scientiam evidentem : sufficit enim testimonium fide dignum, vel publica fama, vel quid simile.

105 Secund pœna fiu de hære suspect Secunda pœna, vel quasi pœna violantium hanc legem est, quod fiunt de hæresi suspecti : quod quidem ad forum conscientiæ parum refert, quia in eo foro standum est confessioni pœnitentis. In foro autem externo, et quoad judices causarum fidei, quæstio esse solet an legentes, retinentes, etc. prædictos libros suspecti sint leviter, vel etiam vehementer de hæresi, et qualiter torqueri, vel puniri possint. De quo videri possunt Castro Palao dicto tract. IV, disp. II, puncto 10 § 4, et Diana part. IV, tract. VII, *de Pœnis delictorum*, etc. et resolutione 6, qui alios plures referunt, et fere id totum ad prudentiam, et arbitrium judicium remittendum dicunt, qui ex variis personarum, librorum, materiarum, et aliis circumstantiis judicare debent, an id ingerat veram hæresis suspicionem, an nullam, an levem, an vehementem, vel etiam violentam, neque enim una generalis regula tradi potest, cum in totum ex innumeris circumstantiis dependeat.

Tertia solent h beri pro hæretico rum fau ribus. Tertio, et fere eodem modo solent prædicti aliquando haberi pro hæreticorum fautoribus, præsertim imprimentes, scribentes, transportantes hæreticorum libros. Id tamen totum pendet etiam ex circumstantiis judicium arbitrio ponderandis, de quibus videri potest Castro Palao ubi supra, et alii quos affert, nam id etiam totum ad forum mere externum spectat.

Duo restant, quæ magis spectant ad forum conscientiæ. Primum est, an ex-

106 cusentur a censura, qui eos libros propria auctoritate comburunt. Non desunt, qui eos a peccato excusent, quam sententiam probabilem esse significat Diana I part. tract. *de bulla Cruciatæ*, resolut. 37, et pro ea affert Sanchium in tract. *de Hæretici*, cap. VII, n. 7, et repertorium inquisitorum vers. *libri*, et Filliucium tract. XVI, cap. III, num. 45, et tract. XXII, cap. VII, n. 208, et favere videtur Bonacina tomo III, disp. I, *de Excommunicationibus bullæ Cœnæ*, qu. II, puncto 4, nu. 18. Sed auctor illius repertorii est multo antiquior Julio III, qui in bulla sua, quæ incipit, *cum meditatio* præcepit, ut ii libri ad inquisitores deferantur ; quam bullam integram refert Pœnna in ultima parte directorii, et illius partem refert Castro Palao dicto puncto X, § 2, n. 12. Filliucius vero in primo loco supra allegato, loquitur solum de excommunicatione bullæ Cœnæ, quam fidem fatemur non incurri a comburentibus libros, cum non sint retinentes. In secundo autem loco licet generaliter dicat non incurrere excommunicationem, non tamen dicit id licite fieri, et videtur etiam intelligendus de excommunicatione bullæ Cœnæ, non de illa alia Julii III, qui non solum id prohibuit, sed etiam excommunicationem apposuit. Alios etiam plures auctores pro ea opinione affert Sanctarellus tract. *de Hæresi*, cap. XIII, dub. unico, nu. 16. Sed ii sunt antiquiores et qui bullam Julii III præcesserunt.

107 Omnes ergo communiter dicunt, hodie esse obligationem tradendi hos libros inquisitoribus, propter speciale præceptum sub excommunicatione impositum, ut diximus : ita Suarez in præsenti dicta sect. II, nu. 23, Sanchez dicto cap. X, nu. 56, Hurtado dicta disp. LXXVI, § 312, Azor, Farinacius, et alii plurimi, quos congerunt, et sequuntur Castro Palao, et Diana locis citatis. Cum autem hoc totum fundetur in jure humano, et voluntate summi Pontificis id præcipientis, non oportet alias rationes superaddere. Advertunt tamen bene prædicti auctores, si quis propria auctoritate eos libros comburet, non incurrere excommunicationem bullæ Cœnæ, sed aliam, quia illa est contra retinentes, qui autem librum comburit, non retinet, nisi forte jam antea culpabiliter et scienter retinuisset : tunc enim jam bullæ excommunicationem incurrisset, a qua per combustionem sequentem non liberatur ; imò nec tradendo libros inquisitori, sed indiget absolutione, ut constat.

108 An legentes, vel retinentes libros alios prohibitos, qui non sunt hæreticorum hæresim continentes, vel de religione tractantes, incurrant excommunicationem. De quo in universum consulenda sunt edicta, et prohibitiones promulgatæ ab Inquisitoribus in suis provinciis, et territoriis. Et videri possunt Suarez dicta sect. II, n. 29, Sanchez n. 26, et Castro Palao dicto puncto X, in principio, et § 1, n. 2 et 7, apud quos constat censuræ pœnam extensam esse ad aliquos alios libros : et in universum Pius IV, in sua bulla relata ante indicem librorum prohibitorum expresse statuit, « ut qui hæreticorum libros, vel cujusvis auctoris scripta propter hæresim, vel falsi dogmatis suspicionem damnata, atque prohibita legerit, habueritve, ipso jure in excommunicationis pœnam incidat, eamque ob causam in eum, tanquam de hæresi suspectum inquiri, et procedi liceat : præter alias pœnas super hoc ab Apostolica sede, sacrisque canonibus constitutas. Qui autem libros alia de causa prohibitos legerit, habueritve, præter peccati mortalis reatum episcoporum arbitrio severe se noverit puniendum. » Factæ sunt etiam aliæ extensiones excommunicationis, et aliquando reservatæ ad libros astrologiæ judiciariæ, ad libros quoscumque Hæresiarcharum, et ad aliquos libros Hæbræorum, quæ videri possunt apud Suarez, et Castrum Palao locis citatis.

Agendum hic esset de denuntiatione, et obligatione denuntiandi hæreticos,

De denuntiatione, et obligatione denuntiandi hæreticos remissive.

quod est aliud medium, quo Ecclesia utitur ad hæreticos corrigendos, et coercendos. De hoc tamen dixi quantum satis est disp. XXXVIII, *de Justit. et Jure* sect. II, quibus nihil nunc addendum videtur, et videri possunt, ultra auctores ibi citatos, Suarez in præsenti disputatione vigesima, sectione quarta, et Castro Palao primo tomo, tractatu quarto, disputatione tertia, puncto quarto.

DISPUTATIO XXII.

DE COMMUNICATIONE CUM HÆRETICIS PROHIBITA, UBI DE COMMUNICATIONE CUM ALIIS INFIDELIBUS.

SECTIO I. *An ratione excommunicationis prohibita nobis sit communicatio cum hæreticis.*

SECTIO II. *De communicatione prohibita cum hæreticis in matrimonio, ubi de separatione a conjuge in hæresim lapso.*

SECTIO III. *Quando, et quomodo possit, vel debeat conjux a conjuge hæretico divertere.*

SECTIO IV. *De communicatione civili cum paganis, et præsertim cum Judæis prohibita.*

SECTIO V. *Disputatio cum infidelibus, an, et quomodo licita sit.*

Hoc est aliud medium utile, et necessarium contra hæreticos, communicationem cum illis interdicere. Quia vero non solum cum hæreticis, sed etiam cum allis infidelibus, imo in pluribus aliquando casibus, et strictius, communicatio fidelibus prohibetur; comprehendemus hac disputatione, quæ ad communicationem etiam cum aliis infidelibus illicitam spectant, quam partem ad hunc locum remisimus, cum debuisset superius examinari, quando de infidelibus noo baptizatis sermo fuit. Agemus autem prius de iis, quæ propria sunt hæreticorum, postea de iis, quæ pertinent ad alios infideles, postea denique de iis, quæ utrisque communia sunt.

SECTIO I.

An ratione excommunicationis prohibita nobis sit communicatio cum hæreticis.

Suppono, hanc communicationem posse aliunde esse illicitam propter scandalum, vel propter periculum perversionis, vel aliquid aliud : nunc vero solum quærimus, an ex hoc præcise capite, quod hæretici omnes excommunicati sunt, ut suppono ex disputatione sequenti, reddatur illicita communicatio cum illis. Est autem duplex excommunicatio altera sacra, seu in rebus sacris, altera civilis, seu in rebus profanis et civilibus, et de utraque potest quæstio procedere. 1

Prima sententia docet, quoties constat aliquem esse hæreticum, eo ipso prohibitam esse cum illo communicationem : Ita Sotus in IV, dist. XXV, qu. I, art. 1 et 3, et dist. XX, qu. I, art. 5, conclus. 2. Communis tamen sententia id negat, quandiu hæreticus non est juridice declaratus, et denuntiatus ; quia concilium Constantiense indulsit generaliter omnibus fidelibus, ut possent licite communicare cum omnibus excommunicatis, exceptis nominatim denuntiatis, et notoriis clericorum percussoribus : ubi nulla prorsus sit exceptio de hæreticis : non est ergo cur indultum illud ad communicationem etiam cum illis non extendatur. Ita Toletus, Ugolinus, Suarez, Azor, et alii, quos refert, et sequitur Thomas Sanchez lib. II, *in Decal.* cap. IX, n. 3. Hurtado in præsenti dis. LXXVI, § 4, et alii communiter, quod ego etiam in aliis locis semper amplexus sum.

Prima sententia.

Sententia communis.

Pro contraria tamen sententia objicitur primo cap. *Sicut ait, de hæreticis*, ubi anathemate puniuntur, qui cum hæreticis negotiationem exercere præsumunt. Respondet Hurtado § 8, ante concilium Constantiense, cum omni excommunicato notorio fuisse interdictam communicationem, quare interdicta etiam erat cum omni hæretico, quod tamen in concilio illo prædictam moderationem accepit. Hoc tamen non satisfacit, quia communicatio civilis in negotiatione humana cum excommunicato etiam ante concilium Constantiense non puniebatur excommunicatione majori, sed minori, sicut nunc de facto communicantes civiliter cum denuntiato non incurrunt, nisi minorem excommunicationem. In illo autem textu exercentes negotiationem cum hæreticis *anathemate* puniuntur, quod certe plus est, quam excommunicatio minor : ergo prohibitio illa non erat communis omnibus communicantibus cum excommunicatis notoriis, sed peculiaris in ordine ad hæreticos. Facilius ergo respondetur, etiamsi prohibitio illius capitis diversa sit prohibitione generali communicandi cum excommunicatis, eam tamen comprehendi sub generali indulto concilii Constantiensis, in quo omnis communicatio prohibita, sive ob censuram, sive ob quodlibet aliud ecclesiasticum præceptum aufertur, exceptis illis duobus excommunicatorum generibus ; verba enim Concilii in extravaganti illa, *Ad evitandam* : sunt hæc : « Nemo posthac teneatur abstinere, et separare se, nec evitare communicationem alicujus ratione alicujus sententiæ, aut censuræ Ecclesiasticæ, aut suspensionis, aut prohibitionis ab homine, aut a jure generaliter promulgatæ, etc. » Quæ verba generalia habentur in concil. Basiliensi session. xx, ad finem, et in decreto Concil. Constantiensis relato ab Antonino part. III, tit. XXV, cap. III, sive ergo prohibitio communicationis cum hæreticis procedat ex lege generali, ratione excommunicationis in genere, sive ex lege particulari strictius, et gravius prohibente communicationem cum hæreticis, id totum sublatum videtur illis generalibus verbis concilii Constantiensis, quamdiu hæreticus non est denuntiatus.

Objectio I.

Secundo objicitur ex c. *si quem forte* xxiv, q. 1 ubi puniuntur, qui ab hæreticis, et schismaticis sacramenta accipiunt, seclusa extrema necessitate. Respondetur eodem modo prohibitionem illam, quatenus est ex jure humano, moderationem habere ex dicto decreto concilii Constantiensis : manere tamen quatenus est ex jure divino, vel naturali in multis casibus : v. g. si timeatur periculum perversionis, si sit implicita communicatio in falsa doctrina, aut ritibus falsis, si sequatur scandalum, si detur sine necessitate occasio hæretico ministrandi indigne sacramentum, et in aliis casibus similibus.

3 Objectio II.

Tertio objici potest, quod excommunicatio hæreticorum videatur esse de jure divino, atque adeo non potuerit subjacere moderationi concilii Constantiensis. Respondet Hurtado ubi supra § 9 dato antecedenti, negando illationem : nam licet hæretici de jure divino essent excommunicati, atque adeo non possent licite recipere, nec conferre sacramenta ; non est tamen de essentia excommunicationis, quod alii fideles non possint cum excommunicato communicare, sed id additum est ab Ecclesia, quæ potest hunc effectum aliquando tollere. Hæc tamen responsio non potest satisfacere : quia argumenta, quæ probant hæreticos esse de jure divino excommunicatos, si quæ sunt, probant potissimum de communicatione aliorum cum illis prohibita. Ad hoc enim afferuntur verba Joannis epist. II, 10. *Nec ave illis dixeritis*, et Pauli I *ad Corinth.* v : *Cum ejusmodi nec cibum sumere*, et alia ejusmodi, quæ immediate de secunda communicatione agunt : et ex hac communicatione cum illis prohibita arguunt aliqui eos esse de jure divino excommunicatos : non potuit ergo permitti ab Ecclesia communi-

4 Objectio III.

catio cum illis, si non potuit eos non habere excommunicatos. Negandum ergo est antecedens, de quo ex professo dicendum est disp. sequenti, agendo de excommunicatione hæreticorum.

5 An liceat communicare cum hæretico, qui nominatim per sententiam condemnatus est et declaratus hæreticus.

Hoc ergo supposito, in quo omnes jam fere conveniunt, restant dubia aliqua circa applicationem hujus doctrinæ, ad casus particulares. Dubitatur ergo primo an liceat communicare etiam cum hæretico, qui nominatim per sententiam condemnatus est, et declaratus hæreticus. Prima sententia satis communis id negat, quia cum excommunicatio sit indubitanter, et semper affixa hæresi, idem est judicialiter declarare aliquem nominatim hæreticum, ac declarare illum excommunicatum. Ita uterque Sotus, Medina, Henriquez, Gutierez, et alii, quos affert Sanchez dicto cap. IX, n. 4, dicens eam sententiam probabilissimam esse, quam ex professo probat Suarez *de Censuris* disp. IX, sect. II, nu. 10, et in præsenti disp. XXI sect. III, n. 8. Alii tamen dicunt, id non sufficere, ut sit excommunicatus vitandus, nisi judex declaret eum censuram incurrisse. Ita Navarrus, et Graffius, quos affert, et sequitur Sanchez dicto nu. 4 qui addit, non sufficere, quod declaretur incurrisse pœnas, vel etiam censuras hæreticis impositas, nisi declaretur excommunicationem incurrisse, quia aliqui adhuc ignorabunt, an hæreticis imposita sit excommunicationis pœna. Quam sententiam Suarez in præsenti dicta sect. III, n. 8 probabilem putat, quando judex solum declaravit crimen hæresis, non vero si declaraverit incurrisse censuras. Quando tamen declaravit incurrisse pœnas hæreticorum, nominando censuras, ipse Suarez non explicuit, an existimaret probabilem hanc Sancii opinionem.

6 Unde obiter adverte, statum hujus controversiæ non bene explicatum ab Hurtado dicta disp. LXXVI, § 10, sed præter utriusque partis mentem : ipse enim dicit, quæstionem esse an si judex dicat, *damno Henricum hæreticum, et illum dicoincurrisse excommunicationem* : id sufficiat, ut sit vitandus. In qua quæstione affirmat P. Suarez : Sanchez vero negat, nisi judex addat, *illum nunc excommunico, aut jubeo vitari.* Quod quidem longe abest a mente horum auctorum : nam Sanchez expresse asserit esse vitandum si judex declaret eum incurrisse excommunicationem, negat tamen, quando id solum tacite declarat, et per consequentias nimirum declarando solum crimen, vel incurrisse pœnas, aut censuras, non exprimendo excommunicationem : Suarez vero dicit sufficere, quod declaretur crimen, quæ est quæstio valde diversa. Unde non melius idem Hurtado intulit hoc corollarium : « Ex opinione, inquit, Patris Suarez sequitur, nos non posse communicare cum hæretico damnato a Quæsitoribus : ex opinione Patris Thomæ sequitur oppositum. » Quod approbavit etiam Diana parte V, tract. XIV *Miscellan.* resolut. 97. Quæ certe illatio est contra mentem utriusque. Nan Suarez n. 8 notat expresse, hanc quæstionem in praxi vis umquam posse habere locum : quia ut fatetur Simancas in *Instit.* tit. IX, n. 164 judices non solent declarare aliquem hæreticum, quin simul declarent pœnas ab eo incursas, et incurrendas : quare de facto in utraque sententia hæretici condemnati vitandi sunt, quia semper declarantur excommunicati : quod ego intelligo quamdiu non absolvuntur. Communiter enim Inquisitores statim post prolatam sententiam, faciunt reos abjurare, et eos absolvunt. Nec Sanch. dixit de facto posse nos communicare cum hæretico condemnato ab Inquisitoribus, sed solum sub conditione si non declaretur incurrisse excommunicationem. Quæ quidem conditionalis de facto parum deservit, quia ut constat ex formulis processuum et sententiarum sancti Officii, quæ circumferentur in libris agentibus de praxi illius tribunalis, in sententia reus declaratur hæreticus, et incurrisse omnes pœnas et censuras hæreticis statutas : et postea expresse ex-

plicatur, quia reus pœnitentiæ signa ostendit, dari ei præmissa abjuratione absolutionem ab excommunicatione, quam ob hæresim prædictam incurrit. Falsum ergo est, quod juxta Sancii sententiam possumus de facto communicare cum hæretico ab Inquisitoribus condemnato.

7

ficienter claratur ereticus tandus, ndo pu- licatur ntentia licis de- rantis il- m esse ereticum t incur- sse cen- suras.

Ut tamen de utraque illa sententia judicium aliquod feramus ; ego imprimis cum P. Suar. existimo, sufficienter declarari hæreticum vitandum, quando publicatur sententia judicis declarantis illum esse hæreticum, et incurrisse censuras contra hæreticos statutas, etiamsi sub nomine excommunicationis non exprimatur, quia sufficienter per voces æquipollentes exprimitur. Sicut in testamento nuncupativo testator debeat voce articulata coram testibus exprimere hæredem, vel scribere ; sufficit tamen si dicat instituto hæredem fratrem meum, quando unicum fratrem habet, quia id æquivalenter est illum nominare, ut cum communi dixi disp. XXIV *de Just.*, sect. I, n. 4. Similiter ergo sufficiet dicere Petrum incurrisse censuras contra hæreticos latas, cum constet hæreticos esse in jure excommunicatos ; quis enim neget sufficienter exprimi esse excommunicatum eum, qui publicatur incurrisse censuram canonis contra clericorum percussores, cum constet, hoc nomine, excommunicationem canonis *si quis suadente*, significari et intelligi? Imo in eodem decreto conc. Constant. hæc non exprimitur sub nomine, excommunicationis, sed sub nomine, *sententiæ canonis* his verbis : « Salvo si quem, pro sacrilega manuum injectione in clericum, sententiam latam a canone adeo notorie consisterit incidisse. » Ratio autem est, quia definitio, et definitum idem sunt : cum ergo excommunicatio hæretici sit censura peculiaris contra hæreticos statuta, qui hanc juridice promulgat, eo ipso promulgat excommunicationem. Nec obstat, quod aliquis ignorare posset, censuram illam esse excommunicationem nam posset etiam alius ignorare, illam esse excommunicationem majorem, atque adeo non sufficeret declarare, quod incurrerit excommunicationem, sed deberet exprimi, quod incurrerit excommunicationem majorem, quod tamen Sanch. non concedet. Atque in exemplo etiam supra adducto, posset aliquis testis ignorare Petrum esse fratrem testatoris : sufficit tamen, quod sciat fratrem esse hæredem, ex qua notitia statim veniet facile in notitiam personæ determinatæ.

8

Non sufficit quod in sententia declaratur hæreticus, sed requiritur quod censura fuerit a judice promulgata.

Existimo tamen secundo cum P. Sanch. ad obligationem vitandi hæreticum ob excommunicationem non sufficere, quod in sententia declaretur hæreticus. Ratio autem est, quia in illa *extravaganti, ad evitanda*, ad obligationem vitandi excommunicatum, requiri videtur, quod non solum crimen, sed censura ipsa fuerit a judice promulgata, et non aliter, « nisi censura hujusmodi fuerit in, vel contra personam certam a judice publicata, vel denuntia specialiter, et expresse, etc. » ut videri potest apud Suar. d. disp. IX *de Censuris* sect. II, n. 2, ubi extravagantem integram refert. Judex ergo debet non solum crimen, sed censuram promulgare, ut obligatio vitandi oriatur, quod non sit, si judex solum declaret hæresis crimen : tunc enim censura non publicatur a judice, sed a sola lege imponente excommunicationem hæreticis, non ergo concurrunt requisita a Concilio ad excommunicatum vitandum.

9

Quandonam a Judice aliquis publicetur hæreticus et incurrisse pœnas hæreticis statutas, non exprimendo *censuras*.

Difficultas esse posse, quando a judice aliquis declaratur et publicatur hæreticus, et contraxisse omnes pœnas hæreticis statutas, non exprimendo censuras. In quo casu Sanch. negat esse vitandum, Suar. vero affirmat, non tamen explicuit, ut dixi, an contrarium esset, vel non esset probabile, ut explicuerat in casu præced. esse probabile non debere vitari, quando solum declaratur crimen : in hoc ergo casu, qui tamen raro, aut numquam contingere potest, utrumque posset probabiliter dici. Qui enim cum Sancio negaret, posset id fundare in verbis de *extravagantis*, in quibus exigitur

quod sit a judice censura ipsa promulgata : quare ad minus videtur exigi, quod sub nomine *censuræ* exprimatur : nam nomen illud genericum *pœnarum*, videtur nimis latum, et minus sufficiens, ut censura ipsa dicatur a judice denuntiata, et publicata *specialiter, et expresse*. Aliunde vero qui id affirmet cum Suario, probare id potest, quia sicut excommunicatio sufficienter exprimitur, ut dicebamus, quando exprimitur incurrisse censuram contra hæreticos latam, sic videtur sufficienter exprimi, quando exprimitur incurrisse pœnas hæreticorum, cum constet hanc esse unam ex iis pœnis. Verba autem illa *specialiter, et expresse*, referri possunt non ad censuram, sed ad personam, ut necesse sit sententiam ferri ad personam specialem et expressam, non in confuso, ut fit quando declarantur excommunicati omnes, qui tale crimen commiserunt. Hoc tamen, ut dixi, ad praxim parum refert, quia communiter judex in sententia declarat hæreticum incurrisse pœnas et censuras et excommunicationem, a qua si pœnitentiam ostendit, jubet, adjuratione præmissa, quod statim absolvatur.

10 An non solum in civilibus et humanis possumus cum hæretico non denuntiato communicare, sed etiam in sacris et spiritualibus.

Secundo principaliter dubitatur, an non solum in civilibus et humanis possumus cum hæretico non denuntiato communicare, sed etiam in sacris et spiritualibus. Certum autem est non posse nos cum hæreticis communicare in ritibus propriis sectæ hæreticæ ; quia hoc esset contra preceptum confessionis fidei, et contineret implicitam professionem erroris : sed quæstio est de rebus sacris nullum errorem continentibus, v. g. an liceat cum hæretico missam audire, vel eo præsente celebrare, vel ipsi ritu catholico celebranti adesse, etc. Negat Basil. Pont. in tomo *de Matrim.* in fine in Append. *de matrimonio catholici cum hæretico* c. IX, § 1, n. 8, dicens., « coram hæretico ex nulla causa celebrari posse, nec ex gravissimo metu : » idque pro comperto supponit, nec ulla ratione probat. Miror, virum doctum, non advertisse in contrarium esse auctoritatem omnium DD. quos sequuntur Sanch. d. c. IX, n. 7, Suar. d. sect. III, n. 5, Azor, et alii, quos sequitur Hurt. d. disp. LXXVI, § 12, et constat ex dictis, quia excommunicatus non denuntiatus, nec notorius clerici percussor non est vitandus etiam in sacris, ut constat ex dicta extravaganti, ex eo autem quod hæreticus sit, non est specialis ratio, cur id non liceat, nisi aliunde sit scandalum vel irreverentia contra fidem, aut aliquid aliud, quæ omnia sunt extrinseca, et non semper inveniuntur. Usus etiam est in contrarium, nam principes aliqui hæretici, qui quandoque Romam, vel ad alia Catholicorum loca, permittentibus superioribus, veniunt, eunt ad ecclesias, et sacris intersunt, sacerdotibus id scientibus, et absque scrupulo celebrantibus. Imo vidi ego aliquando eos coram sacro Cardinalium collegio Missæ solemni interesse, scientibus bene omnibus eos esse hæreticos, et simulantibus, et merito propter fructum experientia probatum ; concipiunt enim meliora de ritibus catholicis, et fraudes suorum magistrorum advertunt. Fateor, eos seclusa ignorantia non posse missæ interesse, cum excommunicati sint, et concilium Constant. illis non faveat : qui tamen coram illis celebrant, non peccant, cum ab eodem concilio licentiam habeant cum illis communicandi in profanis, atque etiam in sacris.

11 An possint Catholici ab hæreticis non denuntiatis Sacramenta suscipere.

Tertio tamen dubitari magis potest, an possint Catholici ab hæreticis non denuntiatis sacramenta suscipere. Negat Azor. 1 to lib. VIII, c. XI, q. VII, et c. XIII, q. VII, licet parum constans in fundamento : nam primo loco dicit, id provenire non solum ob excommunicationem, sed etiam ob hæresim : in secundo autem loco dicit, non esse ob hæresim, sed ob excommunicationem, quatenus omnis excommunicatus etiam occultus caret jurisdictione, cui favet Sotus in VI, dist. XX, q. 1, art. 3, concl. II, ex alio fundamento, quia putat omnes hæreticos, et

schismaticos censeri nominatim excommunicatos et vitandos.

Sententia communis et vera.

Contraria sententia communis et vera est, nisi aliunde ratione scandali, vel ob negationem fidei implicitam illicitum sit, vel quia charitas obligat ad impediendum peccatum ministri hæretici indigne ministrantis, si necessitas non urgeat : ita cum Navarro Sanch. ubi sup. n. 10. Suar. n. 5, Hurt. ubi sup. § 13, et loquens de sacramento pœnitentiæ idem dixi disp. XVIII *de Pœnit.* sect. II, n. 18 et 19, loquens de matrimonio ac aliis sacramentis, idem dixi disp. VIII *de Sacram. in gen.* sect. XIV, et constat ex dicta *extravaganti*, in qua conceditur fidelibus communatio cum excommunicatis toleratis in susceptione, et administratione sacramentorum : cum ergo ii hæretici non sint excommunicati denuntiati, nec notorii clerici percussores, non est cur ratione excommunicationis prohibeamur ab iis sacramenta suscipere : quamvis id aliunde possit sæpe illicitum esse, nisi necessitas excuset, ut explicui in prædictis locis. An vero possit etiam catholicus iis aliquando sacramenta ministrare, dixi præd. disp. VIII *de Sacram in genere.*

De aliis communicationum generibus cum hæreticis, in rebus sacris remissive.

Agit rursus Hurt. in hoc loco d. disp. LXXVI, § 15, et seqq. de aliis communicationum generibus in rebus sacris, nempe de Catholico suscipiente ex sacro fonte filium hæretici, de comitante funus hæretici ; de sepeliente hæreticum in templo : de quibus tamen, et aliis ad hanc materiam spectantibus nos diximus ex professo supra disp. XIV, sect. V § 5, et ibi videri possunt. Restabat dicere de communicatione cum iis hæreticis in matrimonio cum illis contrahendo ; de hoc tamen dicemus sect. seq.

SECTIO II.

De communicatione prohibita cum hæreticis in matrimonio, ubi de separatione a conjuge in hæresim lapso.

Non agimus hic de impedimento disparis cultus, seu de prohibitione contrahendi matrimonium cum infideli non baptizato : de hoc enim fere nulla est difficultas, et de eo agitur ex professo in tr. *de Matrim.* ubi de impedimento dirimenti disparis cultus. Nunc ergo solum loquimur de matrimonio cum hæretico baptizato : de quo argumento agit post alios Th. Sanch. lib. VII *de Matrim.* disp. LXXII. et latius P. Serarius in opusculo *de Matrimonio Catholici cum hæretico*, et postea Basil. Pontius in alio opusculo, quod ponitur post libr. XII *de Matrimonio*, et inscribitur : *Appendix de matrimonio Catholici cum hæretico*, ubi erudite et copiose hæc materia tractatur : quare nos breviter, et in compendio dicemus, quæ necessaria sunt, reliqua ad eos auctores remittendo qui alios plures afferunt. 12

Imprimis ergo statuendum est, ea matrimonia valida esse, cujus contrarium docuerunt Hostiensis, Ancharamus, Simancas, Carrerius, et Rojas, quos affert Sanchez ibi n. 1, quibus favet clausa in c. fin. verbo *contra substantiam*, de conditionibus oppositis. Nostram tamen sententiam tenent indubitanter cæteri juris doctores, et theologi omnes cum S. Th. quos affert et sequitur Sanch. ibi n. 2 et recentiores quos refert et sequitur Pontius in d. *appendice* c. I, n. 1, et colligitur ex c. *decrevit.* de hæreticis *in sexto* ubi Catholica nubens hæretico punitur solum privatione dotis, non vero jubetur separari ; item ex aliis decretis prohibentibus quidem eas nuptias, numquam irri- 13

Matrimonium Catholici cum hæretico validum est.

tantibus, quæ postea afferentur. Denique ex consuetudine, et usu communi, numquam enim ii conjuges separari coguntur, nec permittuntur aliud matrimonium contrahere vivente conjuge hæretico.

14 Objicitur communiter ex can. LXXII, Objectio 1. synodi VI, *in Trullo*, ubi nuptiæ Catholici cum hæretico dicuntur irritæ, et necessario illud conjugium dissolvendum Respondetur primo canones illos Trullanos auctoritatem sufficientem non habere, quod cum aliis probat Sanch. d. lib. VII, disp. XXVIII, n. 7, Respondet secundo Pontius ubi sup. n. 7, primis illis sæculis matrimonia hæc fuisse fortasse irrita in aliquibus Ecclesiæ orientalis provinciis, numquam tamen in ecclesia Latina, in qua canon ille nec cognitus fuit nec receptus. Respondet tertio idem Auctor n. 8, nomine *hæretici*, in eo canone intelligi infidelem non baptizatum, quod quia aliis videtur gratis dictum, ipse probat ex ipso contextu, et ex Balsamone, et aliis conjecturis. Hæ omnes solutiones probabiles sunt ; nobis sufficit, consuetudo antiquissima contraria, qua potuit canon ille, etiamsi auctoritatem habuerit, receptus aliquando, revocari.

15 Secundo opponit idem Pont. lib. VII *de Matrim.* c. XLVII, n. 9 et 12, ex c. *videtur nobis* XXXV, q. VI, ubi Pontifex dicit « matrimonium, quid contra interdictum, et ordinem Ecclesiæ factum est, ratum non haberi. » Ad quod auctor ille respondet, in eo textu sermonem esse de eo, qui vivente prima uxore secundam duxit, et quidem consanguineam ; quare non mirum, quod secundum matrimonium irritum declaretur, utpote factum contra prohibitionem, et stante impedimento irritanti. Hæc tamen responsio licet quoad partem vera sit, non est tamen vera, quatenus supponit secundum matrimonium factum fuisse vivente prima uxore : nam eo casu non præcesserat matrimonium, sed promissio matrimonii cum juramento, seu sponsalia : quare secundum matrimonium non fuit ex eo capite invalidum, sed solum propter impedimentum consanguinitatis cum secunda uxore. Quod ex ipso contextu constat primo, quia si præcessisset aliud matrimonium, et uxor esset superstes, secundum non solum esset contra legem Ecclesiæ, sed etiam contra divinam : ibi autem solum dicitur esse contra legem Ecclesiæ, et ideo non est ratum quia « contra interdictum, et ordinem Ecclesiæ, factum est, tanquam inordinatum, ratum non habetur : » secundo quia ibid. relicta secunda, jubetur vir primam recipere, non quia ejus uxor jam esset, sed quia ei fidem cum juramento dederat, prole ex ea suscepta. « Cogendus est, inquit, eam recipere (non dixit ad eam *redire*, sed recipere in conjugem) quam juravit, et desponsavit, et ex ea prolem genuit, juramenti religio non vilipendatur, et fides ad invicem promissa servetur, et proles in cultu Dei nutriatur, et educetur, et alii exinde occasionem pejerandi, et alias decipiendi assumere non valeant. » Tertio denique id constat, quia si superstes esset prima uxor, non opus fuisset devenire ad probandam consanguinitatem cum secundo uxore, ad declarandum irritum secundum matrimonium. Constat autem intentum illius Decretalis fuisse declarare modum, quo probanda erat ad eum fidem consanguinitas, et an parentes et cognati admittendi essent ut testes ad eam probationem : et ad hunc finem inseritur illa epist. in lib. *Decretalium* sub titulo, *Qui matrimonium accusare possunt*. Statuit ergo Pontifex eo casu secundum matrimonium non valere, quia contractum fuit contra legem Ecclesiæ de impedimento irritanti consanguinitatis, ad quam consanguinitatem probandam admittendi sunt parentes, et cognati, atque ideo cogendum esse virum ad ducendam primam, cui sub juramento fidem matrimonii dederat, et ex qua prolem habuerat, ut fides et juramenti religio servetur, et auferatur occasio pejerandi, et decipiendi.

16 Matrimonium Catholici cum hæretico lege saltem Ecclesiæ prohibitum est.

Hoc supposito statuendum est secundo lege saltem ecclesiæ prohibitum esse matrimonium Catholici cum hæretico, ita ut licite contrahi non possit; Ita omnes, quos affert, et sequitur Sanch. d. disp. LXXII, n. 4. et Pont, in d. *Append.* c. II, et lib. VII *de Matrim.* c. XLVI, et colligitur ex Conc. Chalcedonensi can. XVI, Laodiceno sub Silvestro I, can. 10 et 31, Carthaginensi III, can. 12, et aliis, quos auctores citati afferunt.

An non solum jure Ecclesiastico sed etiam jure naturali, seu divino hoc matrimonium sit illicitum.

His positis, dubium primum est, an non solum jure Ecclesiastico, sed etiam jure naturali, seu divino hoc matrimonium sit illicitum. Affirmat Pontius, idque late probat d. c. II, sed in re non dissentit ab aliis : nam postea c. seq. fatetur, non esse semper illicitum de jure naturæ, sed posse in aliquibus circumstantiis esse licitum. Est ergo frequenter illicitum, aliquando vero variatis circumstantiis potest esse jure naturæ licitum. Oritur autem ejus turpitudo potissimum ex periculo perversionis a consertio intimo conjugis hæretici : ex periculo male educandæ prolis, ex periculo dissensionum contra animorum conjunctionem in matrimonio intentam : ubi enim non est eadem fides, non potest esse stabilis et firmus amor, et aliis ejusmodi, quæ ponderat, et probat late Pont. d. c. II. Quia tamen in aliquo casu particulari possunt omnino, vel majori ex parte hæc pericula cessare, vel certe tot alia sperari bona, aut tot mala impediri ex matrimonio, ut compensentur pericula illa, hinc est, ut possit aliquando jure naturæ non esse illicitum : in quo etiam scriptores omnes conveniunt, quos referunt et sequuntur prædicti auctores. Dissentiunt tamen materialiter, quoad casus particulares, in quibus magis pertinet ad prudentiam, quam ad doctrinam judicare, an cessent, vel non cessent pericula et rationes, ob quas matrimonium jure naturæ conferetur illicitum. Certum est in iis casibus sufficere dispensationem summi Pontificis, quæ auferat obligationem legis Ecclesiasticæ, quæ sola tunc posset obstare, imo nec dispensatio hæc requiritur in iis locis, in quibus consuetudine legitima derogatum est legi ecclesiasticæ : quod tamen Hurt. d. disp. LXXVI, § 233, limitat, ut non procedat in regibus, ii enim etiam in iis provinciis debent petere dispensationem, quia eorum matrimonia majoris sunt momenti, et ita eam petivit rex Galliæ, ut suam sororem daret Carolo nunc Angliæ regi, cui addere possumus exemplum serenissini regis Poloniæ, pro quo dispensationem aliqui petierunt, ut possei ducere filiam comitis Palatini, hæreticam, a SS. D. N. Urbano VIII quam tamen dispensationem, ut puto, justas ob causas non obtinuit, et feliciori ac meliori consilio Cæsaris sororem duxit. Non tamen video sufficiens fundamentum hujus exceptionis, nisi forte consuetudo sit dispensationem petendi : tunc enim sicut consuetudo abrogavit prohibitionem quoad alios, sic contraria consuetudo exciperet reges, ne a lege per vulgi consuetudinem eximerentur. Certe nostro tempore princeps aliquis serenissimus Germanus, qui rex non erat, dispensationem petiit a Pontifice, non tam quia femina erat hæretica, quam quia erat ejus consanguinea. Sicut etiam Henricus IV, rex Galliæ, petiit dispensationem a Clemente VIII, ut ejus soror Catharina hæretica nuberet duci Barensi catholico suo consanguineo, quæ dispensatio, mortua interim Catharina, non fuit executioni mandata, ut notavi disp. VIII *de Sacramentis in gen.* n. 227.

An in iis casibus sufficiat dispensatio summi Pontificis.

17 An hæretico promittente conversionem possit sine dispensatione matrimonium fieri. Negat Sanch. d. disp. LXXII, n. 4 in fine et Pont. in d. *Append.* c. VIII, n. 6. Affirmat tamen Hurt. d. disp. LXXVI, § 229, quando est certa spes de conversione, quod antea significaverat Eman. Sa, verb. *matrimonium*, nu. 8, agens de impedimentis dirimentibus : quod probat Hurt. quia exceptio illa invenitur in ipsis decretis prohibentibus hoc matrimonium. Sic enim

habetur in con. Chalcedonensi can. 14, his verbis : « Nisi forte spoponderit se venire ad orthodoxam fidem, dum conjungitur personæ orthodoxæ. » Et ex c. *non oportet* XXVIII, q. 1, ubi dicitur, filias hæreticorum posse accipi, si spondeant se professuras orthodoxam fidem. Cum ergo eadem lex, quæ hæc matrimonia prohibuit, hunc casum exceperit, probabile mihi est standum in jure, non esse tunc necessariam dispensationem. Dixi, *standum in jure*, quia si consuetudo sit petendi etiam tunc dispensationem, ex consuetudine censebitur ampliata prohibitio ad hunc etiam casum. Non tamen probo quod idem Hurtado ibid. hoc intelligit, quoties est spes certa de conversione conjugis : nam lex solum excepit casum, quo promittit conversionem : si ergo spes non sit ex promissione, sed vel ex bona indole hæretici, vel ex ejus animo non obstinato, vel aliis capitibus, necessaria erit dispensatio. Multoque magis necessaria erit, quando conjux hæreticus promittit solum Catholico liberam fidei suæ professionem, nullamque ei molestiam, vel aliis catholicis inferre : quo casu necessitatem dispensationis fatetur idem Hurtado § 132.

18 Dices, cessante contrario fine, et ratione legis, cessat ejus obligatio : talis autem est casus, quo est spes certa conversionis hæretici : nam finis prohibitionis est, ne minuatur numerus Catholicorum, si Catholicus ab hæretico conjuge pervertatur : et in hoc casu minuitur potius numerus hæreticorum, reducto per Catholicum conjuge hæretico ad fidem, ergo in hoc casu cessat obligatio legis ; ita arguit Hurt. § 230. Resp. non cessare contrariæ finem legis, primo quia lex non prohibet nuptias absolute sed quod fiant sine scientia, et consensu Pontificis : nullum autem damnum religioni sequitur ex eo quod petatur consensus, et dispensatio Pontificis, saltem quando peti potest ; secundo quia licet hic, et nunc fortasse majus sit bonum religionis ex hoc matrimonio, quam ex ejus omissione, non est tamen majus bonum, sed potius damnum religionis, quod possit id licite absque dispensatione fieri : quia ex eo, quod non sit necessaria dispensatio, sequitur, quod unusquisque possit fieri sibi judex in hoc negotio, et contrahere cum hæretico, quando spem habet quod convertetur, quam spem facile sibi concipient et fingent pro suo desiderio. Unde sæpe cum spe solum apparenti, et fallaci contrahent, et cum vero periculo perversionis. Majus ergo bonum fidei et religionis est, ut etiam quando est vera spes conversionis id fieri non possit sine consensu summi Pontificis, quam quod possit, ex qua licentia sequi possunt in aliis casibus majora mala : sicut disp. præcedenti dicebamus de prohibitione librorum hæreticorum, ad quos legendos sine licentia non sufficit, quod aliquis se existimet liberum a periculo ex lectione libri hæretici : nam si id esset licitum, sequerentur in genere multa alia majora mala, et ideo neque in illo casu, neque in nostro dicendum est, cessare rationem legis : in utroque enim casu remanet ratio legis saltem in genere loquendo, ob quam lex juste prohibet, ne in hoc etiam casu licite id fiat absque licentia sedis Apostolicæ.

Sicut autem *ibid.* dicebamus, quando 19
necessitas urget, ut legatur liber hæreticus, cujus lectio necessaria est ad bonum fidei, et non est recursus ad sedem Apostolicam, posse ex epiicheia legi, quia ille casus non est lege comprehensus : idem dicendum est de matrimonio cum hæretico, positis eisdem circumstantiis, et eadem necessitate, ut fatetur etiam Pontius in d. *Append.* c. VIII, n. 6, qui prudenter monet, negante Pontifice dispensationem, pro eo præsumendum esse : sicut etiam e contra, concedente dispensationem, in dubio pro ejus justificatione præsumendum est, quoties vere et fideliter causæ et circumstantiæ ei propositæ sunt, ut notat ibid. n. seq.

Dubitatur tertio an hæretico non promittente conversionem, nec stante spe

20 An hæretico non promittente conversionem, nec stante spe conversionis, liceat cum eo contrahere nuptias.

conversionis, liceat cum eo contrahere nuptias, vel absque dispensatione, ubi ea peti non solet, vel cum illa ubi est obligatio petendi. Negarunt aliqui de hoc consulti apud Pontium ubi sup. c. v, n. 2, scriptores tamen omnes id posse aliquando fieri merito concedunt. Sanch. d. disp. LXXII, n. 5, Navarr. Reginald. Coninch, Azor, Filliuc. et alii, quos refert, et sequitur Pontius d. n. 2 et affert exemplum Judith et Esther, quarum altera Holophernis nuptias licitas sibi fore existimavit, altera cum Assuero infideli contraxit, utraque absque spe conversionis viri, utraque absque periculo propriæ perversionis, et propter commune populi bonum. Ratio denique ex dictis est clara, quia etiam non stante spe conversionis, possunt cessare pericula, quæ reddunt jure naturæ illicitum matrimonium, imo possunt aliunde concurrere alia bona, quæ compensent aliquod periculum, et reddant illud matrimonium expediens ad bonum publicum religionis, v. g. si ea occasione detur libertas profitendi fidem catholicam, ubi antea negabatur: si filii sperentur catholicæ educandi, et alia ejusmodi. Non ergo remanebit, nisi prohibitio ex lege ecclesiastica, quæ per dispensationem tolli potest, ubi lex illa obligat, et aliquando tot, et talia bona ex conjugio sperari possunt, ut non solum possit sed debeat dispensatio dari, ut cum P. Salas disp. XX *de Legib.* sect. VII, n. 73, notavit Pont. ubi sup. c. VIII, n. 6.

21 Quanta securitas desideretur implendæ promissionis, remissive.

Quanta autem securitas desideretur implendæ promissionis, quando matrimonium fit sub promissione conversionis, vel promissa libertate conjugi et ejus familiæ vivendi ritu catholico, et an sufficiat pactum cum juramento, vel desiderentur pignora, obsides, vel aliæ pœnæ, quæ ad executionem conduci possint, tractat idem Pontius c. v, n. 4 et seqq. qui videri poterit; est enim res tota hæc moralis, spectans ad prudentiam, cujus judicium ex variis circumstantiis particularibus omnino pendet.

22 An possit aliquando matrimonium hoc licite fieri cum periculo perversionis conjugis Catholici.

Dubitatur quarto. An possit aliquando matrimonium hoc licite fieri cum periculo perversionis conjugis catholici, habita saltem dispensatione Pontificis, ubi dispensatio peti consuevit, vel sine illa, ubi lex ecclesiastica non obligat. De hoc agit idem Pontius ubi sup. c. VI per tot. et partem affirmantem probat bene; quia potest aliquis licite exponere se periculo peccandi, propter aliquod magnum bonum, cum proposito tamen resistendi tentationi, et vitandi peccatum, ut docent communiter theologi, quos affert, et sequitur. Sanch. lib. IX *de Matrim.* disp. XLV, n. 8, et lib. I *in Decalog.* c. VIII, n. 3, et alii multi, quos Pontius ibi congerit, ubi non immerito affert in exemplum Judith, quæ ut populum suum salvaret, seipsam, suamque castitatem periculo exposuit, ut graves interpretes fatentur, et significavit Ambr. lib. III *de Offic.* c. XII de illa dicens: « Non expavit mortis periculum, sed nec pudoris, quod est gravius bonis feminis, » et rursus infra: « Honestatis fuit se malle pro omnibus periclitari, ut omnes eximeret periculo. » Et consonat doctrina in universum Basilii, in lib *de Const. monast.* c. IV. « Qui urgenti, inquit, aliqua causa et necessitate se periculo objicit, vel permittit se esse in illo, cum alias nollet, non tam dicitur amare periculum, quam invitus illud subire, et ideo magis providebit Deus, ne in illo pereat. » Unde matrimonium hoc casu licite contrahi ex eod. Pontio asseruit Diana III p. tr. IV *de Sacram.* res. 269. Quibus ego addo, sicut periculum perversionis non consistit in indivisibili, sed in aliquibus majus, in aliquibus minus est; ita causas sufficientes ad matrimonium cum eo periculo non consistere in indivisibili, sed in aliquo, in quo periculum gravius est, graviores causas requiri, in aliis vero minores sufficere, in quibus periculum minus est: in omnibus tamen quantum fieri poterit, præcavendum esse et curandum, ut media adhibeantur, ut conjugi postea periclitari incipienti opportune subveniatur.

23 An minor causa exigatur, ut uxor Catholica detur viro hæretico an vero major ut uxor hæretica accipiatur a viro Catholico.

Hac occasione dubitari potest quinto, an major causa exigatur, ut uxor catholica detur viro hæretico, an vero major, ut uxor hæretica accipiatur a viro catholico. Pontius ubi supra c. IV, n. 16 dicit considerandum esse, an principi catholico habenti subditos esse catholicos detur uxor hæretica, an vero principi hæretico, et habenti subditos etiam hæreticos detur uxor catholica : hoc enim secundum matrimonium facilius dicit posse permitti, quam illud primum : nam in primo periculum est commune, si vir ab uxore inficiatur, et consequenter populus antea catholicus periclitetur : in secundo autem periculum est particulare solius uxoris catholicæ, et aliunde non semel uxor catholica reduxit virum principem ad veram fidem, et subditi consequenter fidem receperunt. Alia regula colligi potest ex conc. Laodiceno can. 31, et ex Agathensi can. 67 relato in c. *non oportet* XXVIII, q. I, his verbis, « non oportet cum hominibus hæreticis miscere connubia, vel filios, vel filias dare, sed potius accipere, si tamen se profiteantur Christianos esse futuros, et catholicos. » Ubi non constituitur differentia inter filios et filias, sed inter *dare*, et *accipere*, quæ differentia difficile intelligitur, cum semper uxor videatur accipi, et vir videatur accipere, quare si non expedit filium dare uxori hæreticæ, non expediet eam pro filio accipere. Possunt tamen hæc verba in alio sensu intelligi, nempe non expedire, quod Catholici filios, vel filias matrimonii causa dent hæreticis, ut apud ipsos maneant, propter periculum filii, vel filiæ catholicæ, qui ad hæreticos mittuntur ; meliusque esse si hæretici filios, vel filias suas catholicis dent, ut matrimonii causa apud Catholicos maneant : tunc enim fides catholica illos facile lucrabitur. Hoc autem videtur partim esse contra regulam a Pontio adductam, qui difficilius dicit accipiendam esse filiam hæretici et hæreticam a viro catholico in provincia catholica, quam dandam uxorem catholicam viro hæretico in provincia hæretica.

24 Ego existimo, cæteris paribus, facilius posse dispensari, ut Catholicus accipiat uxorem hæreticam, quam ut hæreticus accipiat uxorem catholicam : quia regulariter major spes esse potest, quod vir trahat uxorem ad suam religionem, quam e contra, propter majorem nimirum auctoritatem qua vir pollet, et propter majorem subjectionem quam uxor habet, quæ semper esse videtur sub potestate viri, et facilius privari poterit a viro libertate necessaria ad exercitium propriæ religionis. Et in hoc sensu intelligo canones illos concilii Laodiceni, et Agathensis, in quibus differentia constituitur inter *dare*, et *accipere*, quia filiæ communiter dantur, et accipiuntur, non filii : ille enim dat, qui filiam e domo sua ad domum viri mittit ; qui autem filiam hæretici in suam domum accersit ut uxorem filii sui, non dicitur filium suum dare hæreticis, sed potius filiam hæretici accipere pro suo filio. Unde quia regulariter uxor sequitur virum, et vadit ad domum et ad patriam viri, non e contra, ideo regulariter facilius erit permittendum matrimonium hæreticæ cum catholico, quam Catholicæ cum hæretico.

25 Dixit amen, cæteris paribus, quia aliquando ex circumstantiis poterit esse plus periculi in matrimonio Catholici non hæretica, ut in exemplo a Pontio adducto: Si rex catholicus accersat sibi uxorem hæreticam, a qua ejus subditi catholici infici poterunt, et ideo difficilis visa fuit petitio dispensationis ut sereniss. rex Poloniæ duceret Palatini filiam hæreticam, ut supra dixi : cum tamen a Clemente VIII, concessa fuisset dispensatio, ut dux Barensis catholicus duceret Catharinam Henrici IV regis sororem hæreticam, quia ab hac non imminebat periculum infectionis. E contra vero si catholica detur principi hæretico, et mittatur e regno catholico ad provinciam hæreticam, poterit aliquando facilius id permitti, quia licet sit aliquod periculum perversionis uxoris, est periculum particulare, cui præponderare potest spes aliqua con-

versionis viri, et subditorum, vel certe, quod Catholici majorem libertatem habebunt sub umbra principissæ catholicæ, quæ cum sint bona publica et communia, præferenda sunt bono privato: in quo casu loquitur Pontius, cujus doctrina a fortiori majorem haberet locum si vir catholicus accerseretur ad regnum hæreticorum, ut duceret reginam hæreticam, et ibi maneret: nam esset eo major spes reductionis uxoris et subditorum, quo major est auctoritas et potestas viri principis, quam feminæ, ad conciliandas voluntates conjugis et subditorum. Vix tamen umquam liceret, vel dispensari deberet, ut vir hæreticus accerseretur ad ducendam principissam catholicam in provincia catholica, ut ibi dominaretur: esset enim minor spes conversionis viri, et major multo timor et periculum, quod princeps hæreticus perverteret uxorem, et subditos paulatim a vera fide transferret ad suam hæresim, cum communi damno totius regni: itaque totum hoc pendet ex circumstantiis, quæ prudenter ponderandæ sunt, et videndum, an sit majus bonum quod speratur quam malum quod timetur, et an certior sit spes quam periculum, vel e contra. In genere autem non sunt contemnendæ illæ duæ regulæ, ut scilicet communiter majus sit periculum ex viro hæretico quam ex femina, et quod minus periculum sit, si conjux catholicus accipiatur in provinciam hæreticam, quam si conjux hæreticus accipiatur in provinciam catholicam, propter rationes supra adductas.

26 Qualis securitas, et diligentia requiratur circa prolis educationem ut hæc matrimonia sint licita.

Dubitatur sexto, qualis securitas, et diligentia requiratur circa prolis educationem, ut hæc matrimonia sint licita, et in iis dispensari possit. De hoc agit Pont. in d. *Append.* c. VII, et quidem certum est imprimis, non licere pacta, ut ex filiis alii catholici, alii hæretici educentur. Ita Navarr. et Azor, quos refert, et sequitur Sanch. d. disp. LXXII n. 6, Hurtado d. disp. LXXVI, § 234, Serarius in d. opusc. n. 15 et 16, et Pontius d. c. VII, in fine. Ratio autem est clara, quia parentibus incumbit obligatio procurandi bonam, et religiosam singulorum filiorum educationem; quomodo ergo possunt se pacto obligare ad eam curam circa aliquos objiciendam, et non procurandam eorum salutem: si fieret pactum de non subveniendo filiis, etiam extreme indigentibus, vel de non corrigendis, cum commode fieri possit, et aliis similibus, quæ sunt intrinsece mala et contra præcepta naturæ, atque ideo non possunt in pacti obligationem venire: quia nemo potest se obligare ad aliquid, quod de se, et independenter a pacto est intrinsece malum, quale esset deserere prodem, et non procurare ejus salutem, quando commode saltem posses.

27 Habent enim parentes de jure ipso naturæ strictam obligationem procurandi bonam filiorum educationem, atque adeo non possunt contrahere matrimonium, nisi cum intentione satisfaciendi huic obligationi: imo tenentur qua potuerint securitate præcavere futuræ proli, ut possit bene educari. Non tamen tenentur abstinere a matrimonio eo quod prævideant ipsis invitis prolem esse male educandam. Sicut uxor, quæ ex corruptis viri moribus, prævidet filios male ab ipso educandos, et ad suorum vitiorum consortia trahendos, non ideo debet, nec potest abstinere reddendo debito conjugali, sed debet solum habere animum procurandi postea, ut filii bene educentur: et sicut potest reddere idem debitum viro leproso, vel aliter infecto, prævidens prolem fore eodem morbo inficiendam, ut cum aliis docet Sanch. lib. IX, *de Matrim.* disp. XXIV, n. 25, sic antecedenter potest contrahere matrimonium præviso eo filiorum periculo corporali, atque adeo præviso etiam periculo spirituali, a quo facilius poterunt filii se ipsos si voluerint, liberare, quam a lepra vel alio corporali morbo. Sic Græci Christiani prævident filios suos a Turcis adhuc parvulos usurpandos, et nutriendos ad malitiam sub secta Maho-

metana : non tamen ideo debent a nuptiis, et earum usu abstinere, cum damnum illud totum prolis sit parentibus involuntarium : deberent tamen illud præcavere aliter, si possent, et debet etiam uxor catholica pacisci, si potest, ut filii usque ad pubertatem saltem, sub ejus cura et educatione sint : quod si postea a fide defecerint sibi imputent : neque enim Augustini lapsus in hæresim imputari debuit matri Monicæ, quæ eum usque ad pubertatem optime educaverat. Denique si neque mater hoc pactum impetrare potest, sufficit, si habeat animum procurandi ex parte sua bonam prolis educationem, et id postea exequatur, licet obtinere non possit, quia ut notat Pont. ubi sup. n. 4, magis tenetur conjux præcavere periculum perversionis propriæ, quam perversionis filiorum, sicut salus propria multo magis stricte procuranda singulis est, quam aliena, etiam singulorum filiorum, et aliorum quorumcumque. Debet tamen semper causa sufficiens intervenire, ut fiat matrimonium cum hoc prolis periculo, ut mox dicam.

28 Qualis causa desideretur ut Pontifex dispensare possit ad ejusmodi nuptias faciendas.

Dubitatur ergo septimo, qualis causa desideretur, et sufficiat, ut Pontifex dispensare possit ad ejusmodi nuptias faciendas. Azor to. II, lib. V, c. II, q. II, plures videtur exigere conditiones : dicit enim non esse dispensandum, nisi cum primariis viris, et ad commune pacis bonum, et hæretico id petente et volente, et fidem dante suæ ad fidem catholicam conversionis. Hoc tamen bene impugnat Pontius in d. *Appendice* c. VIII, n. 4, et seqq., qui dicit, etiam non præmissa conversione posse subesse causam sufficientem, qualis aliquando erit commoditas convictus humani, si aliunde cessent ea, quæ de jure naturæ reddere possent matrimonium illud illicitum. Quod a posteriori probat ex usu Germanorum, et Polonorum, qui ex consuetudine recepta celebrant sine alia Pontificis dispensatione hæc matrimonia ob communem convictum, et commoditatem matrimonii : non posset autem ea consuetudo excusare, aut inducere tacitum principis consensum, nisi rationabilis esset, ergo causa eadem esset sufficiens, ut Pontifex explicite consentiret et dispensaret.

29 Regula generalis.

Ego puto, sicut in aliis materiis, sic etiam in hac, non semper requiri immediate utilitatem publicam et communem ad dispensandum, sed sufficere utilitatem privatam immediatam, quamvis hoc etiam indirecte et consequenter redundet in utilitatem communem, ut explicat Sanch. lib. XIII *de Matrim.*, disp. XIX, n. 1, et loquens de dispensatione voti lib. IV in *Decal.*, c. XLV, n. 13. Qualis autem ea causa esse debeat, puto in hac materia regulam generalem tradi posse, quidquid sit de aliis materiis, eam causam ad dispensandum sufficere, quæ seclusa lege ecclesiastica sufficeret, ut in iis circumstantiis matrimonium licite fieri posset. Quam regulam generalem probare possumus primo a posteriori, applicando argumentum illud quo Pontius probavit sufficere rationem convictus humani, quod argumentum si quid probat, debet etiam nostram regulam generalem probare. Quia circa quodlibet matrimonium Catholici cum hæretico, in quo de jure naturæ non appareat turpido, potest induci consuetudo, quæ aliquando vires obtineat ad derogandum legi ecclesiasticæ ; cum eadem sit ratio de hac, vel illa causa reddendi licitum de jure naturæ : sicut ergo consuetudo illa tunc esset rationabilis, sic dispensatio idem permittens non erit irrationabilis, sed rationabilis, et cum ratione et causa sufficienti. Nam licet stante adhuc lege, requiratur adhuc causa aliqua ad solvendum unum subditum ab ea lege, quando tamen pericula hujus matrimonii cessant, semper invenitur causa aliqua positiva, nempe spes conversionis hæretici, vel certe, quod non contrahat cum hæretico conjuge, et tollatur omnino spes fidei in ejus filiis.

III

31 Secundo, et a priori probari potest,

quia lex ecclesiastica prohibens hæc matrimonia duplicem potest habere rationem, alteram puniendi hæreticos, prohibito cum illis commercio in nuptiis : alteram vitandi periculi, quod Catholici possent incurrere. Utraque autem hæc ratio cessat, quando matrimonium illud de se non esset jure naturæ illicitum. Nam quod attinet ad punitionem hæreticorum, jam id videtur decreto concilii Constant. justas ob causas derogatum in favorem Catholicorum in ordine ad hæreticos non denuntiatos, nolente Ecclesia cum tanto Catholicorum dispendio punire hæreticos, prohibendo Catholicos ab eorum convictu. Quando ergo aliunde cessat etiam periculum Catholicorum in casu particulari, vel sunt alia bona præponderantia huic periculo, ob quæ, seclusa illa Ecclesiæ prohibitione, æstimaretur licitum illud matrimonium, nihil restat, ob quod Ecclesia debeat adhuc in hoc casu legis rigorem non relaxare, nec ex hac relaxatione præjudicium aliquod religionis timeri potest.

Per hoc tamen non intendo, quod in iis casibus possit matrimonium fieri sine dispensatione summi Pontificis, sed quod dispensatio possit licite concedi. Voluit enim merito Ecclesia reservare sibi hoc judicium, an cesset, vel non cesset periculum in hoc casu particulari, vel an bona matrimonii præponderent periculo. Quia nimirum, ut supra dixi, contrahentes non possent esse boni et æqui judices, noluit Ecclesia eos sibi fidere, sed prohibuit ne contraherent, nisi Ecclesiæ judicio atque consensu præcedente ; sicut libri etiam hæretici prohibentur omnibus ob periculum quod ex lectione timetur : cessante autem hoc periculo, vel etiam ob spem majoris boni, manente adhuc aliquo periculo, dispensat sæpe Pontifex, at facultatem legendi concedit. Non tamen vult, quod etiam in iis casibus, in quibus rationabiliter licentia concedi potest, aliquis possit propria auctoritate, et sine alia facultate legere, quia multi non essent, ut supra dixi, boni judices, unde idem fere periculum in genere sequeretur. Sic in casu nostro cessante periculo, vel compensato aliis bonis, quæ ex natura rei matrimonium licitum reddant, potest semper licite dispensatio concedi : non tamen potest licite sine dispensatione fieri, quia ex hac potestate maneret semper periculum, saltem in genere loquendo, quod potuit Ecclesia lege universali præcavere.

32 An supradictis obstent responsa aliqua Pontificum.

His videntur obstare responsa aliqua Pontificum indicata a Pontio ubi sup. n. 5 in fine, qui rogati, ut dispensarent, dixerunt, se nec debere nec posse dispensare, nisi adsit causa aliqua publici boni Ecclesiæ, et religionis restauratio et augmentum : non ergo sufficit causa boni privati, nisi adsit bonum publicum, tanquam motivum directum et immediatum. Nec satisfacit responsio ejusdem Pontii ibi dicentis, verba illa accipienda esse de debito honestatis, multa enim licent, sed non omnia expediunt. Sed certe dum Pontifex dicit, se nec debere nec posse, plus aliquid negat, quam expedire. Vidi enim ego principi enixe postulanti dispensationem ad quoddam matrimonium, responsum prudenter Romæ fuisse, « dubium esse an Pontifex posset dispensare, certum non expedire, » ubi aperte condistincta fuerunt illa duo *non posse*, et *non expedire*.

33

Facilius ergo respondere possumus, occurrere non semel casus in quibus stante solum causa utilitatis privatæ dispensari licite non possit, accedente bono publico possit, v. g. quia constat non cessare periculum perversionis conjugis catholici, quo casu etiam seclusa lege ecclesiastica, non posset licite contrahi, nisi accederet bonum publicum sufficiens ad compensandum illud periculum. Rursus cum periculum hoc non consistat in invisibili, potest quidem magna ex parte cessare, sed adhuc remanere aliquid sufficiens ad reddendum illud matrimonium de jure naturæ illicitum qaidem, non tamen malitia mortali, sed veniali. In his ergo, et aliis similibus casibus

potest Pontifex merito dicere, se nec debere, nec posse dispensare, nisi accedat causa bona publici et religionis, quod compenset periculum illud, et reddat matrimonium de jura naturæ licitum, et liberum ab omni culpa gravi, et levi. Quando vero bonum privatum, ad id sufficeret, vel quando periculum revera cessaret, tunc dicimus posse etiam Pontificem communiter licite tollere impedimentum prohibitionis, et legis humanæ.

34 An matrimonium inter Catholicum et hæreticum sit verum Sacramentum.

Dubitatur octavo an matrimonium inter Catholicum, et hæreticum, et idem est de matrimonio inter duos hæreticos, sit verum Sacramentum. Resp. affir. quia uterque est capax, cum uterque sit baptizatus; videatur Hurt. dicta disp. LXXVI, § 187. Utrum vero esset sacramentum, vel saltem matrimonium, quando hæreticus vellet non facere nec recipere sacramentum, sed solum contractum, est quæstio pertinens ad tractatum *de Matrimonio*, de qua videri potest Sanch. lib. II *de Matrim* disp. x, n. 6 a quo dissentit Pontius in d. *Apendice* c. IX, n. 10.

35 An saltem Catholicus peccet, quatenus confert sacramentum indigno, nempe hæretico, et ab eodem recipit sacramentum.

Posset hic quæri, an Catholicus peccet saltem, quatenus confert ut minister sacramentum indigno, nempe hæretico, et ab eodem recipit sacramentum. De hoc tamen dixi latius disp. VIII *de Sacram. in genere* sect. XIV, ubi explicui, qua ratione excusari possit a peccato conjux catholicus, et quomodo quoad hoc eadem fere sit difficultas, quando Catholicus contrahit matrimonium cum Catholico existente notorie in peccato mortali.

36 An Parochus absque peccato possit assistere ejusmodi matrimonio.

Dubitatur tamen nono de parocho assistente hujusmodi matrimonio, ubi parochi præsentia necessaria est ad matrimonii valorem, an absque peccato possit assistere. Distinguendum est; nam in locis, ubi prohibitio ecclesiastica non est in usu, et motrimonium hoc fieri solet sine dispensatione Pontificis, matrimonium illud licite fieri aliquando poterit, quando de jure naturæ diximus non esse illicitum : et tunc parochus licite assistit, cum cooperetur et assistat actui, qui licite fieri potest. Nec obstat, quod unus ex contrahentibus indigne accipiat sacramentum, quia parochus illud non confert, nec est minister, sed assistit. sicut testis lege requisitus, vel sicut notarius, quo casu posse et debere assistere, licet constet notorie de peccato contrahentis, dixi, et explicui latius d. disp. VIII *de Sacram.* sect. XIII. In locis vero, ubi hæresis est impedimentum matrimonii ex lege ecclesiastica ibi adhuc non derogata, major est difficultas. Et quidem P. Serarius in d. opusc. c. III, n. 21 et seqq, generaliter docet peccare parochum, nisi hæreticus promittat conversionem, quia cooperatur peccato contrahentium, reddendo eos habiles sua præsentia ad valide contrahendum, quando non possunt licite contrahere, et quia sinit hæreticum missæ assistere, et benedictiones nuptiales recipere, et sacram communionem.

37 Hanc Serarii sententiam late impugnat Pontius in *d. Appendice* c, IX § 1 n. 4 et seqq. quia hoc argumentum æque probaret de testibus, qui sua præsentia reddunt habiles contrahentes ad valide contrahendum : et quia parochus assistit solum ut testis qualificatus actui de se indifferenti, quem hæreticus posset licite facere promittendo conversionem. Fatetur tamen episcopum ex officio teneri, ad impediendum ne ea matrimonia illicite fiant, quod si impedire non possit, non peccare ea tolerando. Quod vero attinet ad benedictiones nuptiales, dicit posse sine illis matrimonium celebrari; atque ideo non opus erit, quod parochus coram hæretico celebret missam, vel cum in eo in sacris ritibus communicet.

38 Ego aliter sentio in hoc casu, juxta ea, quæ latius dixi, d. disp. VIII *de Sacram.* sect. XIII n. 206 et seqq. ubi explicui differentiam esse inter contrahentes matrimonium in statu peccati, vel cum excommunicatione, quibus licite potest parochus assistere, quia non est judex qui debeat inquirere de ipsorum statu, nec ministrat illis sacramentum, sed assistit ut testis, et inter eos qui contrahunt cum

impedimento sive dirimente, sive impediente, quæ impedimenta parochus ex officio debet inquirere, et iis stantibus non debet assistere; ut si constaret de sponsalibus contractis cum aliis, de voto, vel aliis similibus. Ad hoc enim debet præmittere denuntiationes, ut impedimenta, si quæ sunt, manifestentur, et quando de iis constat, matrimonium impediat, tanquam publicus Ecclesiæ minister, qui jus habet, et obligationem, ut curet, contractus hos non nisi juxta Ecclesiæ leges fieri. Cum ergo hæresis sit impedimentum ex lege Ecclesiastica, quando de ea constat, etiamsi hæreticus conversionem promittat, requiritur dispensatio, ubi lex illa non est usu derogata; atque ideo sine dispensatione parochus non potest procedere ad præstandam auctoritatem, et assistendum matrimonis, sicut non posset, quando denuntiationes sine Ordinarii consensu omissæ sunt. Rationem autem differentiæ inter excommunicationem, et statum peccati, et inter hæc alia impedimenta propria matrimonii, ut contractus est, reddidi, et explicui late loco cit. ubi videri potest. Quod vero attinet ab benedictiones nuptiales jam diximus sup. disp. XIV sect. v § 5 dub. 4 non peccare parochum celebrantem coram hæretico non denuntiato, et eum solemniter benedicentem, eucharistiam tamen ei negare debet, atque etiam in publico, si hæresis sit publica, sicut cuilibet publico peccatori neganda est etiam in publico petenti de quo dixi late d. disp. VIII *de Sacramentis*, sect. x et xi.

39 e intentione requisita ad hoc matrimonium valide celebrandum

Dubitat ultimo Pont. d. c. ix § 2 de intentione requisita ad hoc matrimonium valide celebrandum, videtur enim ea sæpe deficere ex parte conjugis hæretici, cum hæretici putent matrimonium non esse sacramentum, atque adeo non habeant intentionem recipiendi, vel faciendi sacramentum. Aliquando etiam putant matrimonium posse ex causa adulterii, vel ob alias causas dissolvi, etiam quoad vinculum, quare non videntur habere intentionem contrahendi matrimonium omnino indissolubile, sed dissolubile, quod non erit verum matrimonium. De hoc tamen defectu intentionis, et quando ex eo capite matrimonium censeri possit invalide factum, dixi etiam latius d. disp. VIII *de Sacram. in gen.* sect. viii, nec oportet nunc ea repetere.

SECTIO III.

Quando, et quomodo possit, vel debeat conjux a conjuge hæretico divertere.

Diximus de obligatione non contrahendi matrimonium cum hæreticis : nunc dicendum est postquam jam contractum est an sit obligatio, vel saltem facultas separandi se per divortium a conjuge hæretico. Supponendum est matrimonium illud inter baptizatos contractum, non dissolvi *postea* quoad vinculum, etiamsi alter eorum hæreticus fiat. Cujus contrarium sensisse Cœlestin. III in decretali quadam, quæ jam nunc non exstat, fatetur Bellarm. to. I, IV *de Rom. Pontifice* c. xiv quem Cœlestinum tacito nomine refert. Innoc. III in c. *Quanto de divortiis*, ubi dicit, matrimonii vinculum per hæresim subsequentem non dissolvi licet contrarium quidam ejus prædecessor censerit. Cæterum ut notavit idem Bellarm. ibi neuter aliquid definivit, sed solum propriam sententiam significavit. Nunc tamen res hæc jam est omnino certa ex Trid. sect. xxiv c. v *de Matrimonio* his verbis : « Si quis dixerit propter hæresim, aut molestam cohabitationem, aut affectatam absentiam a conjuge dissolvi posse matrimonii vinculum, anath. sit : » nam sicut adulterium carnale non dat causam sufficientem ad vinculi dissolutionem, sed ad separationem et divortium, sic nec hæresis, vel quælibet alia culpa nodum illum indissolubilem solvere potest. 40

41 Non defuerunt qui dicerent, potuisse saltem Ecclesiam in pœnam hæresis statuere, ut vinculum ipsum dissolvatur per lapsum conjugis in hæresim, nempe Hostiensis, Joan. Andr. et Brunellus, quos affert Th. Sanch. lib. X *de Matrim.* disp. xv n. 7 quia putarunt ex potestate ejusdem Ecclesiæ provenire ut per conversionem conjugis ad fidem, altero in infidelitate manente, matrimonium etiam consummatum dirimi possit. Hæc tamen sententia loquendo de matrimonio consummato inter baptizatos initio est omnino falsa, et ab omnibus rejicitur, et videri possunt Sanchez loco cit. Bellarm. lib. I *de Matrim.* c. xv et Hurtado in præsenti disp. xxxvi § 1, 8 et seq.

42 An possit ob causam hæresis alter conjux ab altero divertere, et separari manente integro matrimonii vinculo.

Questio ergo prima est, an possit ob causam hæresis alter conjux ab altero divertere, et separari manente integro matrimonii vinculo. Hæretici aliqui nostri temporis reprehendunt, quod Ecclesia ob alias causas præter fornicationem permittat separari conjuges quoad thorum, et cohabitationem contra id quod Christus dixit *Matt.* v, 32. *Ego autem dico vobis, quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa, facit eam mœchari, et qui dimissam duxerit, adulterat.* Quod idem iterum dixit *Matt.* xix. Veritas tamen catholica est, posse alias esse causas legitimas præter fornicationem ad divortium, quod definitum est in Trid. sect. xxiv, can. 8, his verbis : « Si quis dixerit Ecclesiam errare, cum ob multas causas separationem inter conjuges quoad thorum, seu quoad cohabitationem, ad certum, incertumve tempus fideri posse decernit, anath. sit. » Idem constat ex c. *Quanto, de divortiis,* et ex c. *litteras,* in fine, et c. *transmissæ, de restitut. spoliat,* et c. 1, *ut lite non contest.* et aliis, in quibus ob alias causas separatio quoad habitationem decernitur.

43 Explicantur illa verba Christi Domini. Qui dimittit uxorem suam excepta fornicationis causa, et

Ad illa vero verba Christi Domini plures responsiones afferuntur, quæ videri possunt apud Bellar. q. lib. I de *Matrim.* c. xiv et Sanch. d. disp. xv, n. 2. Quibus omissis, breviter dico, Christum locutum de separatione, seu divortio perpetuo, et quod fiat auctoritate propria dimittentis, sine consensu conjugis dimissæ : si enim uterque consentiat, et non sit incontinentiæ periculum, non est dubium, quod separari ad invicem possint, ut caste vivant. Porro loqui de divortio perpetuo constat ex textu : nam illo c. v, 31, præmiserat usum repudii illis verbis : *Dictum est autem, quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii.* Quam permissionem abrogare volens subjicit : *Ego autem dico vobis, quia omnis, qui dimiserit uxorem suam, excepta fornicationis causa,* etc. Repudium autem non erat, nisi ad separationem perpetuam, ut constat : hanc ergo dicit non posse fieri ; nisi ex causa adulterii. Idem constat clarius ex d. c. xix, 3, ubi Pharisæi interrogaverunt, *si licet homini dimittere uxorem suam, quacumque ex causa ?* nempe dimissione perpetua, ut ipsemet statim explicarunt urgentes : *quid ergo Moyses mandavit dare libellum repudii, et dimittere ?* nam libellus repudii non erat nisi ad perpetuam separationem, et de hac demissione respondit : *Quoniam Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras ; ab initio autem non fuit sic. Dico autem vobis, quia quicumque dimiserit uxorem suam, nisi ob fornicationem et aliam duxerit mœchatur, et qui dimissam duxerit mœchatur.* Ubi constat de eadem dimissione perpetua sermonem esse, qua scilicet uxor apparere posset jam libera, ut alteri nuberet. Et quibus etiam constat, locutum Christum de dimittente propria auctoritate : nam repudii libellus dabatur a viro auctoritate propria, et ideo ipse dicebatur uxorem dimittere, quod non dicitur proprie, quando a superiore separantur.

Ibid v,

44 Non ergo opponitur definitio Trid. huic Christi doctrinæ : fatemur enim non posse conjugem propria auctoritate dimittere conjugem in perpetuum, nisi ex

causa fornicationis : nam ex quacumque alia causa dimittat, sive ob hæresim, sive ob sævitiam conjugis, sive ob aliam causam, non potest in perpetuum dimittere : sed ad tempus, quamdiu causa durat, qua cessante, debet ad conjugem redire. Quamvis autem interveniente Ecclesiæ judicio, et sententia, posse a conjuge hæretico, divortio legitimo in perpetuum divertere, ut videbimus, tunc tamen non dimittit ipse auctoritate propria, sed Ecclesia inter alias pœnas privat hæreticum jure, quod habebat, ad cohabitationem et thorum cum conjuge, et consequenter absolvit conjugem ab obligatione, et debito. Sicut etiam punit conjugem ob copulam cum consanguineis conjugis, et privat eum jure ad petendum debitum conjugale, absolvitque alterum conjugem ab obligatione reddendi, prout posset bonis aliis et vita ipsa in pœnam privare. In quo casu non dicitur conjux ipse dimittere conjugem hæreticum, nisi sit contra verba Christi : non enim aufert se ipsum a potestate conjugis, sed aufertur ab Ecclesia. Sicut licet sit verum in universum loquendo quod subditus tenetur obedire domino ; verum tamen est, quod excusatur, quando domibus ob delictum privatur a judice jure præcipiendi. Servus etiam non potest dimittere dominum, et tamen si dominus per sententiam privetur potestate in servum, poterit servus eum dimittere et sic in aliis : nam per has propositiones universales solum significatur, quod ipsi propria auctoritate non possint repudiare, aut dimittere, cum quo stat, quod per potestatem superiorem possint consequenter liberari : nemo enim negabit, quod saltem Deus possit liberare conjugem ab ea obligatione cohabitandi, quo casu jam poterit conjugem relinquere sine causa fornicationis, non tamen propria auctoritate, sed superiori, qua non tam dimittit, quam educitur superioris auctoritate, in cujus voluntate continetur voluntas subditi, atque ideo jam non operatur invito conjuge, sed consentiente, voluntate sua contenta in voluntate superioris.

45 An propria auctoritate possit conjux Catholicus ab hæretico non recipiscenti discedere.

Hoc supposito, quæritur secundo, an propria auctoritate possit conjux catholicus ab hæretico non resipiscenti discedere. Respondetur affirm. ex communi omnium sententia, quos refert, et sequitur Sanch. d. disp. xv, n. 6 et colligitur clare ex c. *de illa*, *de divortiis*, ubi Urban. III sic ait : « De illa, quæ viro suo labente in labente in hæresim, ipsius consortium sine judicio Ecclesiæ declinavit, videtur nobis, quod mulier, maxime si ea intentione discessit, ut lapsus in hæresim tædio pariter, et confusione affectus se ab errore suo converteret, ei cum reversus fuerit, est reddenda. » Ubi discessus approbatur, et sustinetur, quamdiu vir non resipiscit. Ratio autem est, quia quantumvis verbis explicitis conjux hæreticus non pertrahat conjugem ad hæresim, ipsa tamen familiaritate et consuetudine multum ei nocere potest, et semper est periculum pertrahendi. Quamvis enim propter alia peccata mortalia, vel propter censuras etiam non sit dimittendus conjux, ut cum aliis fatetur Sanch. ubi sup. n. 12, hoc tamen peculiare est in hæreticis, quorum consortium vitandum esse ab omnibus indifferenter monet Paulus *ad Titum* III, dicens : *Hæreticum hominem, post unam, et secundam correctionem devita.* Unde conjux scienter contrahens matrimonium cum hæretico, vel cohabitans habet contra se jam aliquam hæresis præsumptionem, ut docet Farinac. *de hæresi* q. CXC, n. 50, et uxor receptans virum hæreticum, ut præsumptionem exadat, et ne tanquam fautrix hæreticorum puniatur, probare debet se non causa hæresis, sed affectu maritali eum recepisse, ut docet idem Farinac. ibi qu. CLXXXII, n. 150 et seq. Imo volunt aliqui, non solum posse sed debere conjugem divertere a conjuge hæretico, quos refert, et sequitur Sanch. ubi sup. n. 5. Hoc tamen si universaliter intelligatur, nimis durum est, quia sæpe tot damna ex separatione sequi

possunt, ut teneatur conjux catholicus non discedere, sed ad ea damna vitanda subire periculum aliquod proprium ex convictu cum hæretico, quod cum divina gratia superare potest, v. g. si filii parvuli relinquendi sint sub cura, et educatione parentis hæretici, quorum spirituali saluti parens catholicus consulere debet, ut notavit Hurt. d. disp. LXXVI, n. 225. Aliquando etiam, licet non teneatur manere, potest tamen ex separatione tale damnum pati, ut excusetur a separatione. Quod commune est in aliis materiis, in quibus agitur de virando periculo etiam proximo alicujus peccati : potest enim contingere, et sæpe contingit, ut propter grave damnum possit aliquis manere in periculo, et occasione peccandi, licet aliquando melius, et laudabiliter faceret eam deserendo. Quod ergo in aliis materiis contingit, potest facile in hac etiam contingere. Nam potest conjux catholicus pendere ab hæretico, quoad necessaria ad sustentationem juxta sui status conditionem ; potest etiam graviter ferre, quod cogendus sit caste vivere, et ab omni conjugali copula abstinere, et alia ejusmodi, quæ quidem licet posset laudabiliter contemnere, et tolerare, ut tutius degeret, et longius ab omni hæresis periculo, non videtur tamen semper ad hoc sub peccato gravi cogendus, ut significat idem Hurt. ubi sup. § 224.

46

An postquam conjux hæreticus emendatus est, debeat catholicus ad eum redire, et eum recipere.

Quæritur tertio an postquam conjux hæreticus emendatus est, debeat catholicus ad eum redire et eum recipere. Concedunt omnes, quando res est adhuc integra, hoc est, quando catholicus nondum statum mutavit per transitum ad religionem : quando vero res non est integra, negant aliqui, quos affert Sanch. d. disp. xv, n. 14, quia adulter emendatus non debet recipi ab innocente, qui ab eo recessit, etiamsi sit emendatus. Hoc tamen exemplum probaret, etiamsi catholicus statum non mutasset : nam adulter non debet recipi post emendationem ab innocente, qui adhuc statum non mutavit. Quare communis, et vera sententia DD. quos affert et sequitur Sanch. ibi n. 13, universaliter asserit debere recipi hæreticum emendatum a conjuge catholico, qui propria auctoritate discesserat, ut constat ex. c. fin. *de conversione conjugator*. cujus hæc sunt verba : « Mulier, quæ in fide remansit potest nolente viro, qui ab infidelitate revertitur, propter quam ab eo fuerat judicio Ecclesiæ separata, ad religionem libere convolare. » Ubi requiritur sententia divortii ab Ecclesia antea prolata, ut post viri pœnitentiam uxor possit ad religionem transire : et clarius idem colligitur ex c. *de illa de divortiis* : cujus hæc sunt verba : « De illa, quæ a viro suo labente in hæresim, ipsius consortium sine judicio Ecclesiæ declinavit, videtur nobis, quod mulier ei, cum reversus fuerit est reddenda : quæ etiamsi reverti noluerit compellatur : si vero judicio Ecclesiæ ab eo recessit, ad recipiendum eum nullatenus dicimus compellendam. » Ubi universaliter dicitur reddenda uxor, nulla facta differentia inter eam, quæ jam transierat, vel non transierat ad religionem. Unde infert idem Sanch. ibi, professionem antea factam non præjudicare viro, sed præjudicare uxori, ut non possit debitum conjugale petere, sed solum reddere, nec possit mortuo viro aliud matrimonium contrahere, ut in simili deciditur in c. *Quidam* et c. *Placet, de conversione conjugator*. quod idem dicendum esset, si conjux catholicus sacrum ordinem illo medio tempore suscepisset ; differentia vero inter adulterum, et hæreticum constabit ex dicendis.

47

Si conjux Catholicus præcedente Ecclesiæ judicio discessit a post hæretici emendationem debeat eum reciperé. Prima sententia.

Quando vero conjux catholicus præcedente Ecclesiæ judicio discessit, an post hæretici emendationem debeat eum recipere, non est eadem DD. sententia. Aliqui enim primo dicunt semper hæreticum emendatum esse recipiendum a conjuge catholico, quos affert Sanch. ubi sup. n. 16, fundamentum sumitur ex verbis Innoc. III, in c. *Quanto; de divortiis*, ubi postquam respondit conjugem catholicum, non posse vivente hæretico aliud

matrimonium iniri, quia matrimonium inter baptizatos initium est omnino indissolubile, atque hoc pacto impeditur fraus multorum, qui hæresim simularent, ut matrimonia sibi ingrata dissolverent, et facto secundo matrimonio ab hæresi resilirent : postea addidit hæc verba : « Per hanc ipsam responsionem illa solvitur quæstio ; utrum ad eum, qui ab hæresi, vel infidelitate revertitur, is qui permansit in fide redire cogatur. » Videtur enim sensus ex antecedentibus esse, quod cogendus sit revertit ne detur ansa hæresim simulandi ad celebrandum divortium.

Secunda sententia.

Ab hac sententia parum distant alii, qui tunc solum dicunt non esse cogendum catholicum ut redeat, quando hæreticus non unius, sed plurium hæresum damnatus fuerat, et iterati criminis : quo casu potest biennio expectare, ad veram emendationem probandam, qua comprobata debet ad eum redire : non vero bene comprobata poterit ad religionem, vel sacros ordines transire : ita Henriq. lib. II *de Matrim.* c. XVII, n. 6, ubi alios affert, non tamen satis ad eorum mentem, ut notavit Sanch. ubi sup. n. 17, qui bene advertit hujus secundæ sententiæ nullum apparere fundamentum.

48

Tertia sententia.

Tertia sententia docet, debere conjugem catholicum ad conjugem emendatum redire, etiamsi judicium Ecclesiæ præcesserit, nisi velit ad religionem transire. Hanc tenent plurimi, quos affert idem Sanch. ibi n. 18 qui eam valde probabilem indicat, sicut etiam probabilem putat Hurt. d. disp. LXXVI § 194. Hoc enim pacto conciliari videntur dicta illorum trium Pontificum, non quia ut aliqui volunt posteriores correxerint statuta priorum, sed absque ulla correctione. Nam Gregorius IX in dicto c. *Mulier, de conversione conjugatorum*, dixit quod uxor catholica separata judicio Ecclesiæ possit ad religionem transire, etiamsi conjux ad fidem rediret. Urbanus VIII in d. c. *De illa*, dixit solum separatam judicio Ecclesiæ non esse compellendam ad virum conversum redire, quia nimirum non poterat prohiberi ab ingressu religionis, ad quem habebat jus. Denique Innoc. III in d. c. *Quanto* qui medius fuit inter Urbanum III qui præcesserat, et Gregorium IX qui postea subsecutus fuit, neutri contradixit, sed solum significavit in genere esse compellendam ut rediret ad virum, non tamen vetuit religionis ingressum. Melius meo judicio probari posset hæc sententia, quia in dubio in iis quæ spectant ad jus positivum, standum est decretis posterioribus : cum ergo Gregorius IX fuerit ultimus, et ipse in dicto c. *Mulier* expresse dixerit posse uxorem transire ad religionem, quando judicio Ecclesiæ ab hæretico discessit, huic standum erit etiamsi Innocentius III contrarium antea significasset. Rursus licet Urbanus III in d. c. de illa universaliter significasset, non esse uxorem illam cogendam redire ad virum, quando judicio Ecclesiæ ob hæresim ab eo discessit : cum tamen postea Innocentius III in dicto c. *Quanto*, universaliter etiam contrarium significaverit, huic standum erit nisi in casu postea a Gregorio IX excepto de ingressu religionis.

49

Quarta sententia satis communis.

Est tamen quarta sententia satis communis, quam perspicuam, et verissimam esse dicit Basilius Pont. lib. IX *De matrim.* c. XXXII n. 3 quæ docet, quamvis conjux propria auctoritate discedens, debeat ad conjugem conversum redire, secus tamen si judicio Ecclesiæ interveniente, et hoc sive velit religionem ingredi, sive in sæculo separatus remanere. Hanc tenent plures antiquiores et recentiores theologi, et canonistæ, quos refert, et sequitur Zanch. d. disput. XV n. 19, Hurtado ubi supra § 201 et alii, quæ etiam mihi magis placet.

Probatur primo, quia legum correctio, quantum fieri potest, vitanda est, nec facile credendum Pontifices illos toties brevi tempore in hoc puncto diversa statuisse. Difficile autem est retenta tertia sententia, eos ita conciliare, ut idem omnes senserint. Si enim contendas Innocentium, et Gregorium extra unum ca-

sum religionis, voluisse uxorem redire debere ad virum ab hæresi conversum, non apparet, quomodo non revocaverint facultatem universalem ab Urbano III commemoratam, ut mulier, quæ præcedente judicio Ecclesiæ ab hæretico discesserat, numquam compelleretur ad ipsum etiam ad fidem conversum reverti, nec ipsum ad se venientem recipere, ubi ex contextu aperte constat non loqui de ea, quæ vellet religionem ingredi, sed quæ nollet in domum suam virum ab hæresi conversum, et revertentem recipere.

50 Quod vero posteriores Pontifices non intenderint moderari, aut ex parte revocare facultatem ab Urbano III commemoratam, et assertam divortii perpetui : probari potest secundo, quia si hoc intendisset Innoc. III in d. c. *Quanto*, sicut ibi meminit decretalis Cœlestini antiquæ, cujus sententiæ dicit se dissentire quoad dissolutionem vinculi : sic etiam meminisset decretalis Urbani III declarantis, facultatem generalem ad divortium perpetuum, quam facultatem majori ex parte revocare valebat. Quod tamen Innocentius non fecit, nec verbum de illa doctrina apposuit, sed verbis generalibus dixit, ex principiis positis colligi posse, quid dicendum de recipiendo hæretico converso a conjuge fideli, quæ verba non sufficerent ad revocanda decreta prædecessorum expressa, ut constat ex praxi, qua ejusmodi decreta non per consequentias, sed formaliter et expresse revocari solent. Notandus obiter gravis lapsus Rebelli *De oblig. just.* II, p. lib. II q. XVIII sect. 4 in princ. ubi dicit auctorem illius capitis *Quanto*, fuisse Alexandrum III qui prior fuit Urbano III et ideo decretum Alexandri declaratum fuisse postea ab Urbano III in dicto c. *De illa ;* erravit ergo putans auctorem fuisse Alexandrum III cum fuerit Innocentius III posterior Urbano III et ex illo errore conclusiones falsas intulit in explicanda horum Pontificum mente.

51 Tertio probari potest ratione, quia revocatio illa in eo sensu non esset rationi satis consona : nam relicta esset conjugi catholico facultas ad id quod plus, et difficilius esset, et ablata esset ad id, quod minus et facilius erat : nimirum esset ablata facultas ad vivendum seorsim a conjuge in domo separata, et relicta esset ad mutandum statum per professionem religiosam, quod multo plus est ; Nam conjux habens copulam cum consanguineis sui conjugis privatur jure petendi debitum, atque adeo conjux potest ei non reddere, sub thorum separare : non tamen potest ingredi religionem sine consensu conjugis, aut nisi conjux etiam statum mutet. Et certe in casu nostro multo plus præjudicat conjugi hæretico converso, quod eo invito possit conjux catholicus religionem profiteri, quam quod possit quoad thorum, et habitationem separari. Nam professione religiosa semel emissa, præcisa est omnis spes alteri conjugi, et debet manere incapax alterius matrimonii, dum conjux religiosus vivit, et sine spe reconciliationis. Quando vero singuli in sæculo seorsim manent, semper potest esse spes reconciliationis, ad quam promerendam et obtinendam, potest conjux conversus continuo aspirare. Facilius ergo posset relinqui conjugi catholico facultas ad manendum seorsim in sæculo, quam ad præcidendam radicitus spem totam suo conjugi per professionem religiosam.

Dicet aliquis, conjux etiam potest post 52
matrimonium ratum et non consummatum, fieri religiosus, et tamen non potest manens in sæculo separari a suo conjuge ; non ergo mirum, quod hoc ipsum concederetur conjugi catholico post judicium Ecclesiæ. Resp. esse magnum discrimen : nam in primo casu per professionem religiosam, dissolvitur matrimonium quoad vinculum ; quare facultas illa multo minus gravis est alteri conjugi, cum maneat liber ad contrahendum aliud matrimonium, quam si manente vinculo, posset fieri separatio quoad thorum eo invito : non ergo datur facul-

tas ad aliquid plus, et ad difficilius, sed ad aliquid minus, et quod minus præjudicat alteri conjugi : at in casu nostro vinculum remaneret integrum, et ablata esset omnis spes conjugi converso, obtinendæ reconciliationis quoad thorum, quod quidem multo magis durum esset ipsi, quam si conjux catholicus remaneret in sæculo separatus. Cum ergo tota hæc facultas conjugis catholici, sit in pœnam hæretici, non esset rationi consonum, quod mitigaretur hæc pœna, quoad id quod minus torquet, et relinqueretur, quoad id quod magis torquet : imo non solum relinqueretur sed etiam augeretur pœna : si enim conjux catholicus non posset separari sine professione religiosa, eligeret sæpius hanc professionem, ne ad conjugem cogeretur redire, quam tamen professionem non eligeret, si posset libere in sæculo separatus manere : quod totum redundaret in graviorem conversi conjugis pœnam, qui melius esset, quod catholicus posset manere in sæculo separatus, quam quod non posset, cum ex illa necessitate ad professionem religiosam privaretur sæpius conjux conversus spe reconciliationis ad thorum, qua spe, et quidem satis probabili posset interim suam solitudinem facilius tolerare.

53 Quarto probant aliqui ; quia hæc facultas universalis in conjuge catholico videtur fundata aliquo modo in jure, quatenus in jure fideles absolvuntur ab omni debito fidelitatis et obsequii hæreticis damnatis debiti, ut constat ex c. finali, *de hæreticis*, non lib. VI, ut citat Sanch. ubi supra, n. 19, ubi omnes ab ejusmodi debitis ipso facto absolvuntur, sub qua generalitate videtur etiam hoc debitum comprehendi. Hæc tamen fortasse non est ratio satis efficax.

Denique probari potest solutione fundamenti contrarii, quod totum desumebatur ex decretis Innoc. III et Greg. IX supra relatis. Et in primis Innoc. III, in d. c. *Quanto*, non videtur contrarium asseruisse. Omissis autem aliis solutionibus, dicimus Innocentium in aliis verbis generalibus nihil determinasse, sed solum dixisse, posse ex doctrina a se ibi tradita decerni an conjux catholicus redire cogatur ad conjugem ab infidelitate conversum. Præmiserat enim contra Cœlestini opinionem per hæresim non dissolvi quo, ad vinculum matrimonium inter baptizatos celebratum, nec os posse postea alia matrimonia inire : ex qua responsione dicit colligi, quid dicendum sit in ea quæstione, an conjugi converso reddenda sit uxor catholica, quod verissimum est. Nam ex illo principio, quod scilicet matrimonium indissolubile sit quoad vinculum, pendet magna ex parte decisio hujus alterius quæstionis. Consequenter enim dicendum est, conjugem catholicum non potuisse aliud matrimonium celebrare, sed vel rediturum ad priorem conjugem, vel cælibem mansurum. Rursus ex eodem principio sequitur, quod conjux catholicus non potuit propria auctoritate in perpetuum discedere ; eum enim maneat vinculum conjugii, tenetur cessante causa hæresis, ob quam potuit juste discedere, redire ad conjugem conversum. Cum hoc tamen stat, quod si non propria auctoritate, séd Ecclesiæ judicio discessit, possit non redire, quia Ecclesia in pœnam potuit juste privare hæreticum jure repetendi, et cogendi conjugem, sicut potest eum aliis gravioribus pœnis punire ; et sicut ob copulam cum consanguineis conjugis habitam, privat perpetuo eum, stante etiam vinculo matrimonii, jure petendi debitum conjugale.

51 Unde infertur primo ratio discriminis, cur discedens auctoritate propria teneatur postea redire ad conjugem conversum, non vero qui judicio Ecclesiæ discessit. Quia nimirum discedens auctoritate propria usus est jure naturæ ad vitandum periculum imminens ex consortio hæretici ; quo periculo cessante, cessat jus ad separationem. Quando vero intercedit judicium Ecclesiæ, separatio est pœna imposita ab Ecclesia, quæ privat hæreticum jure repetendi conjugem : pœna autem

Cur conjux discedens auctoritate propria teneatur postea redire ad conjugem conversum non vero qui judicio Ecclesiæ discedit.

non cessat etiam cessante peccato, sed adhuc post conversionem punitur juste peccator ob hæresim præteritam.

55 Differentia inter adulterum et hæreticum.

Infertur secundo, differentia inter adulterum, et hæreticum : nam conjux innocens discedens etiam propria auctoritate ab adultero, non cogitur ad eum emendatum redire : Catholicus vero propria auctoritate discedens ab hæretico, tenetur redire ad ipsum conversum et emendatum. Ratio autem differentiæ, omissis aliis, hæc est, quod hæresis solum dat jus separationis ratione periculi, quare cessante periculo cessat jus : adulterium vero non dat jus ratione periculi, sed quia frangenti fidem fides servari non debet ; cum autem fieri non possit, quod adulter fidem conjugi non violaverit, necesse est, quod maneat innocenti jus perpetuum ad non servandam fidem in cohabitatione et thoro promissis.

56 An ecclesia possit cogere Catholicum conjugem ut ad conversum aderet, etiam si judicium Ecclesiæ præcesserit de separatione perpetua.

Hac tamen occasione quærit potest quarto, an sicut Ecclesia potest hæretico converso, et emendato remittere postea pœnas alias, quas per sententiam incurrit, sic etiam possit remittere hanc pœnam atque adeo cogere catholicum conjugem, ut ad ipsum redeat, etiamsi judicium Ecclesiæ præcesserit de separatione perpetua : de qua quæstione nihil apud auctores invenio. Videtur autem ex proxime dictis sequi, quod possit hæc pœna remitti, et consequenter conjux catholicus possit postea cogi ad conjugem conversum redire, quia cum ex se non haberet jus divertendi in perpetuum, sed hæreticus privatus esset jure repetendi conjugem in pœnam sui delecti, consequens est, ut condonata hac pœna, recuperet jus illud repetendi conjugem, atque adeo conjux catholicus, non habeat exceptionem qua excusetur a reditu. Confirmarique potest quia similiter propter copulam cum consanguineis conjugis privatur conjux incestuosus jure petendi debitum, et consequenter alter conjux potest ei petendi negare, et separare se quoad thorum : si tamen incestuosus dispensetur, ut possit petere, et condonetur ei pœna illa, eo ipso alter conjux perdit jus negandi, et tenetur petenti reddere debitum, ut fatetur Sanch. lib. IX *de Matrim.* disp. VI, n. 10. Idem ergo erit in casu nostro condonata hæretico converso pœna, quæ sola dabat jus conjugi catholico negandi reditum ad conjugem post judicium Ecclesiæ.

Aliunde tamen videtur non posse post judicium Ecclesiæ condonari hanc pœnam conjugi hæretico in præjudicium conjugis catholici, qui jam videtur jus acquisivisse ad divortium perpetuum, nec videtur posse hoc jus semel acquisitum ab eo auferri. Ad quod est optimum exemplum in servis hæreticis qui in pœnam domini liberi fiunt statim post declarationem hæretici a judice factam : si vero postea beneficio principis hæreticus conversus in integram restituatur, et condonetur ei omnis pœna, non ideo servi illi liberi jam facti redeunt ad pristinam servitutem ; quia libertas semel acquisita auferri non debet, ut cum Molina, to. I *de Just.* disp. XL. Penna et Simanc. docet Th. Sanch. lib. II *in Decal.* c. XXIV, n. 12, similiter ergo conjux catholicus, qui liber fit ab obligatione cohabitationis et thori post declarationem judicis, non debet hac libertate jam semel acquisita privari, etiamsi conjux in pristinum statum principis beneficio restituatur, et pœnæ omnes ei condonentur. Ad quod potest etiam deservire exemplum filii, qui per hæresim patris juridice declaratam, exit ab ejus potestate fitque sui juris : si autem pater postea principis beneficio restituatur, et liberetur a pœnis, non ideo filius debet recidere in patriam potestatem a qua semel liberatus fuerat.

Ego huic secundæ parti magis assentior, cujus exempla aptiora et similiora videntur. Ad exemplum vero in contrarium adductum illius, qui dispensatione obtenta potest debitum conjugale petere, et conjux debet ei reddere, non obstante copula cum consanguineis suis præcedente, responderi potest differentiam esse, quod in eo casu impedimentum petendi

debitum totum se tenet ex parte conjugis incestuosi, qui ob affinitatem contractam impeditur a petenda copula, licet consequenter possit conjux innocens illam negare, cui quidem Ecclesia nullum jus concedit ab negandum, sed ipso facto et ex natura rei, eo quod alter non habeat jus petendi, potest ei negari quod sine jure petit. Impedimentum autem affinitatis etiam ante matrimonium contractæ auferri bene potest ab Ecclesia per dispensationem invito etiam uno ex contrahentibus : quare non minus poterit auferri impedimentum affinitatis contractæ post ipsum matrimonium, et consequenter auferuntur ejus effectus, quorum unus erat, quod conjux innocens negare posset copulam, quæ sine ullo jure propter impedimentum non oblatum ab ipos peteretur. At vero in casu nostro jus ad separationem et divortium perpetuum non consequenter, sed immediate tribuitur conjugi catholico ab Ecclesia in pœnam hæresis : sicut servis conceditur immediate libertas ob hæresim domini : neque enim illa libertas est effectus procedens ex aliquo impedimento tenente se ex parte domini, sed est beneficium proprie servis concessum in odium domini, quod beneficium semel servo concessum non potest ab eo invito auferri, similiter in casu nostro conjugi catholico immediate, et non consequenter conceditur facultas divertendi in perpetuum, quæ facultas, et quasi libertas a debito cohabitationis et thori semel ei concessa non potest ab eo invito auferri : quia id quod nostrum semel est, sine facto nostro auferri a nobis non potest, juxta vulgarem juris regulam.

59 Confirmatur, et explicatur primo hæc differentia exemplo excommunicationis, quæ privat excommunicatum jure agendi in judicio, atque ideo adversarius potest eum exceptione repellere, ut constat ex c. 1, *de Exceptionib.* in VI, et tamen quia hæc facultas repellendi non conceditur adversario immediate, sed est effectus natura sua consequens ex impedimento tenente se ex parte actoris, qui ob excommunicationem non habet jus agendi in judicio ; hinc fit ut invito adversario possit totum illud impedimentum per absolutionem auferri, et consequenter adversarius non habet amplius facultatem illum repellendi. Sic ergo se habet impedimentum ex copula illa incestuosa, quod totum se tenet ex parte conjugis incestuosi, et ideo potest invito altero conjuge innocente auferri.

Confirmatur secundo, quia impedimentum conjugis incestuosi ex copula cum consanguineis conjugis post matrimonium ortum, non potest per condonationem conjugis innocentis condonari, ita ut postea possit conjux incestuosus libere debitum petere ; sed debet per solam dispensationem auferri : cum tamen jus ad divortium, quod conjux catholicus post judicium Ecclesiæ habet, ut divertat ab hæretico etiam converso in perpetuum, possit per ipsius conjugis catholici condonationem auferri. Quæ differentia oritur solum ex eo quod impedimentum primum ita sit pœna, ut non imponatur in favorem conjugis innocentis, sed in meram pœnam incestuosi, licet consequenter innocens habeat facultatem negandi copulam, at vero jus ad divortium ab hæretico ita est pœna, ut sit etiam favor catholico concessus, ut notavit Sanch. d. lib. X, disp. xv, n. 26, ubi obiter hanc nostram sententiam significavit dicens de hoc jure ad divortium : « Unde ipso catholico invito nequit id impedimentum tolli : » quia nimirum favor ei immediate concessus non potest ipso invito ab eo per dispensationem auferri.

60 Quæritur quinto, qualis Ecclesiæ sententia desideretur ad hoc jus divortii perpetui, an scilicet sententia divortii expressa, an vero sufficiat sententia declarans conjugem hæreticum, et an sufficiat sententia declarans fuisse hæreticum, an vero requiratur sententia declarans esse adhuc hæreticum impœnitentem et non reconciliatum.

60 Qualis Ecclesiæ sententia desideretur ad jus divortii perpetui. Prima sententia.

Prima sententia est Durandi in IV, dist. XXXIX, disp. unic. propos. 13, dicentis, sufficere si hæreticus in absentia damnetur, et ejus statua comburatur : secus si per Inquisitores reconciliatus sit. Ab hac sententia parum distat Rebellus II, p. *de Oblig. just.* lib. II, qu. XVIII, n. 5 et seqq. qui docet, si uxore directe agente ad separationem ob causam hæresis, lata sit ab Ecclesia sententia divortii, non teneri postea uxorem ad recipiendum virum reconciliatum et emendatum, si uxor velit ingredi religionem, juxta id quod deciditur in d. c. *De illa.* Si vero non præcessit sententia directa divortii, sed condemnatio hæretici, ut pertinacis, licet non sit improbabile, quod possit etiam tunc uxor religionem ingredi ; verius tamen esse, viro postea reconciliato reddendam esse uxorem, saltem si non fecerit professionem in religione : si vero eam fecerit posse in foro conscientiæ uxorem non redire, in foro tamen externo reddendam esse viro resipiscenti, quoties sententia de divortio non præcessit. Si vero uxori constet conjugem non esse emendatum, poterit, si damnum spirituale sibi ab ejus consortio timeat, ad eum non redire, quantumvis ab Ecclesia redire cogatur. Unde tandem sect. III, concludit, quando vir per sententiam declaratur fuisse hæreticus, sed jam nunc emendatus, et ideo publice reconciliatur, cogendam esse uxorem in utroque foro ad illum recipiendum, nec posse ingredi religionem, et in universum quoties divortii sententia expressa non præcessit, debere reddi uxorem viro resipiscenti : præcedente tamen divortii sententio ob hæresim, posse uxorem religionem ingredi : quod si velit in sæculo manere reddendam esse conjugi, quoties resipuerit. Hac Rebellus loco cit.

61 Sententia communis.

Alii plures communiter docent, sufficere judicium Ecclesiæ, quo declaratur conjux hæresim contraxisse, etiamsi specialiter non declaret facultatem divortii alteri conjugi competere, quo judicio posito, etiamsi hæreticus resipiscens reconcilietur Ecclesiæ, conjux catholicus potest ad eum numquam redire. Ita plures, quos affert, et sequitur Sanch. d. disp. XV, n. 20, Basilius Pontius d. lib. IX, cap. XXII, n. 3, Hurt. d. disp. LXXVI, § 206, et alii quos afferunt.

Probant non sufficere, quod conjux declaretur ab Ecclesia hæreticus, licet non declaretur impœnitens, sed ob pœnitentiam ad reconciliationem admittatur. Quia sicut aliæ pœnæ hæreticis impositæ non requirunt impœnitentiam, nec per pœnitentiam subsequentem auferuntur, sed incurruntur eo ipso quod aliquis hæresis damnetur ; ita dicendum videtur de hac pœna, ad quam decreta supra allegata nihil aliud petunt, nisi ut conjux propter conjugis hæresim judicio Ecclesiæ separetur, et eo ipso dicunt, non esse conjugi reddendum, postquam ad fidem reversus fuerit.

Objicit primo Rebellus ubi sup. n. 10, § *prima ratio*, quia judices et Inquisitores, quando hæreticum pœnitentem puniunt, non intendunt imponere hanc pœnam perpetui divortii, imo contendunt, ut a suo conjuge benevole recipiatur, prout dicit in Lusitania fieri. Responderi posset, imo hinc posse argui conjugem catholicum habere jus ad divortium, siquidem contendunt judices in gratiam pœnitentis ab eo impetrare, ne jure suo utatur, sed conjugem reconciliatum benevole recipiat. Objectio I.

Objicit secundo ibid. quia si Ecclesia hoc intenderet, separaret conjuges fideles, postquam infideles esse desierunt, atque adeo cessante jam omnino causa separationis, quod iniquum esset constat. Responderi posset ex decretis supra allegatis constare, quod Ecclesia in odium hæresis concedere velit conjugi catholico jus, ut si judicio Ecclesiæ discessit, non redeat ad conjugem, etiamsi convertatur ad fidem. Nec hoc iniquum est, quia sicut confiscationem bonorum, et alias pœnas perpetuo sustinet hæreticus, etiamsi convertatur et reconcilietur ; potest etiam hanc pœnam divortii susti- Objectio II.

nere, præsertim cum hæc possit a conjuge postea condonari, aliæ vero pœnæ non ita facile possint auferri. Est etiam congruentia ex parte conjugis catholici, cui durum esset, si cogeretur postea ad conjugem infamem et damnatum redire, ut apud eum manens fieret etiam particeps infamiæ : quare merito hoc totum benevolentiæ conjugis relinquitur.

63

Objectio III. An jus divortii competat hæretico adversus hæreticum remissive.

Objicit tertio § seq. quia hæc facultas perpetua cederet in præjudicium fidei : nam si uterque conjux esset hæreticus, contingeret quod conjux nondum deprehensus minitaretur alteri jam comprehenso, divortium si eum apud judices manifestaret, unde occultarentur hoc metu multi hæretici. Responderi posset, quidquid sit, an jus divortii competat hæretico adversus hæreticum, de quo postea, casum esse non moralem, sed metaphysicum, cum numquam hæ minæ fuerint intentatæ, nec quidem moraliter intentari posse, cum non pateat aditus ad conjugem carceratum, ut conjux liber hoc ei dicat, nec deessent alia mala, quibus posset eum deterrere ab ipso detegendo, etiamsi non possit minari divortium.

64

Sententia Auctoris circa prædicta.

Ut tamen verum fatear, mihi adhuc satis probabile est, sicut conjux non potest propria auctoritate recedere a conjuge, postquam jam est conversus ; sic nec posse petere divortium judicio Ecclesiæ, nisi id petat, quando adhuc conjux est hæreticus. Fateor cum Sanch. et aliis, divortio hoc semel concesso, non esse cogendum conjugem ut redeat postea ad conjugem quando convertitur : puto tamen non posse peti nec dari hoc divortium, nisi quando conjux in hæresi, vel infidelitate adhuc manet. Nam decreta omnia supra adducta, ex quibus jus ad hoc divortium, et ejus perpetuitatem habemus, loquuntur plane de uxore, quæ a viro judicio Ecclesiæ recessit ob hæresim, in qua adhuc maritus permanebat. Sic loquitur Urban. III, in d. c. *De illa*, supponit enim uxorem separatam judicio Ecclesiæ ab hæretico, et ideo non esse illi reddendam, quando postea convertatur. Si ergo postea convertitur, antea hæreticus adhuc erat tempore separationis, eodem modo loquitur Gregor. IX, in d. c. *Mulier*, de conversione conjugatorum, dum dicit, posse invito viro, qui ab infidelitate revertitur, fieri religiosam uxorem, quæ antea ab ea fuerat judicio Ecclesiæ ob infidelitatem separata : fuerat ergo separata ob infidelitatem adhuc perseverantem tempore separationis, siquidem postea secuta fuit mariti conversio. Nec habemus textum, in quo separatio concedenda dicatur ob hæresim præteritam, quare non video, quo fundamento hanc pœnam astruere possumus, quam nullo jure videmus induci, nisi durante adhuc conjugis infidelitate. Aliunde etiam concedenda viderentur absurda aliqua ; et contra totius Ecclesiæ praxim : si enim in Germania nunc duo conjuges hæretici Ecclesiæ reconcilientur, quis credat si vir triduo ante uxorem reconciliatus fuit, posse postquam uxor etiam reconciliata est, petere divortium ab ea, eo quod in hæresi permanserit triduo post viri conversionem. Hoc certe inauditum est, et merito petitio illa irridebitur. Non ergo sufficit hæresis præterita ad hoc divortium intentandum, nec id uspiam in jure invenitur concessum. Unde merito hanc sententiam expresse tradiderunt Jo : Andr. in d. c. finali *de convers. conjugat.* n. 2, et Ancharanus ibid. n. 4.

65

An ad hoc divortium perpetuum sufficiat sententia super crimine, quin explicite feratur super divortio.

Major difficultas esse potest, an ad hoc divortium perpetuum sufficiat sententia super crimine, quin explicite feratur super divortio. Et quidem licet opinio supra adducta, quod sufficiat sententia lata super crimine probabilis sit ; mihi tamen magis placet, quod requiratur sententia prolata super ipso divortio. Ratio autem est, quia quamvis pœnæ aliquæ sint, quæ ut incurrantur, et executioni mandentur, non sit necesse quod judex eas pœnas imponat, quia impositæ sunt a lege ; ita ut non sit in potestate judicis eas impedire, sed eo ipso quod judex

condemnat reum talis criminis pœnæ censentur impositæ a lege jure ipso sine altera sententia : aliæ tamen sunt pœnæ designatæ quidem a lege, sed ita ut requiratur sententia judicis eas pœnas imponentis, ut cum aliis probat, et explicat Th. Sanch. lib. II *in Decal.* c. XXII, n. 27, ubi notat, prioris generis esse pœnam confiscationis bonorum, quando *ipso facto*, vel *ipso jure* per legem imponitur, juxta id quod dicitur in c. *Cum secundum, leges* c. IX, *de hæreticis* in sexto, ubi ita statuitur : confiscationis executio non fiat, donec sententia fuerit promulgata super crimine. Requiritur ergo, et sufficit sententia super crimine hæresis, ut confiscationis pœna executioni mandetur, quamvis sententia nihil explicite de confiscatione dixisset. Quo supposito, verius videtur pœnam divortii perpetui non esse prioris generis ; sed posterioris, et requiri judicis sententiam de ipso divortio, ut possit contra hæreticum executioni mandari. Nam decreta, ex quibus hæc pœna colligitur, sunt dictum c. *De illa*, et dict. c. *Mulier*, in quibus si eorum verba considerentur, videtur exigi non solum judicium Ecclesiæ circa hæresim, sed etiam circa separationem, seu divortium. Nam in d. c. *De illa*, Urbanus III, dixit reddendam esse viro converso uxorem, quæ sine judicio Ecclesiæ ab eo recessit : et statim addit : « Si vero judicio Ecclesiæ ab eo recessit, ad recipiendum eum nullatenus dicimus compellendum ». Quæ verba intelligenda videntur in sensu formali de judicio Ecclesiæ judicantis posse recedere a viro : nam facere aliquid ex concilio, vel judicio Petri, est Petrum consuluisse, vel judicasse, ut fieret : recedere ergo judicio Ecclesiæ, est quod Ecclesia judicaverit posse recedere. Quem sensum magis explicuit Gregor. IX in d. c. *Mulier*, ubi sic ait « mulier, quæ in fide remansit, potest nolente viro, qui ab infidelitate revertitur, propter quam ab eo fuerat judicio Ecclesiæ separata, ad religionem libere convolare ». Ubi exigitur quod Ecclesia ipsa separationem fecerit, quod proprie non fit, quando sola hæresis declaratur, nec sine violentia, et impropriete possunt ea verba alium sensum admittere : Cum ergo non habeamus aliunde hanc pœnam divortii perpetui, nisi ex iis decretis, in quibus tamen non exigitur sola sententia de crimine, ut factum fuerat circa pœnam confiscationis, sed judicium de divortio, et separatione, et nusquam hæc pœna ipso facto, aut ipso jure lege aliqua imponatur, non est cur dicamus, sufficere sententiam de crimine, nec opus esse, quod a judice ecclesiastico sententia etiam divortii proferatur.

66

An conjux possit divortium perpetuum apud judicem petere quando conjux non in publico sed secreto ab hæresi reconciliatus est

Quæri tamen potest sexto, an conjux possit hoc divortium perpetuum apud judicem petere, quando conjux non in publico, sed secreto pœnitentiam ab Inquisitoribus accepit, et ab hæresi reconciliatus fuit. Affirmant Sanch. dict. lib. X *de Matrim.* disp. XV. n. 20, in fin. et Hurt. dict. disp. VII, § 206, quia sive in publico, sive in occulto, jam præcedit judicium Ecclesiæ, quod sufficiat ad perpetuum divortium. Negant tamen in sufficere Rebellus ubi supra sect. III, et Barbosa apud Sanch. loco proxime citato, ubi fatetur huic etiam sententiæ favere Sotum ibidem adductum.

Hæc quæstio videtur ex parte a præcedenti quæstione pendere. Qui enim dicunt, sufficere ad divortium perpetuum, quod præcedat judicium Ecelesiæ de hæresis crimine, consequenter dicent, sufficere, etiamsi non in publico, sed secreto sententia proferatur ; quia jam præcedit vere judicium Ecclesiæ. Supposita tamen sententia, quam magis probavimus, quod requiratur etiam Ecclesiæ judicium circa divortium et separationem, posset magis dubitari, an reconciliato conjuge post sententiam secretam, possit alter conjux uti jure suo, et petere divortium, et an debeat judicio Ecclesiæ id concedi. Videtur enim id fore contra intentionem judicum, qui ideo noluerunt in publico reum reconciliare, quia voluerunt ejus

famæ, et existimationi consulere, dum sententia in occulto profertur, et pœnitentia secreta imponitur. Id autem totum frustra fieret, si posset conjux obtinere divortium legitimum intuitu illius sententiæ et reconciliationis secretæ : nam eo ipso publicaretur sententia et condemnatio præcedens ; quod confirmari potest, quia confiscatio etiam bonorum est pœna magis annexa hæresi, et ad quam exequendam sufficit declaratio criminis, ut ex cap. *Cum secundum leges, de hæreticis in* VI, supra vidimus ; et tamen hæc ipsa pœna non mandatur aliquando executioni contra hæreticum, cui pœnitentia per secretam sententiam imponitur, ut videntur sentire plures quos affert Castrop. tom I, tr. IV, disp. V, punct. XXIV, n. 2, multo ergo minus debet executioni mandari pœna divortii, ad quam nova sententia circa separationem et divortium requiritur.

67 Ego tamen in primis puto, sequendo sententiam dicentem posse intentari hoc divortium, etiam post reconciliationem et ob hæresim præteritam dicendum esse, si vere sententia condemnatoria circa hæresim præcessit, posse alterum conjugem divortium petere, nec id posse a judice ecclesiastico negari, excepto semper summo Pontifice, qui pœnam remittere potest. Nam decreta Pontificum, ut vidimas, eam pœnam statuunt, et quidem in favorem conjugis catholici, qui eo ipso habet jus petendi, ut judicio Ecclesia declaretur id, quod ei de jure competit, nec potest judex inferior pœnam lege statutam in favorem tertii ei non applicare, requisitus ab eo cujus interest : cum ergo jam constet de crimine per sententiam, non potest judex negare id, quod conjux jure suo petit, juxta facultatem et jus lege sibi concessum. Nec obstat, eo pacto posse divulgari sententiam in occulto prolatam : quia in primis id per accidens erit, et quamvis judices voluerint benigne, quantum erat ex parte sua consulere famæ delinquentis, non tamen se obligarunt ad id non detegendum, quando jure cogerentur. Pone enim, quod ageretur postea de illo eligendo ad episcopatum, vel aliquid aliud, ad quod hæresis præterita esset impedimentum legitimum, et propter suspicionem de sententia, et reconciliatione illa cogeretur dicere, an haberet tale impedimentum. Adde, quoties sententia juridice pronuntiatur, non manere unquam rem ita occultam, ut non generetur infamia aliqua in reo damnato, ratione cujus durum sit conjugi, si cogatur ad illum recipiendum : quare potuisset ex lege jus habere, ut ab hac obligatione liberetur.

Nec etiam obstat, quod pœna confiscationis, non semper in eo casu mandetur executioni : quia præterquam quod in Hispania nulli hæretico remittitur confiscationis pœna, nisi sponte comparenti, ut testatur Simancas et Penna, quos affert et sequitur Castrop. ubi sup. n. 3. Advertendum est pœnam illam non ita absolute latam esse lege ecclesiastica, sed cum facultate, ut judices fidei possint eam in aliquibus casibus remittere, ut colligitur ex cap. *Vergentis de hæreticis*, ubi de hæreticis dicitur : « Neque ad eos bona ulterius revertantur, nisi eis ad cor revertentibus, et abnegantibus hæreticorum consortium misereri aliquis voluerit ». Atque ita remitti posse in aliquibus casibus fatentur glossa ibi. Abbas, Felinus, Farinac, Simancas, et alii, quos affert et sequitur Castrop. dict. punct. XXIV, n. 1, quæ tamen facultas non invenitur concessa illis judicibus quoad remissionem divortii. 68

Difficilius tamen potest septimo quæri, an conjuge hæretico sponte comparente, et reconciliato absque sententia, atque ad pœnitentiam admisso, et consequenter ad eamdem opinionem quod possit ob hæresim præteritam peti hoc divortium, possit conjux catholicus petere judicium Ecclesiæ circa divortium. Negant omnes, qui de condemnato judicio secreto negarunt, et rursus idem videtur sentire Hurt. dict. disp. LXXVI, § 206, his verbis. « Si vero hæreticus sine accusatore adit judi- 69

An conjuge hæretico reconciliato absque sententia possit conjux Catholicus petere judicium Ecclesiæ circa divortium.

cium, et ab eo reconciliatur more paterno, absque strepitu judiciali, non potest deseri ab alio conjuge ; quia illa non est sententia, nec eam sequitur ulla pœna forensis. » Et ratio videtur esse, quia cum hæc separatio sit pœna, non potest infligi hæretico non damnato, nec potest esse damnatio, ubi nulla est condemnatoria sententia.

Hæc doctrina adhuc non caret difficultate ; quia si decreta Pontificum ad hoc perpetuum divortium conjugi catholico concedendum nihil aliud exigunt, nisi ne fiat propria conjugis auctoritate, et sine judicio Ecclesiæ, non facile apparet, cur conjux catholicus non possit intentare causam divortii ob hæresim conjugis, quamvis nulla de crimine sententia præcesserit, utitur enim jure suo ab Ecclesia sibi concesso, ut quia conjux hæreticus exstitit, Ecclesiæ judicio liceat ipsi ab eo recedere. Poterit autem conjugis hæresim ex propria confessione comprobare, qua hæresi probata videtur habere jus ad separationem Ecclesiæ judicio faciendam.

70 Ego distinguendum puto, si enim conjux catholicus probare potest in judicio hæresim sui conjugis ; videtur consequenter ad illam opinionem posse, et debere audiri, ut obtineat judicio Ecclesiæ facultatem, et divortium, et separationem, quamvis conjux sponte ante comparuerit, et absque sententia condemnatoria reconciliatus fuerit. Si vero in judicio non probare id potuerit, confessio conjugis sponte comparentis non faciet, quod ex vi illius judices proferant sententiam separationis. Ratio prioris partis est, quia hæc separatio sit quasi pœna hæresis, ob quam catholico datur jus ad divortium auctoritate Ecclesiæ faciendum : non est tamen mere pœna, sed favor etiam mistus, qui conceditur conjugi catholico. Sicut etiam dotis amissio est pœna uxoris adulteræ, sed simul est favor viri innocentis, ut dotem lucrari possit, et petere a judice ut eam sibi applicet ; quare licet uxor sponte comparens apud judices adulterium proprium confessa impunitatem impetrasset ; non tamen censeretur derogatum juri mariti, ad lucrandam sibi dotem, et eam coram judice petendam, si adulterium uxoris probare posset : nam impunitas concessa uxori non debet esse in præjudicium viri innocentis, cui ex lege jus datum est ad dotem lucrandum. Idem ergo dicendum videtur de hoc jure ad divortium, quod ita est pœna hæretici, ut sit favor lege concessus conjugi catholico, cui in odium hæresis conceditur lege favor ille, ut possit Ecclesiæ judicio in perpetuum separari. Non est ergo hæc pœna sicut confiscatio bonorum, quæ est in merum odium hæretici, per accidens autem, et consequenter provenit lucrum fisco, cui bona hæretico ablata applicantur. In nostro autem casu immediate attenditur favor conjugis catholici fugientis hæretici consortium, et in ejus favorem imponitur etiam hæc pœna conjugi hæretico, arbitrio tamen conjugis catholici exequenda, si ad Ecclesiæ judicium recurrat : sicut amissio dotis uxoris adulteræ respicit immediate favorem viri innocentis, et qui graviter ab uxore læsus fuit, et ideo adulteræ imponitur etiam hæc pœna, si maritus eam a judice petere voluerit.

Posterior vero nostræ sententiæ pars 71
locum non semel habere poterit, quia sæpe conjux non poterit in judicio probare hæresim sui conjugis, ut divortium obtineat, nimirum quoties sponte comparens, non solum voluit sibi promitti impunitatem ab aliis pœnis et pœnitentiis publicis, sed voluit etiam sibi ad hæc alia præcavere, dando notitiam sui delicti solum in foro paterno, ita ut notitia illa non posset ad judicium contentiosum deservire, sed solum ad remedium spirituale suæ animæ : quoad cætera vero Inquisitores non possunt ut notitia et confessione illa. Postea ergo, quamvis conjux catholicus ex suspicionibus et rumoribus id sciat, non tamen poterit sufficienter in judicio probare hæresim sui conjugis, nec recurrere ad notitiam, quam Inquisitores aliunde habent, quia notitia illa de-

servire solum potest ad remedium, non ad damnum hæretici: in quo et similibus, admitto sponte comparentes effugere posse hoc judicium Ecclesiæ ad divortium; secus vero, quando aliunde probari potest eorum hæresis a conjuge catholico: tunc enim impunitas eis promissa sponte comparentibus non aufert jus suum conjugi catholico, ne causam divortii ob hæresim conjugis prosequi possit, si revera divortium ob hæresim præteritam peti potest. In nostra tamen sententia hæ duæ ultimæ quæstiones locum non habent, quia jus ad hoc divortium non conceditur, nisi durante conjugis hæresi: quare sive ipse sponte comparens, sive per sententiam secretam reconciliatus sit, non potest postea conjux intentare separationem judicio Ecclesiæ, sed solum posset in eo perseverare, si ante reconciliationem judicio Ecclesiæ separati fuissent.

72 An ad separationem ob hæresim sufficiat unicus lapsus?

Quæritur octavo, an ad separationem ob hæresim sufficiat unicus lapsus, an vero exigatur repetitio, et perseverantia, quæ ostendat incorrigibilitatem. Negant communiter doctores sufficere unicum lapsum ad separationem auctoritate propria, licet sufficiat ad eam judicio Ecclesiæ faciendam. Plures affert, et sequitur Sanch. dict. lib. X, disp. xv, n. 11, Pontius d. lib. IX cap. xxii n. 2, Hurt. d. disp. LXXVI § 208, qui bene advertit, sufficere unum actum adeo vehementer expressum, ut non sit spes melioris frugis. Ratio autem est, quia cum facultas discedendi ante judicium Ecclesiæ non sit in pœnam, sed ex ipso jure naturæ ob periculum commercii, et cohabitationis cum hæretico, necesse est, quod hæresis ita egerit radices in corde conjugis, ut sit ab ea timendum: ex eo enim quod casu, et ex fragilitate semel, aut iterum conjux lapsus sit, ita ut facile resurrecturus et corrigendus credatur, non timetur prudenter tale periculum, imo conjugi ipsius amor exigit, ut conjugi lapso manus porrigatur a conjuge catholico, nec in ea necessitate spirituali deseratur. Cur autem unicus actus adulterii sufficiat ad divortium, non vero unus actus hæresis, ratio facilis est, quia per adulterium frangitur fides matrimonii, et frangenti fidem non debet fides servari: per hæresim autem matrimonii fides non frangitur, sed solum periculum commercii perniciosi reddit licitam separationem, quamdiu conjux hæreticus non resipiscit, vel quando intercedit judicium Ecclesiæ concedenti divortium perpetuum in favorem conjugis catholici, et odium hæretici.

73 An si uterque conjux sit hæreticus, possit quilibet vel auctoritate propria ad tempus vel Ecclesiæ judicio in perpetuum ab altero divertere.

Quæri potest nono, an si uterque conjux sit hæreticus possit quilibet vel propria auctoritate ad tempus vel Ecclesiæ judicio in perpetuum ab altero divertere. Affirmant Doctores recentiores, Sanch. d. lib. X disp. xvi n. 4, Hurt. d. disp. LXXVI § 220 et favet Basilius d. cap. xxii n. 6, Quia pœna hæc imposita est in odium hæretici: ex eo autem, quod auctor sit æque nocens, non minuitur alterius delictum, nec fit ut minori pœna dignus sit. Nec obstat exemplum adulteri, qui non potest divortium petere ab alio conjuge adultero, sed delicta quoad hoc compensantur: est enim differentia, quod divortium ob adulterium conceditur in favorem conjugis innocentis et ab ipso debet hæc pœna infligi; divortium vero ob hæresim conceditur in pœnam hæretici, qui semper manet ea pœna dignus, licet conjux etiam hæreticus sit.

74

Hæc sententia nunquam mihi satis placuit nec eam in antiquioribus reperio, nec unquam in usu fuit, nec forte moraliter continget, quod unquam ad praxim reduci posset, et quod hæreticus petat divortium ab hæretico, quia hæreticus est. Et in primis loquendo de separatione propria auctoritate facta absque judicio Ecclesiæ, non facile apparet, quomodo possit subsistere, cum iidemnet auctores doceant, separationem illam non esse pœnam, sed esse licitam de jure naturæ ob vitandum periculum perversionis. Quomodo ergo potest maritus, v. g. hæreticus, qui ipse propriam uxorem jam pervertit et hæreticam fecit, separari ab

illa, quamdiu uxor non convertitur, et hoc ad vitandum periculum ex ejus consortio, cum tamen vir ipse in hæresi obstinate persistat, et uxorem in hæresi confirmet? Apparentius dici posset, quod uxor tunc adhuc hæretica possit discedere a viro, si tamen aliqualem animum habeat cogitandi melius de religione vera eligenda, et examinanda, cui mariti convictus impedimento maximo esse posset.

75 Loquendo vero de separatione, et divortio faciendo auctoritate, et judicio Ecclesiæ, non video, quomodo ex decretis Pontificum colligi possit, hæretico etiam adversus hæreticum facultatem hanc concessam fuisse : imo enim expresse dicunt id conjugi catholico concedi adversus hæreticum, ut constat ex sæpe citato capitulo finali *de conversione conjugatorum*, cujus verba sunt clara : « Mulier quæ in fide remansit, potest nolente viro, qui ab infidelitate revertitur propter quem fuerat ab eo Ecclesiæ judicio separata, ad religionem libere convolare, » in quo eodem sensu locutus fuisse videtur Urbanus III in d. cap. *De illa, de divortiis*, ubi non videtur dubium, quod de uxore catholica loquatur, dum dixit, « De illa, quæ a viro suo labente in hæresim, ipsius consortium sine judicio Ecclesiæ declinavit, videtur nobis, quod mulier ei, cum reversus fuerit, est reddenda, quæ etsi reverti noluerit, compellatur ; si vero judicio Ecclesiæ ab eo recessit, ad recipiendum eum nullatenus dicimus compellendam.» Certe si uxor fuisset hæretica frustra censuris Ecclesiæ compelleretur, ut ad virum conversum rediret, cum ipsa Ecclesiæ censuras contemneret. Imo parum prudenter præciperet Pontifex, quod mulier hæretica redderetur viro jam ad fidem converso ; deberet enim potius separata tunc magis retineri, ne virum conversum iterum perverteret. Denique minus de uxore hæretica verificari possent verba postrema : *Si judicio Ecclesiæ, ab eo recessit* : quomodo enim uxor hæretica, quæ Ecclesiam non agnoscit veram, recurrisset ad Ecclesiæ veræ judices catholicos, ut divortium obtineret ? Decreta ergo illa nunquam egerunt, nisi de discessu conjugis catholici ab hæretico, et hæc sola quæstio erat illo tempore agitata prout satis significavit Innoc. III in dicto cap. *Quanto, de divortiis*, dicens : « Per hanc ipsam responsionem solvitur illa quæstio, utrum ad eum, qui ab hæresi, vel infidelitate revertitur is qui permansit in fide, redire cogatur. « Non ergo erat quæstio generalis, de quolibet conjuge, sed de illo qui in fide remanserat, an posset conjuge jam converso adhuc separatus remanere.

Ratione item probari hoc ipsum pot- 76
est secundo, quia inutilis esset lex concedens conjugi hæretico facultatem divortii judicio Ecclesiæ faciendi a conjuge hæretico : quia nunquam conjux hæreticus judicium Ecclesiæ adiret, cum veram Ecclesiam non agnoscat, nec ejus potestem, sed ab ea per hæresim se separaverit. Quorsum ergo Ecclesia hunc favorem lege sua promitteret hæreticis manentibus hæreticis, qui nunquam eo frui per Ecclesiæ judicium vellent ?

Tertio probatur, quia conjux hæreticus 77
excommunicatus est ipso facto, ut constat, excommunicatus autem excommunicatione majori, non debet audiri in judicio tanquam actor, sed repellitur ab agendo eo ipso quod est excommunicatus, ut constat ex cap. 1 *de exceptionibus* in VI et ex cap. *solet*, de sententia excommunicationis eodem libro. Quod procedit etiam in excommunicato tolerato, et quidem, quando editæ fuerunt illæ decretales Urbani III et Gregorii IX omnes excommunicati excommunicatione majori erant vitandi, et non tolerati ; quare inutiliter concederetur tunc hæretico jus agendi ad divortium, cum eo ipso quod esset hæreticus, non deberet in judicio audiri ad aliquid petendum.

Quarto denique ratio a priori est, quia falso supponitur hanc esse meram pœnam, et non etiam favorem concessum conjugi catholico ; constat enim ex dic-

tis, esse etiam favorem conjugi concessum, et ideo ipso solum petente mandatur executioni, et ipse conjux catholicus potest postea juri suo cedere, et reconciliari conjugi, a quo per judicium Ecclesiæ discesserat, quod non posset facere, si esset mera pœna, ut constat in eo, qui cognovit consanguineam conjugis, et ideo non potest amplius debitum conjugale ab uxore petere, nec conjux innocens potest ei hanc pœnam remittere, quia non est favor conjugis innocentis, sed mera pœna conjugis incestuosi. Non est ergo fundamentum, ut dicamus Ecclesiam hunc etiam favorem conjugi hæretico concessisse adversus conjugem hæreticum.

Hoc tamen contrariæ sententiæ concederem, quando uterque conjux in hæresim lapsus est, et postea alter ad fidem revertitur, posse hunc coram judice ecclesiastico agere, et petere divortium a conjuge, nec posse excludi, eo quod etiam ipse fuerit hæreticus, quia jam nunc est catholicus et vult recedere a conjuge ob ejus hæresim, atque ideo verificatur de illo, quod remanens in fide, a conjuge ab infidelitatem recedit, quod solum petunt Pontifices in illis decretis ad hoc divortium perpetuum concedendum.

78

Difficultas esse, posset, an conjux qui prior ab hæresi recessit, possit petere divortium a conjuge, quiinhæresi remansit, et hoc etiam postquam hic etiam ad fidem rediit, et reconciliatus est. Hæc tamen difficultas solum procedit in sententia dicente, posse peti hoc divortium ob hæresim præteritam, etiam postquam conjux est Ecclesiæ reconciliatus. Imo propter hoc absurdum ab illa sententia supra recessimus, quia possent conjuges hæretici, postquam uterque est Ecclesiæ reconciliatus, alter ab altero divortium intentare, eo quod hæretici fuerint; quod certe inauditum est, et nullo modo in judicio Ecclesiæ audirentur. Unde constat hanc actionem non concedi, nisi perseverante adhuc conjuge in sua hæresi, vel infidelitate, prout ex ipsis Pontificum decretis supra deduximus.

79

An conjux separatus a conjuge hæretico ob ejus hæresim possit ingredi religionem.

Decimo quæritur, an conjux separatus a conjuge hæretico ob ejus hæresim, possit ingredi religionem. De conjuge catholico jam dictum est supra, non posse ingredi, si recessit auctoritate propria, posse vero si judicio Ecclesiæ recessit, ut constat ex dicto cap. finali *de conversione conjugatorum*, et aliis juribus. Idem autem dicendum de facultate recipiendi ordines sacros extra religionem, docet Sanch. d. disp. xv, n. 21, qui bene advertit n. 22, ad hoc, ut catholicus fiat religiosus, vel accipiat ordinem sacrum post sententiam illam divortii, non esse necesse quod alter conjux damnatus de hæresi fiat etiam religiosus, vel voveat castitatem manens in sæculo, quia hæc facultas catholico conceditur in prædictis decretis, sine ulla conditione, aut limitatione, nec potest ille alius conjux cogi invitus ad professionem religiosam.

80

Quid dicendum de conjuge hæretico a quo Catholicus discessit an possit ipse postea conversus ad fidem, fieri religiosus.

Difficultas est de conjuge hæretico, a quo catholicus discessit, an possit ipse postea conversus ad fidem fieri religiosus. Et quidem si catholicus propria auctoritate discessit, non est dubium, quod hæreticus postea conversus non possit ingredi religionem, cum catholicus teneatur illum jam conversum recipere; quare solum posset id fieri, si uterque communi consensu religiosus fieret, sicut possunt ex communi consensu alii conjugati. Quando vero præcessit judicium Ecclesiæ, vi cujus catholicus divortium fecit: tunc variæ sunt sententiæ, quas omitto, quia quæstio communis est etiam ad adulterum, a quo conjux innocens divortium fecit, de qua videri potest Sanch. d. disp. xv, n. 24, et disp. x, eodem lib. Cum quo breviter dicendum est, hæreticum post sententiam divortii prolatam reconciliatum Ecclesiæ, non posse sine conjugis catholici licentia, ingredi et profiteri religionem: quia non obstante divortii sententia, potest catholicus quoties voluerit, hæreticum con-

versum sibi reconciliare, et ad eum redire, nec divortium datur in favorem hæretici, sed catholici, qui potest licentia sibi concessa uti, vel non uti, prout voluerit et quantum voluerit. Censetur autem conjux catholicus facultatem dare conjugi hæretico, ut religiosus fiat et idem est ad ordinem sacrum suscipiendum, nisi irregularitas contracta obstet, quoties ipse catholicus religionem profitetur; vel sacrum ordinem suscipit, cum jam non possit amplius ad conjugem redire. Sufficit item, si licentiam ei expresse concedat, quamvis conjux catholicus in sæculo maneat sine voto castitatis, prout in simili dici solet de adultero per sententiam divortii separato, in quibus consentiunt etiam Hurt. dicta disp. LXXVI, § 221, et Pontius d. cap. XXII, n. 4.

81 Undecimo quæritur, quid juris habet conjux catholicus, si per vim impediatur, ne judicem ecclesiasticum adeat, et divortium petat? Respondet Hurt. ubi sup. § 222, posse catholicum religionem ingredi, et profiteri, vel sacros ordines accipere : quia non debet hæretico favere violentia, qua impedit ne catholicus jure suo utatur, et obtineat divortium, ad quod obtinendum in judicio habet jus ex lege id concedente. Mihi tamen hoc difficile videtur; quia licet in damno pecuniarum, et aliis, quæ refarciri possunt ab eo, qui injuriam infert, detur ex injuria obligatio ad reddendum indemnem eum, qui passus est injuriam et violentiam : in iis tamen, quæ non sunt in potestate ejus, qui vim intulit, ut reddat indemnem illum, qui vim passus est, non potest locum habere regula illa. Hoc autem maxime locum habet in iis, quæ pertinent ad dissolutionem vinculi, vel thori matrimonii. Exemplum est in matrimonio rato non consummato, in quo sponsi habent bimestre, quo possint non consummari, sed ingredi religionem, et per professionem dissolvere matrimonii vinculum. Unde vir extorquens copulam intra bimestre a sponsa per vim oppressa, infert illi manifestam injuriam contra justiciam. Non tamen potest postea sponsa ita libere ad religionem transire, ut dissolvat matrimonii vinculum, quia privilegium illud dissolvendi vinculum datur professioni solum circa matrimonium ratum, non circa consummatum, quare vere est illud, cum aliis pro certo tenendum docet Sanch. lib. II *de Matrim.* disp. XXII, n. 4, nec enim vis illa facit, quod matrimonium maneat solum ratum, et non consummatum : noluit autem Deus hanc facultatem concedere conjugi circa matrimonium revera consummatum : similiter ergo noluit Ecclesia concedere divortium perpetuum conjugi catholico, et facultatem ingrediendi religionem ob hæresim conjugis, nisi præcedente ejusdem Ecclesiæ judicio. Undecumque ergo proveniat, quod desit Ecclesiæ judicium, non potest matrimonium dissolvi perpetuo quoad thorum ob hæresim nec etiam per professionem religiosam conjugis catholici. Quia conjux hæreticus ob vim illatam, non tenetur ad ponenda ea, quæ ipse non potest ponere, non potest autem ipse manens in sæculo laicus, dare facultatem uxori ad profitendam religionem; id enim sola Ecclesia facere posset, et non facit, nisi præcedente sententia divortii ob hæresim conjugis.

Quid juris habeat conjux Catholicus, si per vim impediatur, ne judicem Ecclesiasticum adeat et divortium petat:

Dicet aliquis, retorqueri posse contra 81
nos exemplum adductum : nam si sponsa post matrimonium ratum intra bimestre per vim opprimatur ad copulam, quamvis matrimonium non dissolvatur quoad vinculum, ipsa profitente religionem; potest tamen invito marito religionem profiteri, ipso in sæculo cælibe manente, ut cum aliis docet idem Sanch. eadem disp. XXII, n. 6, quia sponsa jus habeat ingrediendi religionem, quo jure privari non debet ab injusto oppressore : ergo cum conjux catholicus habeat jus ad divortium ab hæretico, non debet eo jure posse privari per violentiam ab hæretico, sed ipso invito poterit religionem profiteri. Resp. negando antec. et doctrinam illam San-

cii, et aliorum, cujus contrarium docet communior theologorum sententia, quos affert idem Sanch. ibid. n. 5, et probat late et bene Basilius Pontius lib. IX *de Matrimonio* cap. x, n. 3. Nam illud divortium non procederet ex privilegio professioni religiosæ concesso, ut dissolvat matrimonium ratum : neque etiam ex alia facultate ab Ecclesia concessa, cum nullibi reperiatur, neque ex consuetudine, cum nunquam fuerit in usu. Ratio autem a priori est, quam indicavimus, quia vir ratione injuriæ non tenetur ad ea, quæ non sunt in ejus potestate : non est autem in ejus potestate, quod manente viro laico in sæculo, uxor possit fieri religiosa, cum id Ecclesia universaliter prohibuerit : non debet ergo vir id permittere ad resarciendam injuriam per violentiam illatam.

83 Major ficultas.

Major est difficultas, an licet hæreticus per vim impediens ne uxor divortium petat, non possit postea, nec teneatur sinere, quod uxor transeat ad religionem, prout transire potuisset, si petiisset divortium ; teneatur tamen permittere, quod uxor sit separata ab ejus thoro, sicut fuisset si obtinuisset judicium Ecclesiæ ad divortium, si suo tempore potuisset illud petere. Ratio dubitandi esse potest, quia si ratione violentiæ adhibitæ vir tenetur ad permittendam uxoris separationem, nec potest eam cogere ad thorum repetendum ; jam videtur uxor absque judicio Ecclesiæ obtinuisse divortium perpetuum. Quid enim uxor Ecclesiæ judicio obtineret, nisi facultatem separationis a viro, donec ipsa redire vellet? Hoc autem totum videtur per violentiam sibi factam obtinuisse, cum jam non possit amplius vir eam cogere ad thori repetitionem.

84

Cæterum in rigore loquendo, non videtur negandum conjugi catholico hoc saltem jus ad thori separationem ob violentiam sibi factam ad non petendum divortium, quod petere volebat. Diximus enim, virum ratione injuriæ, et violentiæ illatæ obligari ad reddendum indemnem uxorem in iis omnibus, in quibus ipse indemnem reddere potest. Hoc quippe onus secum affert injuria contra justitiam, ut qui eam intulit, debeat si potest reddere illum, qui injuriam passus est, in eum statum, in quo fuisset, nisi præcescisset injuria, ita ut nihil minus habeai, quam seclusa injuria habuisset. Hoc enim est æqualitas, quam justitia intendit. Quamvis autem vir non possit permittere postea uxori ingressum in religionem, quia leges Ecclesiæ non permittunt hunc ingressum durante vinculo matrimonii, nisi in certis casibus, et cum certis conditionibus : potest tamen permittere ei separationem thori : ad hanc enim possunt sese invicem pacto mutuo conjuges obligare, et potest quilibet eorum alteri pacto remittere jus petendi debitum conjugale, qua cessione posita ex parte viri, v. g. non potest amplius uxor a viro cogi ad debitum reddendum; ut cum communi doctorum docet Sanch. lib. IX *de Martrim.* disp. xxxvii, n. 19. Ad hoc ergo ipsum, quod vir nulla præcedente injuria aut violentia, potuisset sponte sua permittere uxori, et ad quod ex vi pacti teneretur, cur non poterit teneri titulo injuriæ et violentiæ illatæ, ut servet quantum potest uxorem indemnem, et fruentem eadem libertate quam habuisset, nisi per vim fuisset impedita a petendo divortio perpetuo tunc, quando facile divortii sententiam obtinere potuisset?

85 An conjux Catholicus possit condonatione cedere hinc juri, quod habet ad divortium ob hæresim sui conjugis.

Duodecimo quæritur, an conjux catholicus possit condonatione cedere huic juri, quod habet ad divortium ob hæresim sui conjugis. Ratio dubitandi esse potest, quod hæc separatio est pœna ab Ecclesia inflicta hæretico : pœna autem criminis non potest condonari, nisi a principe. Omnes tamen supponunt, et fatentur posse conjugem catholicum renuntiare huic juri, et reconciliari suo conjugi, ut fatetur Sanch. lib. IX, d. disp. xv, n. 16, et solum dubitant, an

per copulam censeatur hoc jus esse condonatum, de quo mox dicemus. Ratio autem est quia, ut supra diximus, hæc pœna est mista ex favore etiam erga conjugem catholicum : quare sicut eo non petente divortium non incurritur ipso facto, sic etiam eo remittente omnino cessat. Potest vero catholicus multipliciter huic juri cedere : nam in primis ante sententiam Ecclesiæ, habet jus divertendi, donec hæreticus resipiscat, et licet aliquando habeat etiam obligationem discedendi, et tunc non possit renuntiare huic juri, quia non potest obligare se ad non faciendum id, quod sub peccato facere tenetur : quia tamen aliquando potest quidem, sed non tenetur discedere in iis casibus potest renuntiare huic facultati, et obligare se ad non discedendum saltem ante sententiam divortii. Potest item renuntiare juri, quod habet ad implorandum judicium Ecclesiæ circa divortium. Potest denique post ipsam divortii sententiam prolatam renuntiare huic juri, et obligare se ad recipiendum conjugem non obstante hæresi præterita, et sententia divortii prolata. Imo ante ipsam sententiam potest antecedenter renuntiare juri, quod per divortii sententiam acquiret, si forte ipso non petente, vel etiam petente proferetur : hæc enim omnia pacta non repugnant, cum totum hoc jus sit concessum in favorem catholici, et ejus voluntati subdatur.

86

An copula cum habita sit tacita, et virtualis condonatio.

Quæritur ergo decimo tertio, an copula cum conjuge habita, sit tacita et virtualis condonatio ac reconciliatio, ac proinde æquivaleat condonationi expressæ. Certum est copulam habitam, durante in catholico ignorantia de hæresi conjugis, non esse implicitam condonationem, sicut etiam dici solet de copula habita cum conjuge adultero, quando innocens ignorat adulterium. Idem etiam est quando catholicus ex errore consentiret copulæ putans se ad eam obligari, non obstante hæresi sui conjugis : non enim potest esse condonatio, nisi sit spontanea, nec potest esse spontanea, quando ex errore et ignorantia procedit, ut notavit Sanch. d. num. 26. Quæstio est de copula absque ignorantia habita, in qua quæstione aliqua sunt communia cum quæstione simili, an conjux innocens per copulam cum adultero condonet ei crimen adulterii : aliqua tamen sunt in quibus ii duo casus differunt.

Præcedens quæstio, quædam habet communia cum hac : An conjux innocens per copulam cum adultero condonet ei crimen adulterii.

Conveniunt primo hi duo casus, quod in utroque copula innocentis habita post adulterium, vel post sententiam divortii ob hæresim latam, non censetur condonatio divortii, si vi, metu, vel dolo fiat; debet enim esse libera et spontanea, ut censeatur esse reconciliatio et condonatio : de quo videri potest Sanch. d. lib. IX, disp. XIV, num. 13, et seqq. ubi varios casus enumerat, quibus deficit condonatio ob defectum spontanei. Secundo in utroque casu sufficiunt ad præsumendam condonationem, oscula, amplexus et alia similia : quibus adulter, vel expulsus post divortium admittitur ad consortium conjugale, de quibus idem Sanch. ubi supra num. 17. Tertio in utroque casu potest esse eadem quæstio, an copula non solum in foro exteriori det præsumptionem condonationis, sed reipsa sit condonatio, ita ut conjux innocens non retineat amplius jus ad divortium, etiamsi copulam habuerit animo non condonandi. De qua quæstione agit late idem Sanch. ibi n. 20 et seqq. et satis rationabiliter docet, non esse revera condonationem, sed inducere præsumptionem illius, atque adeo in foro interno posse conjugem innocentem, qui habuit animum non condonandi, retinere jus suum ad divortium, et in eo perseverare.

87

In quo conveniant hæ duæ quæstiones.

88

In quo differant. Prima differentia.

Differunt tamen in aliquibus. Prima differentia est, quod copula innocentis cum adultero præsumitur condonatio, sive habeatur ante sententiam, sive post sententiam divortii, dum tamen spontanea sit, et post notitiam adulterii, ut cum aliis docet Sanch. d. disp. XIV, n.

7. At vero copula catholici cum conjuge hæretico ante sententiam divortii in mea opinione, in aliorum vero opinione, ante sententiam super crimine hæresis, non fundat præsumptionem condonationis, quia nondum catholicus acquisivit jus ad divortium perpetuum, sed solum potest ratione periculi separari ad tempus, donec conjux resipiscat : non ergo præsumitur reconciliari, qui adhuc non se separavit : ita Sanch. dicta disp. xv, n. 26 ; Hurt. d. disp. LXXVI, § 213 ; Pontius lib. IX, cap. XXII, n. 5. Cæterum, sicut etiam ante sententiam posset catholicus expresse condonare, et renuntiare juri, quod habebit ad divortium post sententiam, ita potest tacite per copulam condonare, etiam ante sententiam si velit, ut fatetur idem Sanch. dict. n. 26.

89 Secunda differentia.

Secunda differentia. casum esse potest, quod copula innocentis cum adultero fundat adeo vehementem præsumptionem condonationis, ut etiamsi ipsemet conjux innocens neque habuerit animum condonandi, neque non condonandi, debeat tamen præsumere se condonasse, atque adeo non possit licite divertere : secus tamen in copula habita cum conjuge hæretico : quia magis connaturaliter, et quasi necessario consequitur reconciliatio adulteri per copulam quamhæretici, cujus injuria non fuit divisio carnis, quæ facile per copulam redintegratur, sed infidelitas in Deum : ita Sanch. d. nu. 26. A quo profitetur se discedere Basilius Pontius d. nu. 5 docens, si copula habeatur post sententiam concedendam esse condonationem, et ita judicandum in foro externo, quamvis catholicus contrarium affirmet, nec quoad hoc differentiam esse inter illos duos casus. Sed revera in hoc non discessit a doctrina Sancii qui, ut ejus verba legenti constabit, nihil ibi dixit de præsumptione et judicio faciendo in foro externo, sed solum dicit in foro interno esse differentiam, quia copula cum adultero est condonatio, etiamsi innocens non habuerit animum condonandi, nec non condonandi : copulam vero cum hæretico cum illo neutro animo non esse condonationem : non tamen negavit in foro externo præsumi condonationem, et non credi conjugi affirmanti se non habuisse animum condonandi.

Loquendo tamen de reipsa, verius mihi videtur non esse quoad hoc differentiam in foro interno inter utrumque casum : quia etiam requiritur in conjuge innocente animus aliquis positivus condonandi adultero, sicut requiritur in catholico ad condonandum hæretico : omnis enim condonatio debet constitui per voluntatem aliquam cedentem juri præsenti, vel futuro ; in praxi tamen in utroque casu adest ille animus, dum non adest animus non condonandi ; quia sicut verba habent ex se significare condonationem, atque adeo qui dicit conjugi, *condono tibi*, eo ipso habet voluntatem implicitam, condonandi, si non habeat voluntatem contrariam : ita copula significat conjunctionem, et amorem, quare sive fiat cum adultero, sive cum hæretico, signifiat reconciliationem et amorem, et ponit condonationem, nisi impediatur per voluntatem contrariam. 90

91 Tertia differentia.

Tertia differentia esse potest, quam insinuare et considerare videtur Hurt. d. disp. LXXVI, § 218, quod innocens conscius adulterii sui conjugis, si copulam cum eo habeat, eo ipso condonat in totum, nec potest postea ei sui copiam negare : fidelis autem post sententiam divortii potest copulari conjugi ob hæresim separato, quin condonet in futurum sed retento adhuc sibi jure ad divortium, quo cum sit pœna ab Ecclesia inflicta, habet plures partes, et tractum successivum : quare potest fidelis conjux condonare, quoad unam partem, nempe quoad hanc copulam, retento sibi jure ad negandas alias. Cæterum jam vidimus, in utroque casu requiri voluntatem explicitam, vel implicitam condonandi : quare in utroque casu, si conjux innocens vel fidelis habeat voluntatem positivam

non condonandi, copula non sufficiet ad condonationem, licet in foro externo præsumatur condonatio quamdiu voluntas contraria non probatur.

92 An contrahens matrimonium scienter cum hæretico censeatur eo ipso condonare jus omne ad petendum divortium ob hæresim.

Hinc quæri potest decimoquarto, an contrahens matrimonium scienter cum hæretico censeatur eo ipso condonare jus omne ad petendum divortium ob hæresim ; an vero possit postea conjuge in hæresi persistente, petere divortium ob conjugis hæresim. Concedent fortasse, qui dicunt, quando uterque est hæreticus, etiamsi in hæresi permaneat, posse ab altero per divortium discedere. A fortiori autem confirmari potest, quando alter est catholicus, quia licet non posset discedere ob hæresim antecedentem, qua non obstante voluit matrimonium cum hæretico contrahere, et illi copulari : videtur tamen novum jus acquirere ob hæresim postea perseverantem et continuatam, quæ est quasi novum hæresis crimen, ex quo resultat semper conjugi catholico jus novum ad divortium : quare semper potest de novo litem super divortio intentare.

93

Hic casus multipliciter potest contingere. Primo, quod conjux catholicus contrahat cum hæretico ignorans ejus hæresim ; et tunc non est dubium, quin postea factus conscius, et videns conjugem obstinatum perseverare, possit petere divortium. Secundo, fieri potest, ut conjux sciret hæresim materialem, non tamen formalem hoc est, sciret conjugem habere talem professionem, non tamen sciret illam esse sectam hæreticam, et tunc eodem modo dicendum est, posse postea divortium petere, quando cognoscit illam esse hæresim, et conjugem in ea retinenda pertinacem, et incorrigibilem. Tertio, fieri potest, ut uterque ante matrimonium esset hæreticus, postea vero alter ad fidem catholicam convertatur, et alter pertinax in hæresi perseveret : et tunc puto conjugem factum catholicum, posse in primis propria auctoritate discedere ab hæretico quandiu non convertitur, quia hoc jus independenter a concessione Ecclesiæ competit ex natura rei conjugi catholico, ut supra vidimus, nec ex eo quod idem etiam fuerit antea hæreticus, privandus est hoc jure. Poterit etiam Ecclesiæ judicio petere divortium perpetuum : quia hoc jus in decretis supra relatis conceditur conjugi in fide remanenti adversus conjugem infidelem, vel hæreticum : cum ergo conjux catholicus, in fide permaneat ; altero in infidelitatem lapso, in quam quotidie per novam perseverantiam relabitur, poterit jure suo uti, ut ab eo in perpetuum separetur. Unde a fortiori idem dicendum erit, si alter conjux antea ignoranter hæresim amplexus, postea melius instructus eam desereret : posset enim postea conjugem corrigi nolentem deserere, et divortium perpetuum Ecclesiæ judicio postulare.

94

Solum posset obstare, quod hæreticus, cum hæretico scienter contrahens matrimonium, eo ipso videtur tacite renuntiare juri divortii, quod eo titulo posset petere : nam qui vult contrahere cum hæretico, eo ipso significat se velle cum eo cohabitare, et thorum communem habere, non obstante hæresi : non potest ergo postea, ob solam conjugis hæresim, quam jam prævidit, divortium petere : diximus enim, posse conjugem per condonationem, et renuntiationem antecedentem spoliare se omnino jure petendi divortii, quod alias posset ei competere. Ad hoc tamen responderi potest, in eo matrimonii contractu non intelligi explicitam, vel implicitam renuntiationem separationis : nam in primis non adest renuntiatio explicita, cum tunc temporis conjux nullum habeat tale jus, quod renuntiet, nec habiturus sit, donec ad fidem convertatur. Nec etiam est implicita renuntiatio : imo videtur esse retentio implicita talis juris futuri, si quando erit ; sicut enim contrahens sponsalia de futuro, et promittens matrimonium, semper intelligitur reservare sibi facultatem ingrediendi religionem, atque adeo promittere solum sub conditione, nisi religionem ingrediar : sic conjux hæreticus

contrahens matrimonium cum hæretico, videtur a fortiori reservare sibi facultatem divertendi, si ad religionem catholicam ipse solus transierit, atque adeo obligare se ad cohabitationem, et thorum sub conditione implicita, nisi ad religionem catholicam transiero, et divortium in judicio obtinuero adversus conjugem in hæresi persistentem : magis enim necessarius est ipsi transitus ad religionem catholicam, quam sponso transitus ad vitam religiosam ; quare minus videtur comprehendi casus ille, quam iste in illa obligatione generali.

95 Quarto, et ultimo potest contingere hic casus, si conjux catholicus scienter contrahat matrimonium cum hæretico, si obtenta dispensatione Pontificis, sive etiam non obtenta in iis locis, in quibus ex consuetudine non est necessaria dispensatio. Quo casu non occurrente nova causa, non credo posse catholicam petere in judicio divortium, ob solam conjugis hæresim : tunc enim locum videtur habere tacita saltem renuntiatio illius juris. Quia catholicus sciens conjugem esse hæreticum, et tamen volens eum in conjugem accipere, eo ipso significat se velle cum eo cohabitare, etiamsi hæreticus sit, alioquin frustra cum eo contraheret, quem scit esse hæreticum, et nolle ad fidem converti : quare nunquam ii divortium postea petunt, nec credo in judicio audiendos si peterent, quod etiam sensit Hurt. d. disp. LXXVI, § 223.

96 Dixi tamen, *non occurrente nova causa* ; si enim hæc occurreret, posset divortium intentare, v. g. si matrimonium contractum esset, præcedente ex parte hæretici promissione amplectendæ fidei catholicæ, quam postea excipere nollet ; frangenti enim fidem in re tanti momenti, non esset obligatio servandi fidem ; idemque esset si alia promisisset in favorem fidei, nempe permittere usum liberum religionis catholicæ suis subditis, vel suæ, aut conjugis familiæ, permittere quod filii baptizarentur a ministris catholicis, vel educarentur in religione catholica, quæ postea non observaret. Similiter esset juxta causa, si conjugem catholicum sollicitaret ad fidem deserendam, vel non sineret libere, et pacifice ritu catholico vivere. Imo quoties conjux catholicus non solum posset, sed deberet ab hæretico discedere propter periculum proximum perversionis, promissio etiam explicita præcedens non divertendi nullo modo obligaret ad cohabitandum : promissio enim de re alioquin illicita nullius est valoris, ut constat, cum nemo possit valide se ad illicita obligare, quare etiamsi scienter cum hæretico contrahat matrimonium, semper intelligitur exclusus casus ille, in quo seclusa promissione non possit licite apud conjugem hæreticum manere.

97 Quæritur decimoquinto, an sicut in adulterio carnali datur compensatio, propter quam conjux adulter non potest petere divortium a conjuge etiam adultero, sic etiam in hæresi detur similis compensatio, et ideo conjux hæreticus opponere possit hæresim conjugis petentis divortium. Illi, qui dicunt, hæreticum posse petere divortium ad hæretico, dicnnt consequenter, si uterque sit per sententiam Ecclesiæ damnatus de hæresi, posse singulos a conjuge divertere, nec dari compensationem, si vero alter sit damnatus de hæresi, alter vero nondum sit damnatus, posse hunc ab altero divortium facere, non e contra, nec posse damnatum opponere non damnato, quod ipse etiam hæreticus sit. Ita Sanch. d. lib. X, disp. XVI, n. 4, cui fere consentit Basilius Pontius dict. lib. IX *de Matrim.*, cap. XXII, n. 6, et Hurt. d. disp. LXXVI, § 220.

An sicut in adulterio carnali datur compensatio, sic etiam in hæresi

98 Nos tamen juxta nostra principia supra posita, aliter ad hoc dubium distinguere debemus : nempe si uterque in hæresi permanet, sive uterque, sive alter solus damnatus sit de hæresi, neutrum posse petere ab altero divortium ob hæresim, quia hoc jus petendi divortium ab hæretico, ut supra vidimus, so-

lum invenitur concessum conjugi catholico : quare eo casu datur compensatio in hoc sensu, quod neutri permanenti in hæresi conceditur jus petendi divortium. Si vero uterque sit jam ad fidem conversus, neuter potest divortium petere ; quia hoc jus, ut supra vidimus, solum competit adversus hæreticum non conversum et reconciliatum. Denique si uterque sit hæreticus, et alter conversus est ad fidem, poterit hic divortium petere a conjuge conversionem renuente, nec hæreticus poterit opponere, quod alter etiam hæreticus fuerit : nam hæresis præterita non dat jus ad divortium, nec impedit jus conjugis jam catholici, ut petat divortium ab hæretico : quæ omnia ex supra dictis satis constant.

99

An conjugi Catholico petenti divortium ab hæretico possit hæreticus opponere quod ipse adulter. Prima sententia.

Ultimo quæri solet an detur compensatio adulterii carnalis cum spirituali, hoc est, an conjugi catholico petenti divortium ab hæretico, possit hæreticus opponere, quod ipse sit adulter, et ea ratione compensari debeant delicta, vel e contra, conjugi hæretico petenti divortium a catholico adultero, possit catholicus opponere, quod ipse sit hæreticus, sicut opponere posset adulterium carnale ipsius, ut ita delicta compensarentur. Prima sententia affirmat dari eam compensationem mutuam : Ita Antonin. Silvest. Rosell. Hostiensis, Abbas, et multi canonistæ, quos affert Sanch. dict. lib. X, disp.. XVI, n. 1, quia utrumque crimen est causa sufficiens divortii perpetui, ergo potest inter illa admitti justa compensatio. Secunda sententia concedit posse opponi hæresim ad compensandum adulterium, atque adeo repelli hæreticum petentem divortium ob adulterium conjugis, non tamen posse e contra opponi adulterium ad compensandum pro hæresi, atquo adeo catholicum petentem divortium ab hæretico damnato non posse repelli, opponendo ei, quod sit adulter. Quia compensatio debet esse inter æqualia, gravius autem multo est crimen hæresis, quam adulterii : quare non est æquum, ut hæreticus velit uti compensatione contra conjugem catholicum reum solius adulterii : sed adulter poterit, non obstante proprio adulterio, petere divortium ab hæretico. Ita Palud. Ovandus. Alphonsus Castro, et alii, quos affert Sanch. ubi supra n. 2, ex quibus Palacio id limitat, ne procedat, quando hæresis est occulta, et adulterium publicum, quo casu dicit forsitan dari compensationem.

Secunda sententia.

100

Tertia et verior sententia.

Tertia et verior sententia negat compensationem quoad divortium irter adulterium, et hæresim, quam cum aliis docet Sanch. ubi sup. n. 3, et Basilius Pontius d. cap. XXII, n. 6, videtur etiam favere Hurt. d. disp. LXXVI, § 220, quatenus dicit, non dari compensationem inter hæresim unius, et alterius quoad divortium : sed tamen adhuc postea § 223, dicit, ubi non est libertas conscientiæ, hæretico accusanti conjugem adulterii non esse favendum, si conjux ei probet hæresim, et addit hoc esse certum, loquitur autem in ordine ad divortium petendum : quare non credo ipsum voluisse, quod detur compensatio adulterii cum hæresi ; hoc enim non debuit, nec potuit dicere esse certum, cum probabilior sententia id neget, sed fortasse solum voluit hæreticum, sive ob excommunicationem, sive ob hæresim repelli posse ab agendo in judicio, atque adeo non esse audiendum, quando accusaret conjugem adulterum in ordine ad obstinendum divortium. Tunc tamen non daretur proprie compensatio, sed maneret inutile jus ad divortium ab adultera, eo quod actor hæreticus non audiretur in judicio.

101

Loquendo ergo de compensatione, probatur commuuiter, eam non habere locum in hoc casu, quia duo delicta illa, ex quibus oritur jus divortii, sunt valde diversa : quæ tamen ratio explicanda videtur, et omissis aliis, quæ in ejus confimationem affert Sanch. ubi sup. explicari potest, quia compensatio ex natura sua tendit, ut is, qui compensatione utitur, habeat id, quod suum est,

vel quod sibi debetur. Hac enim ratione licita est compensatio occulta cum certis conditionibus, quia hoc pacto creditor obtinet saltem in æquivalenti id, quod sibi debetur : et ideo disp. XV *de Justit.* sect. III, n. 44, dixi non esse locum compensationi in detractione famæ, ita ut possis non restituere famam Petro injuste ablatam, quamdiu ipse non restituit famam tibi, quam injuste abstulit. Quia nimirum retentio famæ alienæ, non facit ullo modo, quod recuperes tuam saltem in æquivalenti, quare non potest illa esse proprie compensatio. Similiter in casu nostro non apparet, quomodo possit esse propria compensatio : nam vir exoris adulteræ, v. g. ex adulterio uxoris acquisivit quidem jus ad divortium, seu ad negandum ei debitum conjugale : postea uxor ex hæresi mariti acquirit etiam jus ad petendum divortium, post cujus sententiam non teneatur reddere marito petenti debitum conjugale. Uterque autem conjux habet suum jus ad divortium, et neuter alterum impedit, quod illud habeat. Pro quo ergo debito volunt sibi compensare ? Uxor enim habet suum jus ad petendum divortium, et negandam copulam post sententiam, quod jus marito illi nec aufert, nec negat. Maritus etiam ob adulterium uxoris habet jus ad divortium, et ad negandam ei copulam, quod jus uxor ei non aufert, nec negat ; si ergo uterque habet, quod suum est, quorsum est compensatio ? Appelleri potius deberet quædam quasi permutatio, qua singuli cederent jure suo, ut alter cederet jure suo. Permutatio autem non fit invitis permutantibus, nec lex ipsa sine eorum consensu permutationes facit, sed sinit singulos jura sua possidere. Hæc ergo videtur ratio ultima a priori, ob quam non obligentur conjuges in casu nostro ad faciendam compensationem.

102 Hinc solvitur facile exemplum, quod aliqui afferunt dicentes, debita posse bene compensari, quantumvis procedant ex injuriis, vel racidibus valde diversis, si tamen debita sunt ejusdem rationis. Si enim debes Petro ex contractu centum, et ipse debeat tibi totidem ex furto, vel injuria, fit compensatio : ergo licet jura ad divortium oriantur ex diversis delictis adulterii, et hæresis, poterunt compensari. Respond. facile ex dictis, debita quidem undecumque proveniant posse compensari, quia retinens centum quæ debes Petro ex contractu, recuperas centum quæ ipse debet tibi ex delicto, at in casu nostro neuter conjux debet, sed potius per jus ad divortium desinit esse debitor reddendi copulam : ad quid ergo indiget compensatione ? Rursus, si quid viro, v. g. debetur ob adulterium uxoris, est quod uxor non possit eum cogere ad cohabitationem, et thorum : hoc autem non acquirit sed perdit, si compenset postea adulterium cum sua hæresi ergo non est locus compensationi, per quam neuter acquirit, imo perdit id, quos sibi debebatur.

Difficilius objici solet exemplum com- 103
pensationis, quæ fieri debet inter adulteria utriusque conjugis : si enim uterque adulter sit, compensantur delicta, et neuter potest petere, aut usurpare sibi divortium altero invito : non ergo repugnat compensatio in ordine ad divortium, nec apparet, cur sicut si compensatio, quando jura ad divortium procedunt ex dicto ejusdem rationis, non possit etiam fieri quando procedunt ex delictis diversis hæresis, et adulterii. Ad hoc etiam omissis variis solutionibus, quæ in idem fortasse recidunt, responderi potest, differentiam magnam esse inter illos casus : nam inter adulteria utriusque conjugis potest reperiri aliqua species compensationis in ordine ad divortium, quæ non potest reperiri in uno casu. Jus enim, quod conjux habet ad divortium ob adulterium sui conjugis, fundatur in ipso contractu matrimonii : et in obligatione mutua utriusque conjugis in ordine ad indivisionem corporum, ut sint duo in carne una. Cui obligationi deficit adulter, atque adeo indignus redditur cui

fides servari debeat; frangenti enim fidem in contractu fides non debet servari. Hinc innocens acquirit jus ad non servandem fidem adultero, manente tamen vinculo matrimonii, et obligatione radicali, quæ dissolvi non potest, et ideo potest ab adultero divertere, quia non debet servare ei fidem cohabitationis et thori promissi. Quando vero idem innocens adulteratur, non potest amplius uti jure ad divortium, quia jam usurpavit sibi, et quidem modo illicito id totum, ad quod acquisierat jus, habebat quippe jus ad frangendam, seu non servandam fidem, quoad corporis indivisionem: id autem totum per proprium adulterium jam sibi usurpavit: quare si ulterius pergeret non tradendo corpus conjugi petenti, vellet jam ultra id, ad quod habebat jus: in hoc ergo sensu dicuntur adulteria mutua compensari in ordine ad divorlium, quia extinguunt vel impediunt jus ad divortium: nam primus adulter nullum acquirit jus ad divortium ex adulterio secundi adulteri, quia cum ipse non servaverit fidem, non est facta ei injuria talis a secundo, ut dederit jus ad divortium. Secundus etiam non retinet amplius jus, quod acquisierat ex adulterio conjugis ad divortium, quia jam fregit etiam ipse fidem, et usus est jure, quod habebat ad non servandam fidem; licet modo illlcito, quare cum vinculum matrimonii manserit insolutum, obligat utrumque quoad thorum et cubabitationem, cessante impedimento, quod hanc obligationem antea impediebat.

104 Hæc autem ratio non procedit, quando jus ad divortium oritur ex hæresi unius, et adulterio alterius: nam hæreticus ex adulterio conjugis catholici, acquisivit jus, quasi ex contractu ad non servandam fidem, et debitum conjugale negandum propter fidem sibi non servatam, quod jus retinet integrum, licet labatur in hæresi, quia per hæresim adhuc non negavit aliquid conjugi promissum, ad quod negandum acquisierat jus ex conjugis adulterio; ergo potest adhuc petere divortium ab adultero. Rursus adulter, ex hæresi sui conjugis acquisivit jus ad petendum divortium, non ob violatam fidem sibi datam, sed in pœnam hæresis, cui talis pœna ab Ecclesia constituta est. Nec potest ei opponi, quod ipse etiam sit adulter: fatebitur enim se ea de causa dedisse jus conjugi, ut ab eo diverteret, nec posse eum ad cohabitandum cogere, posse tamen se petere, ut patiatur etiam ipse pœnam lege statutam, ne scilicet possit eum cogere ad habitandum cum ipso. Exemplum poterit esse ad hoc declarandum: si Titius conduxit famulum ad obsequium annuum, et famulus fidem contractus violet, poterit dominus fidem pretii promissi non servare, vel poterit etiam famulum cogere, ut stet promissis, et serviat. Rursus si dominus postea in hæresim incidat: tunc famulus poterit petere, ut declaretur absolutus ab obligatione serviendi domino hæretico; non tamen poterit cogere dominum hæreticum, ut solvat pretium promissum. Ecce uterque retinet suum jus, dominus ad non solvendum pretium ob fidem contractus non servatam: famulus ad non serviendum, quia habet jus, ut declaretur solutus ab obligatione famulatus, propter hæresim domini: nec dabitur compensatio, sed uterque jus suum retinet, dominus ex fide contractus violata, famulus ex pœna a lege statuta, quæ duo jura habent objecta diversa: nam jus domini habet pro objecto retentionem pretii promissi, et jus famuli habet pro objecto negationem promissi famulatus; et ideo non sese mutuo extinguunt, quia potest utrumque jus simul manere ad objecta omnino diversa. Sic in casu nostro conjux hæreticus habet jus ob fidem sibi ab adultero non servatam, adulter etiam habet jus ob pœnam hæresi constitutam, quæ duo jura possunt simul remanere, nec sese extinguunt, quia habent objecta diversa: nam hæreticus habet jus ad negandum suum corpus conjugi adultero, propter fidem contractus non servatam: adulter

vero habet jus, ut declaretur absolutus a debito reddendi suum corpus hæretico: illa autem duo corpora sunt objecta diversa, quare singuli possunt retinere jus ad negandum suum corpus conjugi, sine eo quod illa duo jura sese invicem extinguant.

Aliqui agunt hoc loco de libertate conscientiæ hæreticis neganda, vel aliquando justis de causis, et ob necessitatem permittenda, de hoc tamen diximus, quantum satis erat, supra disp. XIX, sect. II, § 4.

SECTIO IV.

De communicatione civili cum Paganis, et præsertim cum Judæis prohibita.

105 Diximus de communicatione prohibita cum hæreticis, nunc dicemus de prohibita cum Paganis, vel Judæis, ut postea dicamus alia communia, ad communicationes prohibitas cum omnibus infidelibus. Nunc autem sub Paganis, et Judæis comprehendimus eos etiam, qui post baptismum, ad paganismum, vel Judaismum transeunt: nam hi etiam pagani, vel Judæi proprie sunt, et communicatio æque cum illis prohibetur. Non est autem sermo nunc de communicatione in eorum ritibus: de hac enim diximus satis supra disp. XIV, sect. v, § 4, ubi visum est, quomodo, et quando ea communicatio contineat negationem externam fidei saltem implicitam.

106 Magis posset dubitari de communicatione quasi activa, qua, iis infidelibus ritus nostræ religionis communicaremus, in quo certum est, non posse iis conferri sacramenta Ecclesiæ, cum non sint eorum capaces sine baptismo: ipse autem baptismus potest iis conferri, si sint sufficienter dispositi. Sacramentalia aliqua possunt iis communicari, quando non essent irreverenter accipienda, ut panis benedictus, aqua benedicta, et alia ejusmodi: possunt etiam admmitti ad communiter orandum Deum verum ritu catholico. Difficultas esse potest de sacrificio missæ, an possint permitti infideles, ut ei intersint. Aliqui enim id videntur in universum negare, ex cap. *Episcopus nullum* LXVII, *de consecr.* dist. I. Ita Suar. alios referens in præsenti disp. XVIII, sect. VI, n. 3, Kon. disp. XVIII, dub. XI, n. 164 et Castrop. tom. I, tr. V, disp. II, pun. 9, n. 4, qui tamen cum Kon. excipit casum, quo ex eorum admissione speraretur fructus, sive eorum conversio: omnes vero concedunt, posse adesse missæ, usque ad offertorium exclusive, ut constat ex dicto cap. *Episcopus nullum*, imo quia communiter fructus speratur, credo sæpe Ecclesiæ ministros connivere, nec expellere infideles, quando turmis fidelium sese immiscent, ut res nostras sacras observent.

107 Hac occasione dubitari potest, an admitti debeat Judæus, vel paganus, qui dilecti reus, ad Ecclesiam confugit, ut ejus immunitate gaudeat, et liberetur a ministris curiæ, qui eum capere volunt. Negant plures, Suar. tom, I *de Relig.* tr. II, lib. III, c. x, n. 11, Farinac. Peregr. Megala, Laym. Pereira, et alii, quos affert Diana par. I, tr. I, res. 22 et par. IV, tr. I *de immunitat.* res. 50 et alii plures, quos affert, et sequitur Castrop. tom. II, disp. unica, *de reverentia debita locis sacris*, punct. VII, n. 4 et seqq. qui fatentur gaudere immunitate infidelem, qui non simulato animo, sed vero baptismum petit, quamvis quæstio sit inter illos, an qui ante patratum delitum baptismum non petierat, et postea, quando extrahere eum volunt ab Ecclesia baptismum petit, præsumendus sit ficte petere, et præsumptio illa sit juris, et de jure, an vero possit probatio contra præsumptionem admitti, de quo puncto videri possunt Suar. Castrop. et Dian. locis citatis. Fundatur potissimum hæc sententia in l. I Cod. *de his qui ad Ec-*

An admitti debeat Judæus, vel Paganus qui delicti reus ad Ecclesiam confugit, ut ejus immunitate gaudeat. Prima sententia.

cles. conf. ubi dicitur Judæum simulantem voluntatem baptismi non gaudere hac immunitate : quod idem dicendum videtur de paganis, et Saracenis, Quamvis autem lex illa sit sivilis, et ideo in materia ecclesiastica non videatur attendenda; aliunde tamen videtur approbata in cap. *Inter alia ; de immunitate Eccles.* ubi Innoc. III respondet, hanc immunitatem servandam juxta statuta canonum, et traditionem legum civilium : quare cum lex illa non inveniatur reprobata in ullo canone ecclesiastico, non videtur immunitas infidelibus con cessa.

108 Secunda sententia.

Alii tamen multi dicunt, eos infideles gaudere hac Ecclesiæ immunitate, si ad eam confugiant, sive baptismum petant, sive non petant. Ita Anton. Silvest. Azor. Gavant. et alii plures, quos congerit, et sequitur Dian. locis proxime cit. et V par. tr. I, res. 2, quæ sententia mihi etiam placet, quia leges canonicæ, quæ in hac materia attendendæ sunt, generaliter loquuntur, et favorem non concedunt delinquentibus, sed loco sacro, cui videtur inferri aliqua injuria et violentia, quoties ibi delinquenti vis infertur. Ad quod parum refert ; quod ex Ecclesia violenter extrahatur fidelis, vel infidelis. Quod a posteriori confirmari potest, quia legati regum, et alii similes principes ægro animo ferunt, quod in eorum palatiis satellites publici, non petita saltem prius ab eis licentia, delinquentes capiant, quicumque illi sint, sive subditi, sive non subditi, sive suæ, sive alienæ, et contrariæ etiam nationis ; reputant enim minus reverenter id fieri, eo quod locus ipse videatur quodammodo esse sub eorum protectione. Similiter ergo videtur fieri contra reverentiam loci sacri, si judices publici, et eorum officiales jurisdictionem ibi suam exercere præsumant ; quod genus irreverentiæ idem est, sive sit contra fideles, sive contra infideles, si tamen sine licentia, et consensu Ecclesiæ id fiat. Denique, quod multum ponderis affert huic sententiæ, cum paucis abhinc annis in hac nostra Romana urbe Judæus quidam homicidio facto, ad Xenodochium ægritudine simulata, et Judaismo occultato, se recipiscet, et inter ægrotos jaceret, cognitus tandem a satellitibus publicis extractus fuit, reclamans, et immunitatem loci sacri temper obtendens. Re denique multum agitata, jussus fuit loco sacro restitui, ne religio, et immunitas loci sacri in persona etiam infideli violaretur : cum tamen eodem tempore Christianus quidam ob homicidium, cum imputato assassinio factum, ab Ecclesia fuerit extractus, et capitali supplicio affectus. Unde constat, mentum Pontificis esse, ut immunitas hæc ad infideles etiam extendatur. Aliam decisionem similem Congregationis immunitatis factam anno 1631, refert Barbosa *de Jur. Eccles.* lib. II, cap. III, n. 44.

109

Nec obstat dicta lex 1. C. *de his qui ad Eccles. conf.* nam limitatio in ea contenta videtur tacite reprobari in jure canonico, in quo immunitas hæc ad omnes personas delinquentes universaliter extenditur, ut constat ex pluribus decretis relatis XVII, qu. IV. In dicto autem cap. *Inter alia*, non dicitur observandas esse limitationes contentas in legibus civilibus, sed solum dicitur ex decretis sacrorum canonum, et traditione legum civilium constare servandam esse immunitatem, quod verum est, quamvis non totum, et quoad omnes personas constare possit ex solis legibus civilibus. Nec obstat, quod infideles non sint subditi Ecclesiæ, et ideo legibus Ecclesiæ non videantur comprehensi. Respond: enim, hac lege nihil infidelibus præcipi, sed fidelibus solis præcipitur, ut reverentiam exhibeant locis sacris, non illata vi ulla iis qui ad ea confugiunt, quicumque illi sint. Sicut etiam præcipitur fidelibus ob eorumdem templorum reverentiam, ne infidelium cadavera in iis sepeliant : et judicibus fidelibus, ne judicia sæcularia in templo exerceant etiam in causis infidelium. Denique licet non sint digni Ecclesiæ favore, qui Ecclesiam non agnoscunt, nec audiunt ; ipsa tamen Ec-

clesia digna est, ut propter ejus reverentiam fideles abstineant in templis ab omni violentia adversus personas quaslibet exercenda.

110 Quid dicendum de hæreticis ad templa confugiunt ob delicta in quibus catholici gaudent immunitate.

Unde infertur, quid dicendum sit de hæreticis, qui ad templa confugiunt, non quidem ob hæresis delictum, sed ob alia, in quibus catholici gaudent immunitate. Aliqui enim negant Gambacurta, Peregr. Bobadil. et Tann. apud Dian. I par. tr. I, res. 29, quia hæreticus indignus est, qui ab Ecclesia protegatur. Alii tamen communiter, et merito gaudere dicunt, Suar. Azor. Portel. Bonac. et alii quos refert, et sequitur idem Dia. ibid. et VI par. tr. I, res. 24, quia nullibi excludi reperiuntur hæretici ab hac immunitate, et quia hic favor non conceditur delinquenti, ut diximus, sed loco Sacro. Si tamen agatur de delicto hæresis, non gaudet, ut omnes fatentur, imo id extendunt ad eos, qui de hæresi suspecti sunt. Farin. Penna, Peregr. et alii, quos affert, et sequitur idem Dian. d. tr. I, resol. 38.

111 De communicatione solum civili cum infidelibus prohibita.

His ergo suppositis, nunc quæstio est de communicatione solum civili cum infidelibus prohibita. Quam prohibitionem in primis certum est non posse universaliter dirigi ad infideles, cum illi non sint subditi Ecclesiæ, sed dirigitur ad fideles, qui Ecclesiæ subditi sunt, quibus prohibetur communicatio cum infidelibus in certis casibus : si tamen infideles illi fuissent baptizati, possent etiam ipsi ab Ecclesia obligari : suppono enim nomine Judæorum, et paganorum in his legibus comprehendi eos etiam, qui post baptismum ad Paganismum, vel judaismum defecerunt ; nam ii etiam sunt proprie pagani, vel Judæi. Potest tamen princeps Christianus hac ipsa prohibitione obligare directe infideles baptizatos sibi subditos, propter pacem, et bonum regimen reipublicæ ; imo et infidelibus exteris, et non subditis, propter eosdem fines, et propter bonum religionis prohibere commercium cum suis subditis, et ingressum in suum regnum ut notavit Suar. in præsenti disp. XVIII, sect, VI, n. 5, qui ibidem bene probat, non deesse jurisdictionem in Ecclesia ad prohibendam fidelibus hanc communicationem cum infidelibus, quamvis ex se et intrinsece non sit prohibita, vel mala : sicut alia sæpe præcipiuntur, vel prohibentur, quæ aliunde non erant præcepta, nec prohibita, sed talia, ut præceptum, vel prohibitio conducat ad fines honestos.

112 Prohibitur fidelibus familiaritas cum Judæis

Primo itaque prohiberi fidelibus familiaritatem cum Judæis, supponunt Suar. ubi supra n. 6. Sanch. lib. II *in Decal.* cap. XXXI, n. 3, Castrop. I tom. tr. IV, disp. II, punct. 9, n. 6, cum aliis antiquioribus. Quod probant ex cap. *judæi* cap. *Ad hæc*, etc. finali de Judæis. Sed in iis textibus non invenitur ea probibitio universalis, sed solum quoad famulatum, et aliquas actiones peculiares, quare familiaritas solum erit prohibita de jure naturæ, pro iis casibus in quibus periculum sit subversionis non vero de jure positivo, ut bene notavit Kon. dict. disp. XVIII, nu. 167. Videtur etiam colligi posse illa prohibitio ex concilio Toletano IV, cap. LXI, sed ibi non est sermo de omnibus fidelibus sed de conversis noviter ex judaismo ad fidem, quibus majus imminet periculum ex frequenti conversatione, et familiaritate cum Judæis, ut fatetur idem Suarez dict. n. 6.

quibus casibus.

113 Prohibetur fidelibus habitare cum Judæis.

Secundo prohibetur fidelibus habitare cum Judæis ita Sanch. ubi sup. nu. 4, Suar. n. 7, Castrop. d. n. 6 et alii, et desumitur ex cap. *Nullus* XXVIII, qu. I, cap. *Judæi* II de Judæis. Hunc casum aliqui rejiciunt, quia illud cap. *Nullus*, desumptum est ex canonibus Trullanis, qui in Ecclesia auctoritatem legitimam non habent, ita Kon. n. 168, sed revera eadem prohibitio continetur in dicto cap. *Judæi*, quod est Alexandri III in concil. Lateranensi, ubi expresse dicitur : « Excommunicatur autem, qui cum eis (nempe cum Judæis, et Sarracenis. de quibus sermo erat) præsumpserint habitare. » Non tamen intelligitur prohibitum, quod Christianus servum habeat Judæum, vel

Sarracenum; imo id licitum supponitur in cap. *et si Judæos*, de Judæis : quia dominus non dicitur habitare cum servo, sed servus cum domino, nec servus videtur domino afferre ruinæ occasionem, quam dominus servo affert, et id praxis ostendit, qua Sarracenis servis fideles passim utuntur, ut observant Suar. et Sanch. quos affert et sequitur Hurtado ubi supra § 42.

114 Prohibetur fidelibus, ne ad convivium Judæi accedant, vel Judæum ad suum convivium invitent.

Tertio prohibetur fidelibus, ne ad convivium Judæi accedant, vel Judæum ad suum convivium Judæi invitent : ita Suar. Sanch. et alii locis suora citatis, et colligitur ex concil. Agath. cap. XL, relato in cap. *Omnes* XXVIII, qu. I. Idem etiam habetur in concil. Aurel. III, cap. XII, his verbis : « Item Christianis convivia interdicimus Judæorum, in quibus si forte fuisse probantur, annuali excommunicationi pro hujusmodi contumacia subjacebunt. » Ubi tamen non videtur prohibitum invitare Judæum ad convivia Christianorum, sed quod Christiani ad Judæorum convivia accedant. Utrumque tamen prohibetur in dicto conc. Agath. ubi ratio etiam prohibitionis additur his verbis : « Omnes deinceps clerici, sive laici Judæorum convivia evitent, neque eos ad convivium quisquam accipiat, quia cum apud Christianos communibus cibis non utantur, indignum, atque sacrilegum est eorum cibos a Christianis sumi, cum ea, quæ Apostolo permittente non sumimus, ab illis judicantur immunda ; ac sic inferiores incipiant esse Christiani, quam Judæi, si nos quæ ab illis apponuntur, utamur, illi vero a nobis oblata contemnant. » Quæ ratio ab aliquibus ita explicatur, ne nos videamur Judæis minus sancti, qui pluribus cibis abstinent. Alii tamen, quos sequitur Kon. ubi supra n. 169, melius explicant, ne videamur, nos iis hac in re tanquam inferiores cedere, nosque illis submittere comedendo quæ nobis apponunt, atque ita eorum agendi modum aliqua ratione probando, cum illi nostrum improbent rejiciendo, quæ illis apponimus.

115 Adverte primo, non fieri contra hanc prohibitionem, si vel casu, vel ex industria in eadem mensa cum Judæo comedas, nec ab illo invitatus nec illum invitans, sed in diversorio communi, vel etiam in ejus diversorio emens ab illo cibos, licet ipse simul comedat ; non tunc non te invitat, sed vendit tibi cibos : ita auctores supra citati. Unde idem dicendum puto, si tu simul cum Judæo ab alio Christiano inviteris, quia tunc nec Judæum invitas, nec ab illo invitaris, nec oblatos ab eo cibos comedis, nec ipse oblatos a te respuit.

116 Adverte secundo aliquos velle, non excusari Christianum ab hac prohibitione, etiamsi Judæi cibos non discernant, quia adhuc nimia familiaritas cum Judæis contrahitur : ita Sanch. n. 12. Alii tamen dicunt eo casu non fieri contra hanc legem : ita Azor, Rosella, Angelus, Tabiena, Armilla, quos affert idem Sanch. ibid. atque etiam Kon. n. 169, et Castropalao d. nu. 13, quod videtur satis probabile.

117 Adverte tertio aliquos hoc extendere ad Sarracenos discernentes cibo, ita Hurt. ubi sup. § 42, et alii multi, quos refert, et approbare videtur Sanch. n. 25. Addit tamen Hurt. id intelligi in provinciis Christianis non Mahometanis. Alii in universum negant hanc extensionem, quia lex odiosa non debet ad alios non expressos extendi : quare quoad eos remanet solum obligatio juris naturalis vel divini ut id non liceat, quando cederet in præjudicium nostræ religionis. Imo addit Kon. hoc totum quod ad convivia spectat, regulandum esse solo jure naturali, vel divino, et juxta consuetudinem, in singulis locis receptam, quia canones illi supra adducti editi fuerunt in conciliis Provincialibus, quæ non habent vim obligandi extra suas provincias. Unde multo minus hac prohibitione comprehendi videntur ea, ad quæ Sanch. n. 17, eam extendit ; nempe ad nuptias Judæo-

rum accedere, vel ad eorum festivitates eorum templa ingredi, cum eis ludos, et choreas agitare. Quæ omnia, ut bene notat Castrop. num. 13, solum intelliguntur prohibita jure naturæ, et hoc quando vel subversionis periculum esset vel in præjudicium nostræ religionis cederet, aut ejus implicitam negationem continerent.

118 ohibetur delibus yma Judorum comedere.

Quarto prohibetur fidelibus azyma Judæorum comedere, ut habetur in cap. *Nullus* XXVIII, q. 1, quem canonem hæc etiem de causa suspectum habet Kon. n. 168, in fine, ne forte sicut alii, editus sit ab aliquibus in odium Latinorum, ut suggilarent nostram consuetudinem consecrandi panem azymum, quam deinde eorum posteri in Ecclesia Latina aperte damnarunt. Quidquid de hoc sit, id solum est illicitum, quando in approbationem ritus judaici id fieret. Alioquin ex curiositate, vel alia de causa non est illicitum panem azymum manducare, ut fatentur Kon. n. 168, et Castrop. nu. 9, et videtur consentire Suar. ubi supra n. 7. Addit tamen propter suspicionem, et periculum intelligi hanc prohibitionem de quacumque manducatione azymi panis cum ipsis Judæis, vel accipiendo ab ipsis; secluso autem scandalo, et præsertim interveniente necessitate, non esse illicitum illum tanquam communem panem manducare. Ego tamen video Romæ nullum esse scandalum, imo solere a Judæis dono dari in festo sui paschatis prælatis, et aliis nobilibus Christianis placentas ex azymo accurate factas, quæ sicut cibi alii ex pane delicatiores absque ullo scrupulo, ob delicias comeduntur.

119 rohibetur delibus, ne in infirmitate Judæos curationis causa advocent, vel ab iis medicinam accipiant.

Quinto prohibetur fidelibus in eodem cap. *Nullus*, ne in infirmitate Judæos curationis causa advocent, vel ab iis medicinam accipiant. Quod omnes primo intelligunt extra casum necessitatis, in qua utrumque licet. Secundo intelligitur ne medicina per manus, et ministerium Judæi recipiatur et applicetur, quare licebit eam vel gratis vel pro pretio a Judæo accipere, ab aliis postea applicandam, ita contra alios, quos affert Sanch. n. 9, Suar, n. 8, Hurt. § 42, Castrop. num. 11. Quidquid autem sit, an ex illo cap. *Nullus* sit hæc obligatio nam aliqui illius auctoritatem negant idem habetur ex bulla Gregor. XIII, quæ est LXVIII, inter ejus bullas, in II tomo Bullarii communis, in qua renovavit eamdem prohibitionem factam a Paulo IV, pro statu ecclesiastico, et confirmatam a Pio V, de extensam ad omnes alias provincias in quadam bulla, quæ est VI inter Bullas Pii V, in eodem II tomo Bullarii communis, in quibus prohibentur Judæi, et alii infideles medici etiam vocati, venire ad curandos Christianos, et iidem Christiani eos vocare. Notat autem Suar. d. nu. 8, prohibitum hoc fuisse, non solum propter periculum spirituale ægrotantium, sed etiam propter corporale : quasi significans posse merito timeri aliquid mali a medicis Judæis Christiani nominis et sanguinis hostibus. Quam suspicionem indicasse etiam mihi videtur Gregorius XIII, in prædicta tabula, in qua semel, et iterum dicit id prohiberi, ne Judæis, medicis periculum detur graviter delinquendi.

120

Addit Sanch. nu. 10, eodem modo licere medico Christiano dare, aut vendere medicinas Judæo ægrotanti non tamen eas illi exhibere, et applicare extra casum necessitatis ; eadem enim est ratio familiaritatis vitandæ. Hoc tamen merito reprobat Castrop. nu. 11, tum quia lex prohibens non est extendenda ad personas non contentas, et lex illa solum prohibet Christianis medicum Judæum, non e contra Judæis medicum Christianum : tum etiam, quia non est eadem ratio, cum magis obligatus maneat infirmus medico, quam medicus infirmo : quare magis timeri potest Christiano, ne afficiatur medico Judæo, a quo curatus est, quam timendum sit medico Christiano, ne afficiatur Judæo, quem curavit. Addere possumus rationem proxime indicatam periculi corporalis quod Christiani ægroti subeunt, dum curantur a Judæis,

quod periculum non subeunt Judæi, si curentur a Christianis.

121 Prohibentur fideles ne simul cum Judæo in eodem balneo laventur.

Sexto prohibentur fideles, ne simul cum Judæo in eodem balneo laventur in dicto cap. *Nullus* : quod communiter intelligunt, ne quasi socii, et ex condicto id faciant ; secus esset, si casu eodem tempore balneum ingrederentur, nec ibi familiaritatem contraherent. Addunt Kon. et Castrop. hanc prohibitionem non haberi, nisi ex dicto cap. *Nullus*, cujus auctoritas non est legitima, ut supra retulimus.

Prohibentur fœminæ Christianæ ne sint nutrices filiorum Judæorum.

Septimo prohibentur feminæ Christianæ ne sint nutrices filiorum judæorum : de qua prohibitione, et ejus sensu diximus satis disp. XIX, sect. III.

122 Prohibentur fideles ne Judæos hæredes suos vel legatarios instituant.

Octavo prohibentur fideles, ne Judæos hæredes suos, vel legatarios instituant, quod probari solet ex l. I, *Cod. de Judæis ;* sed ibi solum excluditur universitas, seu collegium Judæorum. Affertur etiam caput, *Si quis Episcopus*, et cap. *In eos, de hæreticis ;* sed ibi prohibitio fit solis episcopis, et clericis, ne consanguineos etiam hæreticos, vel non catholicos hæredes instituant, vel legatorios : in hoc tamen standum est consuetudini, juxta quam dicunt institutiones, et legata hujusmodi, a quocumque fideli fiant haberi pro irritis : videatur Suar. n. 9, Sanch. n. 22, Kon. n. 172, Castrop. n. 16, Hurt. ubi supra § 44, ubi bene advertit, cathecumenum non comprehendi hoc prohibitione, sed posse hæredem, vel legatarium fidelis esse, cum non sit hæreticus nec infidelis, vel catholicus.

Item prohibentur famulari Judæis et eos ad officia publica eligere inter christianos.

Ulterius prohibentur fideles famulari Judæis, vel ipsos ad officia publica eligere inter Christianos : ipsi etiam Judæi prohibentur servos, vel ancillas Christianas habere in terris Christianorum : de his tamen dixi latius d. disp. XIX, sect. III, nec oportet ea iterum repetere.

Circa hæc tamen nonnulla sunt advertenda : Primum est, concessum esse iis, qui fidem infidelibus prædicant, vel de eorum conversione agunt, cibos ab iis accipere, et cum iis manducare, ut ex eo cap. *Quam sit, de Judæis*, colligunt doctores communiter Sanch. n. 16, Suar. num. 4 et 7, Castrop. num. 13, qui alios referunt.

123 Secundo advertendum est, præcepta hæc eo modo, quo obligant de jure positivo, non esse dispensabilia, nisi a summo Pontifice ; quia sunt præcepta universalia, et ipsius Pontificis summi, in cujus legibus non possunt episcopi, vel alii inferiores dispensare, nisi forte in casu particulari magnæ, et urgentis necessitatis, et per quamdam epicheiam, de quo in materia *de Legibus*. Atque in casu nostro docent Sanchez num. 27, Suar. n. 9, Castrop. nu. 19, et alii communiter.

124 An hæ prohibitiones intelligantur in ordine ad omnes Paganos.

Dubitatur primo, an hæ prohibitiones intelligantur solum in ordine ad Judæos, an vero in ordine ad omnes paganos. Affirmant aliqui, quos afferunt Sanch. n. 23, et Castrop. n. 18. Alii dicunt comprehendi saltem Sarracenos, non vero ethnicos, seu gentiles : ita Suar. n. 10, tum quia jura sæpe exprimunt Sarracenos simul cum Judæis : tum quia eadem videtur esse de illis ratio, cum non minus sint hostes Christianæ religionis, nec minus sit eorum familiaritas perniciosa. Alii melius negant comprehendi alios infideles, nisi in iis casibus, in quibus exprimuntur : Ita Sanch. et Castrop. locis citatis, Hurt. § 40, et alii. Nam lex pœnalis non debet ad alios in ea non comprehensos extendi, et quia peculiaris est ratio in Judæis, qui acerbiores sunt hostes Christianæ religionis, et magis solliciti de propagatione suæ sectæ, atque adeo magis perniciosa est eorum communicatio. Denique quando lex voluit Sarracenos vel alios paganos comprehendere, illos etiam expressit : quare dum exprimit solos Judæos, de aliis non censetur curare. Addit Castrop. in duobus solis casibus, expressos fuisse alios, nempe non famulari Judæis, et Sarracenis, et non præficere Judæum, vel paganum publicis officiis. Sed certe sunt et alii casus, in quibus alii præter Judæos, exprimuntur, v. g. in cap. *Judæi* secundo *de Judæis*, ubi

prohibetur habitare cum Judæis, et Sarracenis. Item in bullis supra citatis Pontificum, prohibentur vocari medici Judæi, vel infideles, et ipsi prohibentur venire ad ægrotos Christianos. Item in cap. *In eos* de hæreticis, prohibentur clerici aliquid testamento relinquere Judæis, vel aliis non catholicis : oportet ergo singulas prohibitiones examinare, et videre, an soli Judæi nominentur, an etiam Sarraceni, an denique omnes alii pagani vel infideles.

125 transsio harum legum gravis.

Dubitatur secundo, an transgressio harum legum sit gravis, an solum peccatum veniale. Negant aliqui esse gravem, quando nec est periculum subversionis, nec dignitas Christiani nominis in aliquo minuitur, quæ sunt rationes illarum prohibitionum, quas refert Sanch. ubi supra n. 26, et probabile putat Hurt. § 39, saltem in aliquibus casibus. Ipse vero Sanch. dicit non excusari a mortali, quæ quasi continuam conversationem, vel nimiam familiaritatem inducunt, ac fidei dignitati derogant, ut cohabitare cum Judæis, famulari illis domestice in quibusvis ministeriis, eas in officiis publicis tolerare. At reliqua excusari a mortali, quando deest contemptus, et subversionis periculum, ac scandalum, saltum si adsit aliqua causa juxta, vel ex incuria sit transgressio : excipi tamen esum azymorum Judæi, qui semper est mortalis extra necessitatis casum.

126

Hanc sententiam nimis laxam judicat Suar. nu. 6 et 9, dicens has prohibitiones tam ex materia, quam ex fine esse graves, et obligare sub mortali ex genere suo, quamvis ex levitate materiæ possit transgressio interdum esse venialis : cui consentit Castrop. nu. 17, dicens esse per se mortalia omnia illa, quæ in hac materia jure communi prohibentur. Quod ex genere suo mihi etiam verum videtur : nam vocare medicum Judæum sine necessitate gravissime prohibetur in bullis Pontificum, quem tamen casum non numerat Sanch. in iis, quæ sunt peccata gravia : quare immerito a Castrop. affertur idem Sanch. tanquam exprimens casum illum de medico, inter eos, qui obligant sub mortali : id enim non invenio saltem in eo loco, in quo citatur. Ratio etiam est optima, quam insinuat Suar. illo nu. 6 quia si prohibitio legis universalis est, non cessat obligatio in particulari, etiamsi finis legis negative tantum in tali persona cesset : quæ ratio majorem vim habet in casu præsenti, quia non cessat in totum ratio legis, ex eo, quod aliquis se firmum in fide reputet, et ideo putet non sibi imminere periculum perversionis : multi enim se tales reputant, qui postea in ipsa occasione periclitantur. Alioquin possent etiam libros hæreticorum legere, qui se firmos reputant in fide, nec timent periculum perversionis : quod tamen Sanch. non concedet, et merito, quia lex juste id prohibet omnibus, propter periculum quod imminet multis, si possent licite eos libros legere quicumque antea nihil sibi periculi timent. Idem autem cum proportione est de quolibet alio genere communicationis, et familiaritatis, cum Judæis, et paganis, quæ juste poterit omnibus prohiberi propter periculum generale, quod aliqui vere poterunt subire, si omnes, qui nihil timent, possent cum illis conversari. Si ergo lex aliquid universaliter omnibus prohibeat in eo genere, observandum est ab omnibus, licet videantur sibi a periculo tuti, exceptis semper iis, quibus incumbit cura convertendi infideles ; in quibus finis legis cessat non solum negative, sed etiam contrarie, ut notavit idem Suar. illo n. 6.

127 De prohibita armorum delatione ad infideles.

Hoc loco tractat late Hurt. d. disp. LXXVI, sect. III, de prohibita armorum delatione ad infideles. Hoc tamen pertinet ad materiam *de Censuris*, in expositione bullæ Cœnæ, ubi late a doctoribus explicatur, nec enim oportet omnia, quæ ubilibet circa infideles tractantur, reducere ad tractatum de fide, qui hac occasione cresceret in immensum. Qua etiam de causa omitto quæstionem, quam late

tractat idem Hurt. ibid. sect. IV, de communicatione licita cum infidelibus in bello, nimirum quando liceat illos in bello adjuvare, vel ab illis ad bellum adjuvari, quod pertinet magis ad tractatum *de Bello*.

SECTIO V.

Disputatio cum infidelibus, an, et quomodo licita sit.

128 Hoc etiam pertinet ad communicationem cum infidelibus prohibitam, et commune est omnibus infidelibus, tam Judæis, et paganis, quam etiam hæreticis. Potest autem prohibitio hæc provenire aliquando ex jure naturæ, aliquando ex jure positivo humano. Notant autem aliqui, duplicem esse disputationem, alteram formalem, alteram quasi materialem : disputatio formalis dicitur, quando fit ad convincendum adversarium, et persuadendum ei, quod ipse negat esse verum : materialis vero dicitur, quando uterque idem credit, sed tamen exercendi ingenii causa, et, ut dici solet, disputationis gratia, impugnatur conclusio de fide animo tamen catholico. De hac itaque disputatione materiali circa res fidei non est prohibitio aliqua juris positivi, sed solum in ea servari debent conditiones, quas ratio naturalis dictat, et quas attigit graviter Suar. præsenti disp. XX, sect. I, n. 1, qui bene advertit, non debere procedere ex dubitatione disputantis, nam dubium ipsum in rebus fidei pertineret ad hæresim, ut dictum est in superioribus. Non est etiam permittendum, ut etiam disputationis gratia, proponantur defendendæ assertiones contra fidem, vel etiam erroneæ ; imo nec improbabiles : tum quia doctrina assertionum, eo ipso asseri et affirmari videtur ; tum etiam quia ad nihil id deservit, nisi ut paulatim afficiantur ut auditores ad doctrinam quæ defendi potest.

Disputatio alio formalis, alia quasi materialis.

129 Non est tamen putandum, disputationes omnes fidelium cum fidelibus esse solum materiales ; imo enim fere semper sunt formales, quia raro disputatur de veritate dogmatis fidei ; sed de rebus partim philosophicis, partim etiam theologicis, sed quæ in opinione versantur, et in quibus disputantes singuli trahere conantur ad suam sententiam adversarios : quod proprium est formalis disputationis. Hæc tamen non est proprie disputatio de rebus fidei, atque adeo non censetur prohibita iis, quibus de rebus fidei disputare prohibetur : est enim hæc disputatio de conclusionibus aliis, quæ ex fide probabiliter deducuntur, vel de ratione diversa, qua fidei dogmata, vel probari, vel defendi possunt : circa quem probandi, aut defendendi modum possunt diversæ esse sententiæ apud catholicos alioquin in fide ipsa, et dogmate quolibet consentientes.

130 Loquendo ergo de disputatione formali circa res fidei, certum est apud omnes, eam ex se licitam esse posse, ut cum S. Th. in præsenti disp. X, art. 8, docent omnes theologi, et probat late Suar. disp. XX, sect. I, n. 3 et seqq. Colligitur autem Scriptura *ad Titum* I, 9, ubi dicitur, episcopum oportere esse *amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut possit eos, qui contradicunt arguere*, et ex I *Petri*, cap. III, 15, ubi omnibus fidelibus loquens dicit : *Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ in vobis est spe, sed cum modestia :* ubi in græco legitur, *parati semper ad Apologiam*, et apud Fulgentium legitur, *ad responsionem*, et *Actuum* VI, 9. *Surrexerunt disputantes cum Stephano, et non poterant resistere sapientiæ, et spiritui, qui loquebatur* : et cap. XVII, 2. *Paulus disserebat de Scripturis secundum consuetudinem*, et infra : *disputabat in Synagoga cum Ju-*

dæis : et passim reperiuntur exempla SS. PP. qui voce, et scriptis disputarunt contra gentiles, et hæreticos, juxta illud Augustini præceptum epist. XLVIII. « Cum hæreticis verbis etiam agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum. » Quod ipse Augustinus opere præstitit, ut constat ex ejus disputationibus contra hæreticos variis, et eruditis, quæ in VI et VII tom. operum ipsius continentur. Denique hoc ipsum necessarium est ad convincendum hæreticos, ad confirmandos Catholicos, ad fidem ipsam persuadendam, quæ ex auditu concipitur, nec potest prudenter admitti, nisi propositis motivis, et argumentis evidentis credibilitatis, atque adeo dissolutis contrariis argumentis, quæ omnia disputatione indigent : videatur ultra alios Valent. in præs. disp. I, q. x, pun. 4.

131 Huic certissimæ doctrinæ videtur obstare lex *Nemo* Cod. *de sum. Trinit.* ubi dicitur « Nemo clericus, vel militaris, vel alterius cujuslibet conditionis, de fide Christiana publice turbis coadunatis, et audientibus, tractare conetur in posterum ex hoc tumultus, et perfidiæ occasionem requirens. » Ad quam tamen legem Azor. tom. I, lib. VIII, c. XXVI, q. II, et Sanch. lib. II *in Decal.* c. IV, n. 8, respondent, cum sit lex mere civilis, non potuisse obligationem in hac materia inducere. Sed certe S. Th. d. art. 7, in II argum. supponit legem illam esse per sacros canones confirmatam, et Suar. ubi, sup. n. 7, in fine, non sine fundamento putat legem illam editam fuisse ab Imperatore Martiano consensu, vel etiam hortatu Leonis Papæ, ut colligi videtur ex epist. XLVIII, alias L. Leonis ad ipsum Martianum in illis verbis, « In eam fidem, quam Evangelicis, et Apostolicis prædicationibus declaratam, per antiquos patres nostros accepimus, nulla penitus disputatione cujusquam retractationis admissa, omnium corda concurrant, ne per vanam fallacemque versutiam, aut infirma videantur, aut dubia, quæ in Christo firmata sunt, et sine fine mansura. » Melius ergo S. Th. ubi sup. respondet, ibi solum prohiberi disputationem, « quæ procedit ex dubitatione fidei, non autem illam, quæ est ad fidei confirmationem. » Qui sensus colligitur satis ex verbis proxime subsequentibus ejusdem legis : « Nam et injuriam facit judicio reverendissimæ synodi, si quis semel judicata ac recte disposita revolvere, et publice disputare contenderit, » et infra reddit aliam similem rationem. « Quia non solum contra fidem vere expositam veniunt, sed etiam Judæis et paganis ex hujusmodi certamine profanant veneranda mysteria. » Ex quibus verbis constat solum prohiberi ibi, ut dixit S. Th. disputationem, quæ ex dubitatione procedit, et qua in quæstionem, et dubium revocetur ac novo examini subjiciatur id, quod a conciliis stabilitum est. Non ergo prohibetur disputatio, quæ ordinatur ad confirmandam fidem, eamque incredulis persuadendam. Alia Scripturæ, et Patrum loca objici solent, quæ tamen non substantiam disputationis improbant, sed defectus aliquos, qui eam possunt reddere vitiosam, ut ex dicendis constabit.

132 Sunt ergo necessariæ conditionis aliquæ ad disputationis honestatem. Prima est, quod disputans ita sit in fide firmus, et constans, ut non subeat periculum dubitandi ea occasione de rebus fidei, alioquin non se debet ingerere, ne forte dum alios lucrari intendit, ipse misere corruat. Secunda est, ut si doctus, quantum ad id muneris sustinendum requiritur ; ad quod considerandæ sunt vires adversariorum ; minus enim requiritur ad disputandum cum hæretico simplici et imperito, quam cum docto, erudito, et sagaci, quales hodie in Hollandia et Gallia reperiuntur non pauci. Alioquin disputatio cedet in contemptum fidei, et periculum auditorum. Notat autem Kon. disp. XVIII, n. 141, sufficientiam hanc plerumque non tam metiendam ex majori doctrina, quam ex praxi et usu, ac

Conditiones necessariæ ad disputationis honestatem.

Secunda conditio

facilitate sese explicandi ad captum audientium.

133 Tertia conditio est ex parte illius, cum quo disputatur, ut scilicet talis sit, cui speretur profutura disputatio : sunt enim hæretici plures, qui non ex ignorantia, sed ex malitia errant, nec corrigi cupiunt et cum iis regulariter est illicita disputatio, utnotat Kon. n. 143, Suar. nu. 113, et alii. Nam tunc disputatio erit non solum otiosa, sed etiam scandalosa, quatenus sine utilitate præbetur occasio hæretico committendi nova peccata in ipsa disputatione, et obstinata defensione proprii erroris. In quo sensu intelliguntur verba Pauli *ad Titum* III, 10. *Hæreticum hominem post unam, et secundam correptionem devita, sciens, quia subversus est, qui hujusmodi est, cum sit proprio judicio damnatus,* ubi Chrysost. hom. VI dicit : « Hoc de illo monet, qui corrigi non vult, quem insanabili morbo detineri videris. » Addit autem, non esse facile desperandum, sed expectandum patienter : « Et ab illis solis, inquit, discedendum est, de quibus apertam possumus ferre sententiam, certique sumus, quod quantalibet faciamus, eos nunquam ad veritatis viam revocabimus. » Imolo etiam in casu non est damnanda disputatio, si fructus speretur in auditoribus, qui vel convertentur, si hæretici sint, vel in fide solidiores manebunt, si erant catholici, vel certe hæretici timidiores fient, nec ita insolenter insultabunt, ut dixit Bernard serm. LXIV *in Cantic.* : « Et si hæreticus non surgat ex face, Ecclesia tamen confirmatur in fide. » His autem conditionibus cessantibus, et spe fructus ablata, disputatio fugienda est, et in eo sensu intelligi debent Gelasius Papa *id commonito ad Faustum* dicens. « Nobis nullum fas est inire certamen cum hominibus communicationis alienæ, dicente Apostolo *hæreticum hominem*, etc. » Et Augustinus *contra Faustum* cap. XII dicens : « Non disputationem amant hæretici, sed quoquo modo superare impudentissima pertinacia, ut congregent, quæ non peperunt, » Et auctor imperfecti *in Matth.* sub nomine Chrysostomi homil. XII dicens : « Audi homo fidelis, qui contra hæreticum libenter contendis, si Pharisæi victi non sunt, tu certando contra hæreticum poteris eum placare, cum viceris ? « Ex hoc tamen ipso exemplo constat, non semper disputationes omittendas, eo quod hæretici convertendi non sint, cum et ipse Christus frequenter publice cum Pharisæis disputaverit, qui ob suam pertinaciam convertendi non erant : proderat tamen disputatio illa ad eorum confusionem, et ut alii converterentur, vel in fide confirmarentur. Vide alia similia loca Patrum apud Suarez num. 3.

Tertia conditio.

134 Quarta conditio est ex parte auditorum, ne forte illis nocere possit disputatio audita, quod magis cavendum est, quando non sunt docti, vel ita perspicaces, ut rationes nostræ fidei callere possint, sed simplices et rudes, qui alias in fide quieti degebant, et fieri facile potest, ut argumentis contra fidem commoveantur non ita facile solutionis vim capientes, vel certe turbari incipiant, cogitantes posse in dubium revocari ea, de quibus antea numquam dubitarunt, qui primus gradus est ad hæreses introducendas, atque adeo omni ratione cavendus : si tamen simplices illi jam ab hæreticis sollicitarentur, et timeri potest ne ab iis deciperentur, oportet coram ipsis disputare, ne silentium nostrum meliorem fortasse apud plebem reddat hæreticorum causam, et quia videbunt saltem non deesse nobis rationes ad tuendam fidem, licet ipsi eas non omnino percipiant. Ad quod facit illud Gregorii in *Pastorali* part. II, cap. IV. « Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium, eos qui erudiri peterant in errare relinquit. » Adverte tamen cum Hurtado d. disp. LXXIV, § 29, non esse constituendos judices disputationis, et controversiæ auditores laicos, qui nullo modo de rebus fidei judicare possunt. Nec obstat apud August. tom. I *in breviculo* referri disputationem habitam coram tribuno, et

Quarta conditio.

aliis ex dicto Constantini Imperatoris, illi enim non erant judices disputationis, sed imperiali auctoritate aderant ad continendos in officio, securosque reddendos disputantes, et ut fideliter argumenta, atque responsa describerentur.

135 Quinta conditio exigitur ex parte modi, ut appareat in disputante modestia, sincerus veritatis amor, sine contentione, sine injuriis, æmulatione, ut non minus moribus, quam rationibus adversarios vincamus, quod optime probat S. Thom. ubi supra ex illo Pauli II *ad Timot.* II. *Noli contendere verbis, ad nihil utile est, nisi ad subversionem audientium ;* cui consonat illud ejusdem Pauli I *ad Corint.* II. *Siquis videtur esse contentiosus, nos talem consuetudinem non habemus, sed neque Ecclesia Dei :* et in eodem sensu refertur Sisinii sententia apud Socratum lib. V. *Hist.* cap. x. « Disceptantes non solum non reconciliare schismata, sed potius hæreticos ad contentionem magis accedere. » Quod maxime locum habet, quando contumeliæ admiscentur, quia ut dixit Chrysostomus dicta homil. VI in II *ad Timot.* ut verbum fructificet, oportet ut alter grate audiat, « grate autem affici eum, qui injuriis afficitur, vix contingere potest: » de quo videri etiam potest epistolo Constantini imperatoris apud Eusebium in ejus vita, lib. II, et Nicephorum lib. VIII, cap. XIII.

Quinta conditio.

136 Potissima conditio requisita de jure positivo ecclesiastico est, ut disputans non sit laicus, ut habetur in cap. II, § *Inhibemus de Hæreticis* in VI, his verbis. « Inhibemus quoque, ne cuiquam laicæ personæ liceat publice, vel privatim de fide catholica disputare, qui vero contra fecerit, excommunicationis laqueo innodetur. » Quam excommunicationem notant communiter doctores non incurri ipso facto, sed post sententiam, ut colligitur ex illo verbo, *innodetur* : id tamen sufficit, ut præceptum obliget sub peccato mortali : nam pro solo veniali non posset excommunicatio major imponi. Adverte etiam, intelligi non disputatione materiali, sed de formali, ut supra diximus, in qua disputantes dissident circa fidei veritatem, ut cum Cajetano notavit etiam Hurtado ubi supra § 20, qui bene etiam advertit, non habere locum hanc prohibitionem, quando consentiunt circa fidei veritatem, et disputatur solum de ratione theologica, ad eam confirmandam, vel ad eam explicandam, quia hoc non est de fide disputare. Magis dubitari posset, quando disputatur, an res aliqua sit, vel non sit de fide, prout sæpe inter theologos disputari solet : tunc enim videtur esse disputatio de ipsa fide. Cæterum si revera opiniones sint probabiles apud catholicos circa hoc ipsum, aliis asserentibus, aliis negantibus id esse de fide, non credo comprehendi sub hac prohibitione, in qua solum videtur laicis prohiberi disputatio de rebus fidei certæ, et exploratæ, non de rebus fidei dubiæ, quod etiam ex Cajetano significat Coninch ubi supra nu. 146, dicens prohiberi solum disputationem susceptam adversus eos, qui in fide errant, in prædicto autem casu neuter videtur errare in fide : et ita videtur usu comparatum, cum passim discipuli theologi, qui adhuc clerici non sunt, sed meri laici, de iis quæstionibus publice disputent. Quorum disputatio non posset excusari ; eo quod non sit formalis, sed solum materialis ; nam revera est formalis, ut supra monui, cum sit sententiarum diversitas, et disputans intendat adversario id neganti persuadere rem illam esse de fide, quod tamen ille alter omnino negat.

Potissima conditio est, ut disputans non sit laicus.

137 Circa hanc prohibitionem quæritur primo, qui intelligantur nomine *laicorum*. Certum est, non comprehendi clericos etiam primæ tonsuræ, quamdiu clericatus statum retinent. Peccabunt tamen ii contra jus naturale, si absque doctrina sufficienti, vel aliis debitis conditionibus, sese ad disputandum ingerant. Certum etiam est, non comprehendi religiosos, qui simul ordines habent, saltem primam tonsuram : neque enim ii sunt laici. Dubium est de religiosis, qui nul-

Qui intelligantur nomine laicorum.

lum ordinem, nec primam tonsuram habent. Multi dicunt, eos non comprehendi nomine laicorum in hac prohibitione. Ita Sanchez d. cap. VI, n. 6, Castro Palao d. tract. IV, disp. II, punct. 4, n. 4, et probabile ac tutum dicit Suarez ubi supra n. 10, licet videatur in contrarium inclinare quoad eos religiosos, qui in suis ordinibus laici appellantur. Affertur etiam pro eadem sententia apud Castrum Palum P. P. Coninch. n. 145, qui tamen contrarium docet illo loco, quoad religiosos laicos, his verbis : « Nota sub pœna excommunicationis ferendæ, prohiberi omnibus laicis, quales sunt omnes ii, qui non gaudent privilegio clericali, imo etiam Religiosi, qui non ad studia, sed ad opera domestica destinantur, ne cum hæreticis de fide disputent. »

138 Religiosi laici an comprehendantur nomine laicorum.

Alii ergo de iis religiosis laicis dicunt comprehendi lege illa nomine laicorum : ita Coninch. proxime citatus, et inclinat Suarez ut vidimus, et acriter Hurtado ubi supra § 32, durioribus in religiosos laicos invectus verbis, quos quidem non debemus despicere : sed magis tamen credo eos hac prohibitione comprehendi, tum quia vere, et in rigore sunt laici : tum quia ratio eadem in illis procedit, nempe, carentia sufficientis doctrinæ ad disputandum necessariæ. Alia est ratio de illis, qui ex vi suæ professionis ad studia, et ordines sacros destinantur : ii enim licet adhuc ordinibus careant, possunt tamen clerici appellari, quatenus jam ex sua professione ad clerum spectant, atque ita nec Hurtado, nec alii dixerunt eos hac lege comprehendi, habent enim ex genere suo, et ratione status doctrinam requisitam, quæ si alicui in particulari desit, is sive primam tonsuram habeat, sive non habeat, lege naturali a disputando arcetur.

139 An laicus doctus possit licite disputare cum hæreticis.

Secundo quæritur, an laicus doctus possit licite disputare cum hæreticis, Affirmant aliqui, Cajetanus, Bannes, Petrus de Ledesma, quos affert, et sequitur Hurtado ubi supra § 24 et seqq. et probabile fatetur Sanchez d. cap. VI, nu. 5. fundamentum est, quia in eo cessat tota ratio legis proxima, et remota, nempe periculum disputantis, et auditorum, ac etiam ne cedat in contemptum fidei.

Alii tamen melius id negant Suarez ubi supra n. 11, cum aliis relatis, Sanchez d. n. 5, Coninch ubi supra n. 145, Valentia, Azor, et aliis, quos affert, et sequitur Castro Palao ubi supra n. 4. Fundamentum præcipuum est, quia revera non cessat tota ratio legis : nam, ut sæpe diximus in aliis casibus similibus, si unusquisque laicus maneat judex sui ipsius in hac materia, plures judicabunt se habere doctrinam sufficientem ad disputandum : sumus enim faciles ad despiciendos alios, et ad gloriose de nobis sentiendum : unde eadem inconvenientia sequerentur, ad quæ vitanda potuit rationabiliter id laicis omnibus prohiberi, quia communiter loquendo, laici non sunt docti in iis materiis, et melius est quod unus, vel alter laicus doctus non disputet, quam quod disputent laici plures indocti, et leges attendere debent ad ea, quæ communiter accidere solent. Confirmarique potest, quia lex hæc ecclesiastica aliquid de novo prohibuit : laicus autem indoctus jam erat jure naturæ prohibitus, ergo comprehenditur etiam doctus : alioquin non oportuit explicare laicos, sed indoctos : nam æque clerici, ac laici indocti prohibiti sunt saltem quoad culpam.

140 An saltem jubentibus Clericis possit laicus disputare.

Tertio quæri potest, an saltem jubentibus clericis possit laicus disputare. Affirmant Suarez ubi supra n. 11 in fine, et Castro Palao n. 7, quod probant ex S. Leone epist. LXII, c. ultimo dicente : « Præter eos, qui sunt Domini sacerdotes, nullus sibi jus docendi et prædicandi audeat vendicare, sive sit monachus laicus qui alicujus scientiæ nomine glorietur ». Et ex VI synodo can. 64 Trullano, ubi laicus prohibetur, ne sibi vendicet publice docendi auctoritatem, et clarius videtur haberi in concil. Carthagin. IV, cap. XCVIII, his verbis : « Laicus præsen-

tibus clerici, nisi ipsis jubentibus, docere non audeat ». Hæc tamen loca nimium vel parum probant. Nam S. Leo solis sacerdotibus permittit propria auctoritate docere : cum tamen Suarez permittat etiam diaconis, et aliis clericis disputare. Deinde canon Trullanus solum prohibet laico publice propria auctoritate docere, quare privata disputatio non esset illi prohibita, quod tamen Suarez, et alii non concedent. Denique in concil. Carthag. solum prohibetur laicus docere præsentibus clericis, nisi eorum jussu : quare clericis non præsentibus posset id facere, quod etiam Suarez non concedet. Non possumus ergo ex illis locis colligere facultatem, qua laici clericorum jussu disputare possint : sicut nec possumus eam colligere, uti possint in privato, vel absentibus clericis id facere, et sicut non possumus colligere prohibitionem disputandi pro diaconis, et aliis, qui sacerdotes non sunt.

Merito ergo Hurtado ubi supra § 24, arguit sententiam illam inconsequentiæ, quatenus agnoscit prohibitionem extendi ad laicos etiam doctos, et aliunde concedi posse id facere jubentibus clericis : nam lex postrema hoc prohibens contenta in dicto cap, II, § *Inhibemus* sicut non excepit laicum doctum, sic etiam non excepit laicum jussum a clericis : si ergo laicus doctus non potest disputare, nec etiam poterit jussus a clericis, cum nullibi reperiatur concessa clericis hæc potestas permittendi laicis disputationem cum hæreticis. Non est ergo in hoc puncto standum decretis antiquioribus quatenus derogata videntur hoc decreto posteriori, sive illa latiora hoc sint, sive magis stricta.

141 An hac prohibitione comprehendatur laicus fidelis disputans de rebus fidei cum alio fideli?

Quarto quæri potest, an hac prohibitione comprehendatur laicus fidelis disputans de rebus fidei cum alio fideli. Affirmat Sanchez ubi supra nu. 9, quia formalis disputatio prohibita laicis est omnis illa, quæ ad fidei veritatem confirmandam, et suadendam suscipitur : qualis etiam est, quæ hæreticorum argumenta adducit, ut veritatem fidei iis solutis confirmet. Id tamen negant Hurtado § 21 et Castro Palao n. 3, qui adducit Castrum lib. I *De justa hæreticorum punitione* cap. XIX, favent Coninch n. 146, dicens prohiberi solum disputationem susceptam ad convincendos eos, qui in fide errant, et Suarez ubi supra n. 1, dicens non prohiberi disputationem quæ non suscipitur contra hæreticos, sed inter fideles sit, quia illa non est formalis disputatio de fide. Et quidem non video, quomodo, aut in quo possit P. Sanchez ab hac sententia discedere, cum ipse ibidem dicat, non prohiberi nisi disputationem formalem, quæ non est, nisi quando persuadendi causa suscipitur, non vero quando sit exercitii gratia, vel ingenii acuminis ostentandi. Si enim disputatio fit inter Catholicos, nihil de fidei veritate dubitantes, aut formidantes necesse est, quod vel fiat solum exercitii gratia, vel certe si ordinatur ad convincendum et persuadendum, non sit ad persuadendam fidem, sed modum probandi aut rationem aliquam, circa quam possit esse contentio et diversitas opinionum : quod tamen, ut diximus, non est de fide disputare, sed de rationibus, aut modo illam defendendi, quæ disputatio non videtur prohibita in illo decreto, sed sola disputatio de fide.

142 Duplex limitatio apponi solita huic prohibitioni. Prima limitatio.

Duplex limitatio apponi communiter solet huic prohibitioni. Prima est necessitas, v. g. si nullo præsente clerico, qui fidei partes tueri possit, hæreticus cum injuria, vel præjudicio ejusdem fidei loqueretur, eamque improbaret : tunc enim si adesset laicus doctus, posset ; imo et plerumque teneretur fidem defendere, ut os obstrueret hæretici : ita Aragon et Valentia, quos affert, et sequitur Sanchez n. 7, Suarez n. 11, Coninch n. 147, Castro Palao n. 6, Hurtado § 23, qui nomine necessitatis dicunt intelligi etiam magnam fidei utilitatem, quam quidem lex illa impedire non intendit. Secunda limitatio est pro regionibus, et provinciis, in quibus hæretici grassantur, ubi

Secunda limitatio.

per contrarium usum derogatum esse huic prohibitioni, testatur Valentia in præsenti disp. I, quæs. x, punct. 4, cujus testimonio fidem adhibent Sanchez dicto n. 7, Suarez nu. 11, in fine, Castro Palao n. 8, Hurtado § 22 et Coninch n. 148.

143 An consentiente summo Pontifice, possit fieri conventus Ecclesiasticus in quo conveniant hæretici ad disputandum de religione.

Juxta doctrinam hujus sectionis, responderi poterat ad id, quod ante biennium quæsitum fuit an scilicet posset, consentiente saltem summo Pontifice, in provincia quadam fieri conventus ecclesiasticus in quo principis jussu convenirent etiam schismatici, seu hæretici illius provinciæ simul cum prælatis catholicis, ad disputandum de religione, et stabiliendam concordiam inter ipsos. Dixi enim primo, non debere ullo modo permitti synodum, ad quam schismatici vel hæretici, aut eorum prælati convenirent etiam ut judices, et cum jure suffragii : cum hoc jure omnino careant, nec debeant comparere ut judices, sed ut rei, vel certe, ut a veris prælatis instruantur et reducantur. Secundo non esse convocandos prælatos Ecclesiæ ad hunc conventum a principe sæculari ad quem hoc munus non spectat, sed benigne invitandos, et petendam summi Pontificis facultatem, ut possint ea de causa a propriis Ecclesiis abesse : schismaticos vero posse a principe cogi, ut vocati a prælatis catholicis veniant ad reddendam rationem sui erroris, ut ita corrigi et convinci possint. Qui effectus cum non aliter, nisi hac via sperari posset, ut dicebatur, videbatur posse Pontificem consensum præstare ad hunc conventum potius, quam synodum, faciendum : non quidem ad examinandas res fide aut de illis discernendum sed ad conferendum coram cum schismaticis, eosque convincendos : videbantur enim concurrere conditiones supra requisitæ ad licitam disputationem reddendam : disputaturi quippe erant non laici, sed prælati Ecclesiæ, et alii sacerdotes theologi et docti, et hoc cum hominibus, ut plurimum indoctis, et imperitis, qui facile convinci possunt, præsertim ostensis eorum libris a suis ministris evidenter falsificatis ad eos decipiendos : quare spes erat, quod eorum multi reducerentur ad Ecclesiam. Item disputandum erat non coram plebe, sed coram viris doctis : et hac ipsa occasione Catholici simpliciores magis confirmarentur in vera fide, quam a suis prælatis scirent ita gloriose defendi, nec posse ab adversariis oppugnari. Cavendum tamen ne pacta, aut concordiæ ibi cum hæreticis fieri possent, saltem nisi sciente, et consentiente summo Pontifice, et multo minus, ne dogmata de religione decernantur, sed solum ut dogmata a conciliis generalibus stabilita, et doctrina Romanæ Ecclesiæ defendatur, et aberrantes ad eam regulam reducantur. Quia tamen re mature examinata, compertum fuit, non concurrere conditiones illas requisitas, licentia merito denegata fuit.

Agere solent aliqui hoc loco de communicatione licita, vel illicita cum infidelibus, dando illis res indifferentes, quibus ipsi ad falsos ritus sacrilege utuntur, v. g. an dari possit Judæo agnus, quem vult ad sacrificium judaicum, vel ethnico idolum, quod petit ad illud colendum et sic de aliis. Quod tamen proprie spectat ad tractatum de *scandalo*, cum sit quæstio generalis de danda, vel non danda re aliqua abusuro. Videri autem interim possunt Sanchez lib. I *in Decal.* cap. VII, Coninch. in præsenti disp. XVIII, dub. XIII, et alii recentiores, quos congerit Diana part. V, tract. VII *de Scandalo* resolut. 6 et 36.

xxxvi, ubi enumerat etiam proprias schimaticorum pœnas.

DISPUTATIO XXIII.

DE PŒNIS SPIRITUALIBUS HÆRETICORUM.

SECTIO I. *De excommunicatione hæreticis imposita.*

SECTIO II. *De actione externa requisita ad constituendum hæreticum externum, et incurrendam excommunicationem.*

SECTIO III. *De absolutione ab hæresi, et excommunicatione ob hæresim contracta.*

SECTIO I.

De excommunicatione hæreticis imposita.

Pœnæ hæreticorum sunt in duplici genere.

In duplici genere sunt hæreticorum pœnæ; quædam sunt spirituales, quædam temporales, vel etiam corporales. Nunc agimus de solis spiritualibus, quarum notitia magis necessaria est theologis, quia magis spectant ad forum internum; nam temporales, et corporales fere pertinent ad forum externum, in quo per canonistas examinantur, et mandantur executioni. Nomine autem hæreticorum, in ordine ad pœnas intelliguntur etiam pagani, Mahometani, Judæi, et alii infideles, et apostatæ, qui post baptismum susceptum a catholica fide deficiunt, licet non solum partem fidei Christianæ relinquant per hæresim, sed totam, vel fere per paganismum, vel judaismum abnegent; ii enim easdem pœnas incurrunt ac hæretici, ut fatentur doctores omnes, quos refert, et sequitur Sanch. lib. II *in Decal.* cap. VII, n. 18, nam quoad culpam tota malitia hæresis continetur in apostasia, et additur ulterius recessus totalis a fide, quod non minuit, sed aggravat peccatum, et facit apostatam digniorem omnibus iis pœnis: schismatici autem, qui hæretici non sunt, non intelliguntur nomine hæreticorum, quoad eorum pœnas, nisi exprimantur, ut docet Sanchez cum aliis lib. II *in Decal.* cap.

1

Excommunicatio major est prima et antiquissima hæreticorum pœna.

Prima, et antiquissima hæreticorum pœna est excommunicatio major, ut constat ex cap. *Achatius* XXIV, q. 1, cap. *Ad abolendum* cap. *Excommunicamus* I, et II *de Hæreticis* cap. *Quicumque* eodem tit. in VI cap. *Noverit, de sententia excommunicationis.* Denique in bulla Cœnæ imponitur, et renovatur singulis annis hæc excommunicatio reservata summo Pontifici. Est autem hæc excommunicatio omnium antiquissima, ut notavit Azor tom. I, lib. VIII, cap. X, q. 1. Est etiam ipso facto incurrenda, quamvis jure antiquiori solum esset imponenda, juxta quod antiquum jus locutus videtur S. Thomas in præsenti quæst. XI, art. primo.

Obstare posset illud Pauli *ad Titum* III. *Hæreticum hominem post unam, et secundam correptionem devita:* non ergo debet censeri excommunicatus ante duas monitiones. Respondet Suarez in præsenti disp. XXI, sect. 1, n. 7, in primis verba illa aliter legi a multis Patribus, quos ibi congerit, nempe *post unam admonitionem devita*, quæ admonitio sufficienter fit per legem. Secundo tamen, et facilius respondetur, admissa nostra lectione vulgata, quæ retinenda est, ibi sermone esse de excommunicatione ferenda ab homine, scilicet ab episcopo, qualis erat Titus, et ideo duplex admonitio exigebatur: nunc autem excommunicatio est a jure quod semper monet, et ideo sufficit lex promulgata, ut ipso facto incurratur. Posset tertio addi, duas illas monitiones non requiri, ut hæreticus incurrat excommunicationem, sed ut epi-

scopus certior fiat de ejus pertinacia, ob quam incurrerit censuram, et ita merito et prudenter possit illum declarare excommunicatum, ut ab omnibus vitetur: multi enim sine pertinacia sectantur hæreses, et ideo ab excommunicatione excusantur; imo a peccato etiam gravi, aliquando vero, licet non excusentur a peccato, sed tamen quia peccant ex ignorantia culpabili, non sunt proprie hæretici, ut vidimus in superioribus, agentes de essentia hæresis.

Hæc excommunicatio an sit juris divini.

De hac ergo excommunicatione quæritur primo an sit juris divini, an solum juris positivi humani. Aliqui voluerunt esse juris divini, ita Driedo, Echius, Almaynus, Penna, et alii, quos affert Suarez ubi supra n. 1. Contraria tamen sententia verissima est, licet hæreticus dignissimus sit hac pœna, non esse tamen impositam nisi jure humano; ita Soto, Valentia, Henriquez, quos affert, et sequitur Suarez, Castro Palao I tom. tract. IV, disp. IV, punct. I, n. 1. Alfonsus Castro, et Lorca, quos affert, et sequitur Hurtado disp. LXXXIII, sect. I, § 4 et constat ex modo loquendi Pontificum, qui dicunt se excommunicare hæreticos, quod non dicerent si jam essent a Christo excommunicati. Constat etiam ex antiquiori usu Ecclesiæ quo hæc excommunicatio, ut diximus, non erat ipso facto, sed solum ferenda, ut notavit Suarez ubi supra n. 5, non ergo erant jam antea hæretici ipso facto excommunicati. Constat deinde ex praxi præsenti, qua hæretici non denuntiati non sunt vitandi, non sunt ergo excommunicati jure divino. Alioquin non posset Ecclesia minuere ex parte excommunicationem illam, prout de facto minuit, cum excommunicatio complete sumpta includat privationem communicationis cum fidelibus, quam privationem saltem ex parte fidelium abstulit ex parte ipsa Ecclesia. Similiter Ecclesia aliquando admittit hæreticos ad communicationem suffragiorum communium, ut in feria sexta hebdomadæ majoris, qua die publice, et solemniter orat pro hæreticis omnibus, quod non faceret, si jure divino essent communibus suffragiis privati. Denique ratio a priori est, quia licet potestas Ecclesiæ ad excommunicandos hæreticos, et alia peccatores sit de jure divino, ipsa tamen excommunicatio, et usus illius est omnino de jure ecclesiastico, quo constituta est talis excommunicationis censura, includens exclusionem a suffragiis, sacramensis, jurisdictione, communicatione sacra, et civili cum aliis fidelibus, quæ privationes sicut ab Ecclesia constitutæ sunt, ita ab eadem augeri possunt, et diminui, et mitigari, et suspendi ad tempus, vel in ordine ad aliquem effectum, prout sæpe de facto sit, quia totum hoc in fieri, et in conservari pendet ab Ecclesia, et ideo etiam summus Pontifex non ligatur legibus excommunicationis, nec ipse potest eam incurrere, nec etiam prohibetur a communicatione cum excommunicato, nisi ad summum quoad vim directivam, sicut aliis legibus ecclesiasticis. Quare potest hæretico auferre incapacitatem ad beneficia, vel ad jurisdictionem, et concedere aliquibus facultatem communicandi cum hæreticis in iis, in quibus communicatio non esset prohibita lege naturali, ut dicemus; nec circa hoc invenitur aliquod præceptum Christi; imo communiter theologi dicunt, Christum in lege gratiæ non addidisse ex se præcepta positiva, nisi circa fidem et sacramenta; non ergo imposuit in hæreticos excommunicationem propriam, quæ in sua essentia est aggregatum quoddam ex multis præceptis positivis.

Objectio I.

Objiciunt primo aliqua Scripturæ loca, in quibus videtur hæc excommunicatio in hæreticos lata *Joann.* epist. II, 10. *Nec ave illis dixeritis; ad Romanos* XVI, 17: *Declinate ab illis;* I *ad Corinth.* V: *Cum ejusmodi nec cibum sumere;* II *ad Thessal.* III, 6: *Denuntiamus vobis fratres in nomine Domini Jesu Christi, ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate, et non secundum traditionem, quam accepistis a nobis.* Quæ verba Cyprianus

epist. LV intelligit de hæreticis ; *ad Galat.* I, 9 : *Si quis vobis evangelizaverit, præter id quod evangelizatum est, anathema sit ; ad Tit.* III, 10 : *Hæreticum hominem post unam, et secundam correptionem devita.* Respondetur, hæc omnia non probare propriam excommunicationem, sed ad summum obligationem fidelium non communicandi cum hæreticis. Excommunicatio enim propria multa alia includit, nempe obligationem excommunicati non communicandi cum aliis, carentiam suffragiorum, inhabilitatem ad jurisdictionem, ad beneficia, etc. Rursus sciendum est, communicationem cum hæreticis, magna ex parte illicitam esse de jure naturæ, etiam seclusa excommunicatione, vel prohibitione Ecclesiæ. Primo communicationem in ipsa doctrina hæretica, quæ est communicatio formalis cum hæretico, quatenus hæreticus est : secundo in ritibus hæreticis : tertio familiaritatem talem, quæ communicantem reddat suspectum, prout de facto aliquando redditur, et indiget purgatione canonica, ut constat ex cap. *Inter sollicitudines, de purgatione canonica,* et ex S. Leone serm. XVIII *de Passione,* et sermone *contra Eutych.* Quarto, quando subest periculum perversionis, prout plerumque subest. Quinto, quando adest scandalum aliorum, qui facile inducuntur ad familiaritatem cum hæreticis. Sexto, quando est cum damno ipsius hæretici, qui audacior redditur, et insolens ac pertinax in suo errore. Quia ergo communicatio cum hæreticis regulariter noxia et periculosa est, ideo Apostoli eam vitandam monent, et longissime fugiendam omissa etiam salutatione communi, quando id utile est ad vitandum periculum, ut bene explicat Suarez dicta sect. I n. 4. Nec vox illa *Anathema sit* a Paulo usurpata *ad Galat.* I propriam censuram eo loco significat, cum ibidem Angelo etiam aliter prædicanti anathema dicat, cum certum sit Angelum non esse capacem ecclesiasticæ censuræ.

3 Communicatio cum hæreticis illicita de jure naturæ, etiam seclusa ex communicatione et prohibitione Ecclesiæ.

Objiciuntur secundo loca, et exempla sanctorum, Ambrosius lib. VII *In Lucam,* cap. IX, in fine, et cap. X in principio, dicens : « Hos non suscipit Dominus, sed a suo nido arcet, et prohibet : » sed hæc verba non significant propriam excommunicationem, sed exclusionem a Christi consortio. Item exempla Joannis Apostoli, qui noluit ingredi balneum in quo erat Cerinthus hæreticus, et S. Antonii abbatis, qui nunquam cum hæreticis pacificum sermonem miscuit, et S. Hermenegildi regis, qui mori maluit, quam eucharistiam de manu hæretici Ariani suscipere, et alia, quæ congerit Suarez n. 2 et 3 qui tamen n. 8 bene notat, non omnia, quæ sancti dixerunt, vel fecerunt in hac parte esse sub præcepto, sed aliqua esse sub consilio ad exemplum aliorum, vel ut diligentius caveant, et ad ostendendam abominationem erga hæreticos. Illud tamen Hermenegildi factum credo fuisse sub præcepto, quia in illis circumstantiis susceptio communionis de manu hæretici erat signum communicandi cum illo in religione, et ad hoc ipsum missus erat a patre Ariano episcopus hæreticus ad filium, ut hoc signo arianismi dato reconciliari posset cum filio. 4 Objectib II.

Secundo quæritur, an hæretici non solum sint excommunicati, sed excommunicati vitandi, quales sunt notorii percussores clerici. De hoc tamen dixi disp. XXII sect. I ubi etiam vidimus, qualis denuntiatio exigatur, et an sufficiat sententia declaratoria criminis, et alia dubia circa hanc quæstionem. 5 An hæretici non soluni sint excommunicati, sed excommunicati vitandi.

Tertio quæritur, an ob hæresim mere mentalem incurratur hæc excommunicatio. Affirmarunt non pauci ex canonistis quos late congerit Sanchez, dicto lib. II, cap. VIII, n. 7 quibus consentit ex theologis Adrianus, et aliqui summistæ ab eodem relati : quia peccatum hæresis consummatur interius, ergo nomine hæreticorum comprehenditur hæreticus etiam mentalis, qui simpliciter, et absolute est hæreticus. An ob hæresim mere mentalem incurratur hæc excommunicatio.

6 Contraria sententia verissima est, quam docent omnes theologi, et amplectuntur jam communiter juris doctores, quos late refert, et sequitur idem Sanchez ibid. n. 2, Suarez in præsenti disp. XXI, sect. II, nu. 4, et disp. IV *de Censuris*, sect. II, et lib. IV *de Legibus*, cap. XII, Hurtado disp. LXXXIII, sect. II, et allii omnes. Fundamentum præcipuum est, quia Ecclesia non judicat de occultis, seu internis, nec potest directe et per se actus internos præcipere aut prohibere, licet possit per accidens, quatenus deserviunt ad integrandos actus externos humanos et visibiles, ut clare fatentur Pontifices in cap. *Tua nos*, et cap. *Sicut tuis*, *de Simonia*, et in cap. *Erubescant* XXXII, distinct. Potestates enim Ecclesiæ, et ad gubernationem visibilem fidelium, qui Ecclesiam visibilem componunt : quare jurisdictionem involuntariam et coactivam non exercet circa mere interna, licet exerceat aliquando jurisdictionem voluntariam, ut in concessione indulgentiæ, et dispensatione voti interni. Cur autem indirecte et per accidens possit Ecclesia præcipere actus internos, vide quæ dixi disp. XV *de pœnit.* sect. VI, n. 139, et seqq. Nec obstat, quod peccata mere interna sint materia necessaria confessionis sacramentalis, et debeant ad Ecclesiæ tribunal deferri. Nam jurisdictio illa sacramentalis est alterius generis, nec est intra terminos potestatis et gubernationis visibilis, sed pertinet ad forum Dei, qui judicat etiam de internis, et voluit constituere vicarios sui Prælatos Ecclesiæ, ut exerceant in eo tribunali potestatem ipsius Dei quoad solvenda, et retinenda peccata : sistendo tamen, intra terminos potestatis visibilis, non potest Ecclesia de internis meris judicare. Posset quidem prælatus reservare valide peccatum hæresis internum, quia illa non esset jurisdictio coactiva, sed solum negare inferioribus sacerdotibus jurisdictionem ad absolvendum a tali peccato, quam ipsi de se non habent, nisi dependenter a superiore. Punire vero pœna excommunicationis hæreticum mere mentalem non potest, quia hoc esset obligare directe ad actus mere internos, eosve prohibere adhibita pœna, quod excedit potestatem visibilem superioris. De hoc tamen agitur ex professo in tract. *de legibus ;* sufficiat hic tetigisse fundamentum hujus communis et receptissimæ doctrinæ.

7 An ob hæresim mere externam.

Quarto quæritur e contra, an incurratur hæc excommunicatio ob hæresim mere externam, qua quis exterius, v. g. negat Trinitatem ob metum, vel aliam causam, cum tamen toto cordo eam interius credat. Affirmavit Cajetanus cum aliis, qui ei adhæserunt, quos refert Sanchez d. lib. II, cap. VII, n. 8, quia Ecclesia non judicat de occultis, sed de actu externo. Contraria tamen sententia verissima est, quam docent omnes theologi, quos affert, et sequitur Sanchez ibidem, Suarez disp. XIX, sect. IV, n. 9, et alii quos affert, et sequitur Hurtado d. disp. LXXXIII sect. VI. Ratio autem est clara ex dictis in superioribus, quia non est hæreticus, qui non est infidelis, cum hæresis sit infidelitatis species : non est autem infidelis, cujus peccato non amittitur fides, quæ certe non perditur ab eo qui credit firmissime totam nostram fidem, et quidquid Deus revelavit. Cum ergo excommunicatio hæc lata sit in hæreticos, non ligat eum qui adhuc catholicus perseverat. Fatemur, potuisse Ecclesiam excommunicare etiam propter hanc externam negationem fidei : id tamen de facto non fecit, sed propter hæresim. Fatemur etiam incurri posse eo casu excommunicationem latam in fautores hæreticorum ; si hæresis assertio externa redundet in eorum favorem : non tamen incurretur excommunicatio præcise lata in hæreticos. Denique Hurtado ubi supra advertit eum, qui sine infidelitate interna colit exterius idolat, incurrere excommunicationem latam in *extravaganti* quadam Joann. XXII, relata *in directo-*

rio inquisitorum II parte, quæst. XLIII, numerum 9, ubi huic crimini imponuntur omnes hæreticorum pœnæ propter bonorum publicationem. Cæterum Sanchez dicto cap. VII, n. 10, cum aliis notat in primis id non procedere, quando ex metu id facit, sed quando sponte, et ex affectu ad idola operatur. Deinde dubium esse, an lex illa usu recepta sit, quia aliqui id negant.

8 An ignorans excommunicationem contra hæreticos latam, eam incurrat lapsus in hæresim culpabilem.

Quinto quæritur, an ignorans excommunicationem contra hæreticos latam, eam incurrat lapsus in hæresim culpabilem. Hæc tamen quæstio communis est ad omnes excommunicationes, et de ea videri possunt occurente casu Sanchez dicto lib. II *in Decal.* cap. VIII, n. 5, et latius. lib. IX *de Matrim.* disp. XXXII, n. 13, Suarez *de Censuris* disp. IV, sect. IX, n. 19, Hurtado in præsenti dicta disp. LXXXIII, sect. V, et alii, quos congerit Diana IV part., tract. II, *de Irregularitate*, resol. 85, qui tamen postea V part. tract. XIII, *Micellan.* resolut. 18, cum Hurtado in præsenti disp. LXXXIV, § 9 limitant sententiam negantem, quam tenuerat de habente ignorantiam etiam culpabilem, non tamen crassam, nec supinam, ut applicari non debeat ad hæreticos nostrarum provinciarum, quia impossibilis videtur in illis talis ignorantia. Quomodo autem juxta illam doctrinam excusari possint plurimi ex hæreticis Græcis, Anglis, Scotis, et Germanis ab incurrenda hac excommunicatione, indicat satis idem Hurtado dicta disp. LXXXIII, § 43.

9 An hæreticus externus sed occultus qui sine teste hæresim suam exterius protulit, incurrat hanc excommunicationem

Major difficultas, et propria hujus loci est an hæreticus externus, sed occultus, qui sine ullo teste hæresim suam exterius verbo, vel scripto protulit, incurrat hanc excommunicationem. Nemo id negat in particulari, et ideo fortasse Hurtado d. disp. LXXXIII, sect. IV, § 36, dixit, a nullo theologo, aut canonista hoc negari. Sed tamen Suarez in præsenti d. disp. XXI, sect. II, n. 3, refert tacito nomine aliquos, qui de censuris in genere dixerunt non incurri ob delicta omnino occulta, et idem de hæresi omnino occulta docet novissime Crousers in regulam S. Francisci cap. VII, lect. IV, fol. 518, apud Dianam VI part., tract. VI, *Miscellan.* resol. 51. Ipse tamen Sanchez, et alli omnes, quos refert n. 6, concedunt sufficere hæresim externam quantumcumque occultam ad hanc excommunicationem contrahendam. Plures autem congerit, et sequitur Diana ubi supra, et Sanchez d. lib. II *in Decal.* cap. VIII, n. 6. Ratio autem est, quia licet id delictum probari non possit in judicio, ut judex particularem sententiam ferat, id tamen est per accidens ob defectum testium : lex autem potest prohibere antecedenter delictum illud, cum sit vere externum et sensibile, et pœnas transgressoribus statuere, quæ in conscientia obligent : nec potest potestas hæc in Ecclesia negari, quæ ex praxi in aliis materiis apertissime constat. Nam qui occultissime homicidium committit, irregularitatem incurrit, licet id nemini prorsus, præter delinquentem, innotuerit : quando v. g. venenum in cibo, aut potu miscuit, virtutis adeo occultæ ut a nemine deprehendi potuerit. Sic etiam incurrit fructuum privationem, qui officium non recitat, licet hæc omissio occultissima sit, et ipsi soli manifestas esse potuerit, et sic de aliis passim : de quo videri potest Suarez disp. XXXI, *de Censuris*, sect. I, n. 67. Cum ergo potestas non desit ad prohibenda et punienda delicta externa occulta, et aliunde verba legis excommunicantis omnes hæreticos generalia sint, non est fundamentum ad excipiendos hæreticos occultos : quod idem de aliis omnibus pœnis hæreticum dicendum est ob eamdem rationem, quæ scilicet non indigeant judicis sententia ut imponantur.

Illud ergo communé axioma, quod de occultis non judicat Ecclesia, intelligendum est cum distinctione, et proportione accommoda ad duplex genus occulti. Aliud enim est occultum per se, quod 10

scilicet de se est objectum insensibile, et ejus incognoscibilitas, seu insensibilitas tenet se ex parte objecti, quod tale est, ut non possit in seipso cognosci per sensus, quales sunt actus interni, qui in seipsis non possunt ab aliis cognoci, sed solum quatenus per voces, vel alia signa exprimuntur. Atque de his occultis non potest Ecclesia judicare, quia non sunt objectum suæ potestatis et jurisdictionis, quæ tota est ad visibilem et sensibilem gubernationem hujus corporis, et reipublicæ visibilis, quare non potest actus mere internos præcipere, aut prohibere, nisi quatenus necessarii sunt ad actus humanos sensibiles, quos potest prohibere, aut præcipere. Unde de actibus mere internis non potest ferre leges, aut pœnas pro iis faciendis, vel omittendis imponere. Aliud vero est occultum per accidens, cujus incognoscibilitas non provenit ex objecto, cum hoc de se sensibile sit, sed ex absentia potentiæ cognoscitivæ et testium : et de his quidem actibus Ecclesia non judicat per sententiam particularem, ut eos puniat, quamdiu occulti remanent, et nisi sufficienter probentur argumentis externis ; non quidem ex defectu delicti, sed ex defectu probationis. Hos autem actus potest Ecclesia antecedenter per legem, vel sententiam præcipere, aut prohibere, cum sint actus externi et sensibiles, pertinentes ad sensibilem ac externam gubernationem, et honestatem subditorum, ad quam Ecclesiæ potestas ordinatur. Unde potest simul pœnas statuere, quæ quando indigent judicis ministerio, ut mandentur executioni, necessaria etiam erit notitia delicti ad sententiam particularem ferendam : quando vero ad sui executionem non requiritur ministerium judicis, sed ipso facto incurruntur, et ab ipso delinquente mandari debent executioni non est necessaria alia notitia, nisi delinquentis conscientia. Quæ autem sint pœnæ illæ, quas lex potest imponere ipso facto incurrendas ante ullam prorsus judicis sententiam pertinet ad tractatum *de legibus*, et non est dubium quod excommunicatio, et aliæ censuræ, atque etiam irregularitas in hoc pœnarum genere computentur.

Restat nunc præcipua difficultas de signo, vel actu externo sufficienti, ut aliquis dicatur hæreticus externus, atque adeo ad incurrendam excommunicationem, et alias pœnas spirituales hæreticorum : de quo dicendum est sectione sequenti.

SECTIO II.

De actione externa requisita ad constituendum hæreticum externum, et incurrendam excommunicationem.

Sufficit ad hæresim externam constituendam et incurrendam censuram quod hæresis interna signo aliquo externo manifestetur.

Regula generalis est, requiri, et sufficere ad hæresim externam constituendam, et incurrendam censuram, quod hæresis interna signo aliquo externo manifestetur. Hæc autem signa ad duo genera reduci solent, nempe ad verba et ad facta : sub verbis includuntur nutus, sive capite, sive manibus, sive aliter fiant, quare sufficit modus ille loquendi, quo aliqui sese invicem intelligunt, signa aliqua digitorum motibus formantes : sub factis vero intelligi debent omissiones etiam alicujus facti externi, cum non minus aliquando manifestent hæresim internam omissio facti quam actus positivus, unde deprehendi solent sæpe hæretici ex omissione ipsa operum Catholicorum.

12

Non fit hæreticus qui manifestat Confessario suam hæresim internam.

Ex hac regula generali plura inferuntur ad casus particulares practicos, quibus ea regula magis declaratur. Primo itaque infertur, non fieri hæreticum externum, nec incurrere excommunicationem eum, qui confessario manifestat suam hæresim præteritam internam, ut confiteatur suum peccatum, imo neque eum, qui consilii et remedii petendi gratia manifestat suam hæresim internam

præsentem. Cujus rationem reddidimus supra disp. XIV, sect. I, ubi late de hoc dictum est, et ideo non oportet nunc iterum hoc repetere, et videri etiam possunt de hoc casu Suarez in præsenti disp. XXI, sect. I, n. 12, et Granado in præsenti controvers. I, tract. XV, disp. XIII, n. 4.

13 Secundo infertur, quid dicendum sit de eo, qui characteribus vel notis, sibi tantum notis, hæresim externam scribit, quæ vulgo *cifra* vocantur, de quibus Sanchez lib. II *in Decal.* cap. VIII n. 10 dicit, non sufficere ad censuram incurrendam: videtur autem supponere signa talia esse, ut a nullo alio intelligi valeant. Melius tamen Hurtado disp. LXXXIII, sect. III, § 15 notat, eos characteres aliquando non posse ab ullo alio intelligi præsertim quando pauci sunt, vel inconcinne, et contra regulas scribendi characteribus ignotis scribuntur: aliquando tamen, et frequenter posse ab aliis peritis in ea arte explicandi ejusmodi scripturas intelligi, et de facto sæpe eorum sensum deprehendi. Quare tunc solum a censura, et hæresi externa excusabunt, quando a nemine prorsus potuissent explicari, et intelligi. Addo ego, in primis si jam antea dedisses alteri regulam legendi illas tuas notas occultas, prout fieri solet ad litteras arcanas invicem transmittendas, habent enim singuli regulam interpretandi, vulgo *la contracifra*: tunc licet illis notis abstrusis tibimet hæresim scribas, incurris hæresim externam, quia signa illa non sunt ab omnibus inintelligibilia, cum sit alius præter te, qui ea si videret intelligere posset. Deinde etiamsi nulli artem interpretandi commiseris, si tamen memoriæ causa eam interpretandi regulam apud te scriptam conserves, incidis in censuram, quando postea illis notis hæresim scribis: quia jam non est per se occulta, sed per accidens ex eo, quod alii formam illam interpretandi, quam apud te habes, non viderint. Non tamen repugnat ex natura rei, quod moriente, vel abeunt auctore vel alio casu fortuito reperiatur utraque illa scriptura, qua simul reperta manifestatur aliis illa hæresis interna.

Hinc tamen videtur oriri posse nova 14
difficultas. Si enim hæreticus mentalishæresim suam scriberet notis illis abstrusis, quas nemo tunc præter ipsum legere possit: postea vero elapso tempore ipse memor, vel immemor fortasse illius scripturæ, amico suo communicasset modum intelligendi suas notas et characteres, vel certe ad suam memoriam sibimet id in scripto notasset: jam tunc inciperet prior illa scriptura esse intelligibilis, quæ tamen antea intelligi a nemine alio poterat. Quæri ergo potest, an tunc incipere esse hæreticus externus, et contrahere censuram quam antea nondum contraxisset: id enim difficile credi potest: nam tunc non peccat peccato hæresis, præsertim si non recordatur prioris scripturæ, et multo magis si jam hæresim internam revocavit, imo et si recordetur, non videtur opponi graviter præcepto fidei, quod ipse scribat sibi modum interpretandi suas notas particulares, per quod nec aliis intendit aliquid contra fidem asserere, imo priorem scripturam, vult omnibus occultare; ac si necesse sit quam primum lacerare, ne ab ullo inveniatur. Difficile ergo est, quod peccet tunc graviter contra fidem, et incurrat censuram, propter periculum metaphysicum ne brevi illo tempore utraque illa scriptura ab aliquo inveniatur, et legatur.

In hoc casu, qui vix unquam in praxi 15
contingere potest, distinguendum puto. Potest enim fieri, ut scriptura prior hæresim continens hodie reperta et intellecta manifestet legenti, auctorem, non solum quando in scripsit, habuisse illam hæresim in mente, sed hodie etiam in eadem hæresi perseverare, sicut diximus dicta disp. XIV loco supra citato, aliquando qui dixit se fuisse in tali opinione, quæ revera sit hæretica, significare se nunc etiam in eodem errore ver-

sari. Potest vero contingere etiam, ut illa prior scriptura hodie lecta, nihil aliud lectoribus possit significare, nisi hæresim præteritam, nec ullo modo significet, aut manifestet etiam probabiliter ejus perseverantiam. Et in hoc secundo casu res videtur facilior: nec videtur tunc peccari graviter in secundo scripto, vel ejus communicatione, atque adeo nec incurri censura, quia per illud non profitetur, se esse hæreticum, sed fuisse, quod sine peccato gravi contra fidem dici potest, nisi ex hoc ipso gravis injuria fidei irrogetur, juxta dicta in illa disp. XIV non est autem hæreticus externus, nisi qui exprimit se actu contra fidem sentire, quod a fortiori constabit ex doctrina Suarii infra adducenda, quod non est hæreticus externus, qui dicit se habere propositum amplectendi tempore futuro aliquam hæresim: multo ergo minus, qui solum dicit, se eam olim amplexum fuisse, et nullo modo significat voluntatem, vel affectum præsentem erga hæresim.

16 In primo autem casu, quando prior scriptura hodie lecta manifestare potest hæresim non solum præteritam, sed adhuc perseverantem auctoris, in primis certum videtur, quod si jam hodie non perseverat auctor in hæresi illa mentali, non constituitur hæreticus externus, nec incurrit censuram, quia non potest hodie esse hæreticus externus, qui non est jam hæreticus internus, ut constat ex supradictis: si autem perseverat adhuc hæresis interna, non videtur facile excusandus auctor ab incurrenda censura. Quod potest a posteriori probari; quia si eodem tempore utrumque scriptum exarasset, nemo dicet, tunc non incurrisse censurarum, cum tunc vere exprimeret exterius hæresim internam signis sufficienter intelligibilibus. Nihil autem referre videtur quod simul, vel diversis temporibus utrumque scriptum exaret, si ex utroque exarato sufficienter expressa maneat hæresis interna. Imo etiamsi eodem tempore utrumque scripsisset; non tamen scripsisset in eodem instanti, sed successive, et prius fortasse hæsesim, et immediate postea explicationem notarum; tamen per hanc secundam scriptionem compleretur prior in ratione exprimentis exterius hæresim internam. Quod autem plus, vel minus temporis intercedat inter unam et aliam scripturam, parum videtur referre; et semper secunda complet primam in ratione signi externi manifestantis hæresim internam: quod complementum deerat ad incurrendam censuram: sicut ergo utraque scriptura simul exarata, incurreretur censura, ita dicendum videtur, quando diversis temporibus scriberetur.

Ad rationem itaque dubitandi propositam, admittimus, si immemor prioris scripturæ auctor illius postea scribat secundam, non peccare tunc mortaliter, nec incurrere censuram, quia licet jam manifestata maneat hæresis interna, id tamen sit inculpabiliter et sine memoria prohibitionis, et cum ignorantia manifestationis resultantis ex utraque scriptura: debet tamen postea, quando advertit, comburere statim, vel destruere alteram ex illis scripturis, ne videatur moraliter conservare manifestationem hæresis internæ. Si autem memor prioris scripturæ faciat secundam, non est excusandus a culpa gravi, quia perinde est ac si simul utramque scriberet, quo casu nemo eum excusabit a censura, et culpa gravi, cum ponat manifestationem externam hæresis internæ, quæ manifestatio est graviter prohibita, et sub gravissimis pœnis. Nec excusat animus comburendi quamprimum priorem scripturam: idem enim dici posse, si simul utramque scriberet, cum animo comburendi quam primum unam earum, qui tamen animus non excusaret a culpa gravi, et ab incurrenda censura. Sicut non excusatur ab eadem culpa et censura, qui manens solus in cubiculo clauso scribit sibi soli suam hæresim internam, cum animo scriptum comburendi antequam ostium 17

cubili aperiat, nam in iis omnibus casibus manifestat vere exterius suam hæresim internam, cui actioni impositæ sunt ab Ecclesia gravissimæ hæreticorum pœnæ.

18 Tertio infertur, non incurri excommunicationem ab eo, qui ex hæresi interna prodit in aliquem actum externum, vel aliquod signum quod tamen de se non significat complete hæresim internam, ut si cogitans hæresim internam, eique assentiens percutiat mensam dicendo, *ita est*, vel cogitans de Deipara, dicat *non est virgo*, quia hæ voces externæ non significant secundum se, nec significare possunt sufficienter audientibus hæresim internam, cum non ostendant subjectum, de quo loquitur eas proferens. Ita contra nonnullos docent Azor, Sairus, Bannes, Petrus Ledesma, Vasquez, et alii, quos affert, et sequitur Sanchez ubi supra n. 8, Suarez dicta sect. II, nu. 10, Luisius Turrianus, et Lorca quos affert et sequitur Hurtado dicta disp. LXXXII § 20, qui bene advertit ad censuram incurrendam sufficere ea concisa verba, *non est ita*, vel *falsum est*, quando proferuntur ab hæretico, dum alius concionando, vel docendo proponit doctrinam catholicam, quia tunc verba illa conjunguntur cum verbis alterius, et faciunt sensum perfectum, nisi forte hæreticus fingeret se loqui cum alio, aut agere de re alia : tunc enim licet animo hæretico ea verba proferret, non incurreret censuram, quia non possent audientes sensum hæreticum in illis verbis deprehendere, nisi aliæ circumstantiæ, personæ et loci concurrerent, quæ darent fundamentum ad malitiam hæretici prudenter in illis verbis deprehendendam. Idem est si hæreticus, utamicum paulatim ad suam hæresim trahat, muneribus, blanditiis, obsequiis conatur eum sibi conciliare : hæc enim omnia quamdiu de hæresi ipsa nihil dicit, sunt adhuc signa indifferentia, quæ sola non possunt prudenter manifestare hæresim internam, ut notavit cum aliis Sanchez ubi supra num. 9.

Quarto infertur, quid dicendum sit de verbis æquivocis, de quibus non idem omnes sentiunt in hoc puncto : Nam Suarez disput. IV *de Censuris*, sect. III, n. 17, et in præsenti dicta disp. XXI, sect. II, n. 10, dicit, si verba illa in aliqua propria significatione sensum hæreticum prodant, licet in alia significatione possint habere sensum catholicum, nihilominus si proferantur ad significandam hæresim internam, sufficere adhæresim externam, et ad censuram incurrendam : quia verborum ambiguitas solum potest deservire ad hæresim per accidens occultandam. Idem docet Sanchez ubi supra n. 26, dicens, si quis animo hæretico ita verba componat, vel amphibologice eis utatur, ut possit subterfugere, est verus hæreticus exterior, quia illa fictio non minuit culpam, sed per accidens occultat. Idem docet Bonacina disp. II *de Censuris* quæst. V, punct 2, n. 6. 19 Quid dicendum de verbis æquivocis.

Alii tamen aliter loquuntur in hoc casu 20 Hurtado dicta disp. LXXXIII § 13 et 14, dicit in primis, si verba in sensu litterali sint catholica, et in allegorico hæretica, non dari hæresim externam : secus si sensus litteralis sit hæreticus, et allegoricus catholicus : si vero uterque sensus sit litteralis, dari hæresim externam, et incurri censuram, quando loquens erat aliunde suspectus, vel quando erat homo doctus, et debebat prævidere necessariam esse apud auditores explicationem propositionis ambiguæ in sensu catholico : alias non incurri censuram, quia verba ambigua debemus interpretari in bono sensu, et in universum ad censuram necesse est, quod signum externum tale sit, ut prudenter et absque temeritate possint videntes vel audientes, colligere animum hæreticum internum. Huic doctrine adhæret Castro Palao d. tract. IV, disp. IV, punct. 3, n. 3, ubi relata sententia Suarii, et Sancii, addit : « At hoc crederem intelligendum esse, cum verba non sint perfecte ambigua, sed in malam partem communiter accipiantur, aut ita accipienda esse, obligant aliquæ circumstantiæ. Nam si verba bonum, ac malum

sensum habent ; et ex qualitate proferentis, aut aliis circumstantiis ad malum sensum determinari non possunt ; non video, qua ratione eorum prolatio hæresim externam et cognoscibilem constituat, præsertim cum recepta sit doctorum sententia, verba, vel facta, quæ duplicem sensum habere possunt, catholicum, et hæreticum interpretanda esse in catholico sensu. » Favere etiam videtur Granado loco supra citato, dicens, esse valde probabile non incurri pœnas ab hæretico mentali, qui efficeret aliquod signum exterius, ex quo nullus alius, si esset præsens, posset probabiliter colligere illum esse hæreticum, quamvis, qui illud profert, haberet animum exterius hæresim profitendi. Quam etiam doctrinam approbare videtur Diana IV parte, tract. IV, *Miscellan.* resolut. 240 et negari non potest quod saltem ob auctoritatem horum doctorum probabilis et tuta sit in praxi ea sententia.

21 Contrariam tamen cum Suario, et Sancio ego amplexus sum disp. XI *de Eucharist.* sect. VI, n. 140. et seqq. et postea disp. XIII, *de Sacram. Pœnit.* sect. I, n. 22 et seqq. ubi dixi aliud esse, quod in foro externo non possit probari hæresis illius, aliud vero quod non sit hæreticus externus, et hæresim internam exterius protulerit. Utrumque enim verum est, et quod hæresim suam evomuit et quod verba eo artificio composuit, ut occultari et subterfugere possit. Sic concionator doctus et hæreticus olim in concione dicebat, indignum esse homine Christiano, quod opera manuum suarum colat, quod ipse de sacrarum imaginum cultu intelligebat, postea vero, ut subterfugeret addebat : pecunias, domos magnificas, et alia ejusmodi, quæ sunt opera manuum nostrarum, non esse digna humano affectu, aut veneratione. Dixi itaque in prædictis locis, verba æquivoca habere vere significationem externam, et sufficere ad producendos effectus, et dandum jus, licet aliquando propter ambiguitatem ille, qui jus habet, non possit illud obtinere ex defectu probationis. Unde si duo sunt Titii, et testator designet Titium tutorem suo filio, nec constare possit de quo intellexerit, neuter erit tutor ob defectum probationis : et idem est si Sticho servo relinquatur libertas et duo sint Stichi. Ubi tamen res dividi potest, dixi eam esse dividendam, et cum aliis id late probavi II tom. *de Justit.* disp. XXIV *de Testament*, sect. IX, nu. 250 et seqq. quia legatum relictum Titio, licet duo sint Titii, et non constet de quo locutus sit testator, dedit verum jus uni Titio, non obstante æquivocatione, quæ solum impedit probationem, non vero jus unius Titii : ex quibus, et aliis quæ in prædictis locis videri possunt, constat verba æquivoca esse verba externa, et parere omnes effectus locutionis humanæ, licet aliquando ii probari non possint.

Ex iis ergo, quæ ibi latius adduxi pro- 22
bari potest conclusio nostra ; quia nimirum non plus requiritur ad incurrendam hanc censuram, quam ad contrahendum matrimonium, ad hæredem instituendum, ad legata et alia similia, ad quæ omnia requiritur vocibus, vel signis exprimere consensum internum : sine hac enim consensus interni expressione, non stat matrimonium, nec alii actus humani, ut constat : in illis autem non tollitur valor ex eo, quod verba æquivoca fuerint, et talia, ut audientes non possint scire, quem sensum loquens significare intenderit. Unde si testator Titium hæredem instituit, licet constare non possit de quo ex duobus Titiis intellexerit, institutio tamen valida fuit, nec succedere debent hæredes ab intestato, sed hæreditas dividenda erit, vel aliter uni eorum adjudicanda, ut cum aliis probavi dicta disp. XXIV *de Justit.* Idemque dicendum esset, si verbis æquivocis matrimonium contractum fuisset : nam si revera intentionem habuit contrahendi qui ea verba protulit, etiamsi ea intentio probari non possit propter ambiguitatem verborum, ipse tamen qui sibi conscius est de vera intentione, et quid voluerit iis verbis signifi-

care, non poterit vivente illa uxore aliam ducere eo prætextu, quod ob æquivocationem verborum non fuerit consensus sufficienter expressus : imo si ipse intentionem suam fateatur, cogetur a judice permanere in eo conjugio tanquam rite et legitime facto, ut pro comperto supponit Sanchez tanquam primam regulam lib. I *de Matrimonio* disp. XVIII, num. 1, et Basilus Pontius lib. II *de Matrim.* cap. VIII, num. 12 et 16, et ideo ut notav[1] in loco citato de *Pœnitentia*, jureconsulti fatentur eo casu non deficere jus, sed probationem juris : unde sæpe sustinetur valor : ut in l. *Si quis a filio* XXXII, § 1, ff. *de legatis* 1, ubi legato alicui servo Sticho, si non constat de quo ex duobus Stichis locutus fuerit, debetur legatario alter illorum, quem hæres elegerit : et in l. *Idem Julianus* XLI, § *scio ex facto*, eodem titulo, ubi nominato certo fundo in legato, cum duo fundi idem nomen haberent, cogitur hæres ad dandum unum ex illis minoris pretii : ex quibus, et aliis similibus constat, æquivoca verba non tollere valorem actus. Habent ergo propositiones illæ significationem externam ex intentione proferentis, quamvis nobis constare non possit qualis fuerit illa intentio. Ad quod applicari possunt exempla etiam ex aliis sacramentis : nam si sacerdos ex malitia vellet consecrare vinum commune, quod est in prandio, et hac intentione proferre illa verba : *Hic est sanguis meus*, quæ quidem ab auditoribus acciperentur dicta de sanguine ipsius sacerdotis volentis significare, se habere vinum carum, ac si esset suus sanguis, nec ulla alia intentio consecrandi potuisset prudenter ab auditoribus deprehendi, adhuc vinum esset vere consecratum : quia revera verba prolata fuerunt ex mente sacerdotis ad significandum sanguinem Christi. Similiter ergo erit hæreticus externus, si intendens loqui de Deipara dicat : *Maria non fuit virgo*, licet ille sensus non possit prudenter ab audientibus judicari ; tam enim requiruntur verba externa expressiva intentionis ad consecrandum, quam verba expressiva hæresis internæ ad incurrendam censuram.

Dices, qui cogitans de præsentia Christi in eucharistia profert has voces : *non est ita* : vel, *non est ibi*, non incurrit censuram, ut supra diximus, quia audientes illa verba non possunt judicare quod loquatur de Christo in eucharistia ; ergo idem dicendum est in casu nostro, cum neque in eo audientes possint judicare de quo subjecto loquatur. Respondeo esse magnam differentiam, nam in primo casu deest significatio completa, eo quod desint verba significantia, sed ponitur exterius media propositio, quæ integrat unam cum conceptu interno. At in casu nostro ponitur exterius tota propositio, cujus significatio determinatur ex intentione proferentis : impeditur tamen notitia apud audientes, propter fœcunditatem verborum, quæ possunt habere plures significationes. Quare si audientes non scirent alias significationes illarum vocum, nisi illam, in qua possunt significare hæresim, venirent determinate in notitiam hæresis : unde a posteriori constat, non ideo nunc non venire in notitiam hæresis, quia ignorat vim et significationem verborum, sed quia sciunt alias eorum significationes : non ergo id provenit ex defectu significationis in verbis, sed ex abundantia, ut ita dicam, quia de se possunt proferri ex intentione hujus, vel alterius significationis. Nec enim verba, quæ prius poterant unam solam rem significare, amittunt illam significationem ex eo quod usurpari incipiant ad aliam rem novam significandam. In primo autem casu verba illa dimidiata non pariunt notitiam hæresis ex defectu solo significationis, quia numquam fuerunt instituta ad rem illam integram significandam, sed solum ad consignificandum cum aliis vocibus, cum quibus complere possint integram propositionem vocalem. Vide quæ in simili dixi dicta disput. XLI. *de Pœnitentia* nu. 19, usque ad 26.

Hinc autem constat, non esse solidum,

sed falsum fundamentum illud, quod supponebat P. Hurtado, illa solum verba, aut signa externa sufficere ad hanc censuram, quæ si alii audirent, aut viderent, possent prudenter et sine temeritate judicare, quod procedunt ab hæresi interna. Hoc, inquam, fundamentum, quamvis locum habeat in ordine ad pœnam judicialem, et in foro contentioso imponendam, non tamen est verum in ordine ad pœnam incurrendam ipso facto in foro conscientiæ, in quo foro non interrogantur alii testes, nisi sola conscientia delinquentis. Requiritur quidem actus externus, non tamen talis, qui in foro externo probari possit malus. Ratio enim, ob quam requiritur actus externas, est, quia Ecclesia visibilis non potest præcipere, aut prohibere nisi honestatem et inhonestatem visibilem, quam ponere, et vitare intendit. Ad hoc autem non requiritur quod bonitas, vel malitia actus externi probari possit per testes, ut constat in aliis materiis legum ecclesiasticarum. Nam præceptum jejunii v. g. prohibet comedere bis sine causa : comestio autem sola externa non probat violationem legis, quia potest comedens dicere, se habere defectum virium talem, ut jejunare non debeat, quæ causa vel ejus falsitas non potest exterius probari : et tamen si causa sit ficta, ille incurreret procul dubio censuram, si imposita esset violentibus jejunium, quamvis malitia violationis eo casu probari, vel judicari absque temeritate non possit. Item si esset imposita excommunicatio procuranti pollutionem, pollutio externa non posset absque temeritate judicari procurata, maxime si in somno contingeret, et tamen si vere procurata fuit cogitationibus turpibus præcedentibus, vel cibo ad eum finem sumpto, nemo dicet excusari a censura, eo quod procuratio ipsa exterius probari non possit. Idemque invenitur in omnibus actibus externis, quorum malitia pendet ab aliquo actu interno, cujus existentia per actum externum probari non possit. Potest tamen exemplum magis simile adhiberi in peccato perjurii, cui si esset excommunicatio imposita, non excusaretur ab ea incurrenda, quia falsum juraret verbis æquivocis, intendens tamen significare sensum falsum. Certe tunc verba externa non probant malitiam perjurii, cum potuissent proferri in sensu vero : et tamen si homo non cogitavit de sensu vero, sed solum de falso, est vere perjurus externus, nec excusaretur a censura perjurii imposita. Idem ergo dicendum erit de hæresi, cum eadem sit ratio de illa, ac de aliis peccatis externis, quorum malitia pendet ab actu interno, qui per ipsum opus externum secundum se probari non possit. Non est ergo verum principium illud, quod non incurritur censura, quando videntes non possunt sine temeritate ex illo signo judicare mentem hæreticam. Quod autem magis miror, ipsemet Hurtado paulo post, nempe §. 29, in fine, ab ea regula in praxi recessit ut postea videbimus.

25 Quid dicendum sit de hæresi interna ostensa non per verba, sed per facta quæ ex ipsa procedant. Regula generalis.

Quinto infertur, quid dicendum sit de hæresi interna ostensa non per verba, sed per facta quæ ex ipsa procedant. Regula generalis est, quando facta talia sunt, ut in iis circumstantiis hæresim significent, constituere hæreticum externum, et inferre censuram, si vere ex hæresi interna procedant. Ejusmodi sunt rebaptizare, vesci carnibus sine causa excusante, quando iis actus procedunt ex hæresi circa baptismum, vel circa jejunia. Non esset tamen talis fornicatio externa, etiamsi procederet ex errore quo putatur licita : quia fornicatio communiter, et frequentius ex aliis causis procedit, nec significat communiter talem errorem. Ita Suarez ubi supra, dicta sect. II, nu. 11, et alii communiter, quos affert et sequitur Sanchez dicto lib. II *in Decalogum,* cap. VIII, num. 15. Nomine autem *factorum* intelliguntur etiam cum proportione omissiones actionum, quas alii catholici faciunt ; ut si quis eucharistiæ transeunti, aliis genuflectentibus, non genuflectat, si numquam Ecclesiam intret, vel mis-

sam audiat, et similia ; Ita iidem auctores.

26 Esus arnium diebus Ecclesia ohibitis gis suffi- ad osten- dam hæ- i u inter m quam iolatio ejunii.

Adverte primo cum Hurtado d. disp. LXXXIII § 19, non esse eamdem rationem quoad hoc de violatione jejunii, ac de esu carnium ; nam jejunium multi etiam catholici ex fragilitate, vel gula violant : non tamen nisi raro carnibus sine causa vescuntur diebus prohibitis ; quare hæc actio magis, quam illa sufficit ad ostendendam hæresim internam, etiamsi utraque ab hæresi procedere possit. Adverte secundo cum eodem § 17 et 18, non esse hæreticum externum, qui de lege jejunii recte sentit, et habens alias hæreses, carnes comedit diebus prohibitis, quia tunc illa actio non oritur ex hæresi interna, sed per accidens cum ea conjungitur. Item nec est hæreticus externus, qui fatigatus ex venatione, carnes ex ipsa famelicus in monte comedit, etiamsi illicite id faciat, et ex hæresi interna : quia in ea occasione catholici etiam laxioris conscientiæ fortasse idem facerent, atque ideo non ostenditur hæresis. Item si quando elevatur sacra hostia hæreticus distractionem ad alia, vel ægritudinem fingens non genuflectat. Quorum omnium eam solam rationem reddit Hurtado, quia in iis circumstantiis non potest homo ob eas actiones prudenter, et sine temeritate judicari hæreticus. Cæterum juxta doctrinam a nobis paulo ante traditam ratio est, quia hæ actiones non sunt sicut voces æquivocæ, quæ ex se habent hanc vel illam significationem ; nam ex se in illis circumstantiis non significant hæresim internam, nec ex hominum impositione, aut ex usu eam significationem habent ; quare etiamsi hæreticus id ex hæresi operetur, et eam velit significare ; non tamen poterit nisi id explicet, quia in ipsis actionibus deficit virtus significandi. Unde notavit bene Suarez d. n. 11, aliud esse dicendum, quando actiones ipsæ de se aptæ essent ad hæresim significandam, licet non semper illam significent : tunc enim idem dicendum esset de illis, ac de verbis æquivocis, ut si ex hæresi procedant, illam significent, et faciant hæreticum externum sicut verba æquivoca, nam ambiguitas signi, licet impediat probationem delicti, non impedit rem esse exterius manifestatam.

27 Quid dicendum sit quando signum externum est leve.

Secto infertur, quid dicendum sit, quando signum externum est leve. Potest autem dupliciter esse leve, primo ex parvitate materiæ, secundo in deliberatione ; in primo casu omnes fatentur non sufficere ad constituendum hæreticum externum, ut si hæreticus ex hæresi interna comedat parum carnium in die jejunii, quod ex se non sufficeret ad peccatum mortale : cujus rationem reddit Sanchez d. cap. VIII, n. 17, quia ut dixerat n. 7, ad excommunicationem majorem requiritur quod actus externus de se sit malus et mortalis, et non solum per relationem ad actum internum, sed etiam secundum operis externi quantitatem. Facilius tamen probari potest, quia esus carnium in ea parva quantitate, non est aptus ad significandam hæresim internam, cum etiam ob gulam, vel curiositatem catholici id sæpe faciant.

Quid quando actio externa esset in se venialis ob indeliberationem.

Major est difficultas, quando actio externa esset in se venialis ob indeliberationem, seu ob defectum plenæ deliberationis. Potest enim contingere, quod hæresis interna sit cum perfecta deliberatione, atque adeo peccatum mortale, actio vero externa eam significans : sive sint voces, sive facta, fiat cum semiplena solum deliberatione, sed tamen possit videntibus hæresim internam manifestare : quo casu dubitari potest, an actio illa externa constituat hæreticum externum censuræ, et pœnis hæreticorum obnoxium. Regula generalis tradi solet non incurri excommunicationem majorem, nisi per actum externum, qui in se sit malus malitia gravi : ita docet cum aliis, quos affert Sanchez d. n. 7 et 17, et Suarez d. sect. II, n. 12, ubi inde probat hæreticum, qui in somnis loquitur, et profitetur suam hæresim, non fieri hæreticum externum, quia ille actus exterior

Regula generalis.

non est peccatum ex defectu libertatis : unde consequenter videtur concedere, quod si actus exterior sit solum peccatum veniale ob defectum plenæ libertatis, non incurretur censura, quia proposuerat regulam generalem, quod requiritur ad hanc censuram actus exterior, qui sit peccatum grave intra rationem hæresis. Idem docet clare Granado in præsenti tract. XV, disp. XIII, n. 14, alios tacito nomine afferens, quorum sententiam approbat dicentium, non incurrere pœnas hæretieum illum, qui exterius manifestaret hæresim cum deliberatione, quæ tantum sufficeret ad peccatum veniale. Quam sententiam etiam approbare videtur Diana part. IV, tract. IV, *Miscellan.* resolut. 240.

29 Ab hac communi regula, et sententia discessit Hurtado d. disp. LXXXIII §§22, et seqq. dicens, quoties in hæresi interna graviter peccatur, incurri censuram et pœnas, quomodocumque illa manifestetur, sive in ipsa manifestatione graviter peccetur, sive solum venialiter, sive nec etiam venialiter. Sed immerito sine alio auctore ab ea communi sententia recessit ; quæ quidem solido nititur fundamento. Nam ecclesia suis pœnis non punit actum internum, nec eum prohibet, sed actum externum : ut ergo tunc graviter prohibeat, ac pœnis gravissimis puniat, debet in ipsomet actu externo reperire gravem turpitudinem, saltem supposito præcepto, et prohibitione Ecclesiæ : ergo si actus externus turpis non sit, sed licitus, quomodo potest eum Ecclesia prohibere, et graviter punire? Fateor, actum externum secundum se non habere malitiam formalem, sed eam accipere extrinsece ab actu interno, in quo tota malitia formalis intrincese repetitur : sed tamen ut prohiberi possit actus externus, et puniri, debet in ipso reperiri aliqua indecentia, vel malitia objectiva et fundamentalis, ratione cujus prohibeatur immediate voluntas illius actus externi. Alioquin jam nihil prohibuit Ecclesia, nec puniet nisi actum solum internum : nam externum, nec odit nec vituperat, nec probat, cum nullo modo sit malus, sed aliquando bonus, ut ille auctor fatetur manisfestationem illam externam aliquando non solum non esse malam, sed bonam et laudabilem ut statim videbimus. Hoc autem est dicere, quod Ecclesia prohibeat et puniat solos actus internos, et solam honestatem internam intendat : cujus contrarium auctor ille supponit.

Arguit primo pro sua sententia, quia 30
in casu nostro hæresis interna est exte- Objectio 1.
rius manifesta, ergo ille jam est hæreticus externus, cum ejus hæresis non maneat intra mentem, sed sit extra illam. Respondetur, esse posse æquivocationem in illis vocibus : *hæreticus externus :* possunt enim significare illum cujus hæresis interna non maneat secreta intra mentem, sed manifestetur exterius : et in hoc sensu concedi potest illum esse hæreticum externum ; id tamen non sufficit ad incurrendam censuram, ad quem effectum voces illæ *hæreticus externus*, sumuntur in sensu formali, nempe pro illo cujus hæresis, et peccatum contra fidem non committitur solum intra mentem, sed etiam extra, seu qui intra et extra mentem exercet hæresim : in quo sensu ille non est hæreticus externus ; quia licet sit hæreticus internus, cujus hæresis extra est propalata, non tamen est hæreticus interius et exterius hæresim exercens, et contra fidem peccans : quod tamen ad incurrendam censuram requiritur, cum peccatum solum interius sine peccato externo ab Ecclesia non puniatur. Hæc autem responsio ab omnibus admittenda est, quia sit verba illa : *hæreticus externus*, accipienda essent in primo sensu, in ordine ad censuram, sequeretur quod ille qui tentatione victus hæresi assentitur, et tamen confessario, vel viro docto peccatum suum manifestat, petens remedium, et dice plane, tentatione victus persevero hæreticus, sed vellem viam invenire, ut possem liberari. » Hic, inquam, eo ipso incurre-

ret censuram, quia jam ejus hæresis non maneret occulta intra mentem, quod tamen omnes negant, et ipsemet Hurtado postea § 32, qui tamen dicit, tunc prolationem externam non oriri a mala radice, sed a bona, nempe ab affectu pro credendi. At vero in casu nostri dubii oriri ab hæresi interna. saltem per sympathiam naturalem, quia verba ex interno sensu procedunt. Sed in primis jam ex hoc ipso habemus non sufficere ad censuram, quod hæresis non maneat intra mentem, sed ulterius requiri ad minus, quod verba vel signa procedant ex ipsa hæresi interna. Deinde etiam in casu nunc adducto manifestatio procedit ex ipsa hæresi, quia si non esset hæresis interna, non proferrentur verba illa, nec homo confiteretur illam : quia tamen non procedit vitiose, sed laudabiliter, atque adeo expressio externa non est peccaminosa contra fidem, ideo non fit hæreticus externus in ordine ad censuram, quia non peccat peccato hæresis in ipsa actione externa, prout exigitur ad incurrendam censuram.

31 Arguit tamen secundo idem auctor § 24, quia si in civitate in qua sit libera religionis electio, princeps principiat Judæis certo signo externo uti, Judæi non peccant utendo illo signo, imo debent illo uti ut principi obediant. Unde si aliquis Christianus ibi ad judaismum transeat, potest absque novo Peccato, imo debet eo signo uti sicut alii Judæi. Negari autem non potest, quod per usum externum illius signi fieri ille apostata externus et manifestatus, et censuras incurreret, ergo sufficit actio externa posita sine novo peccato ab constituendum hæreticum : vel apostatam externum et censuris obnoxium.

Respondeo, in primis non esse verum, quod ille, qui solum interius ad judaismum transisset, teneretur eo ipse lege utendi signo illo externo Judæorum proprio : mens enim principis est obligare solum eos, qui externam etiam judaismi professionem faciunt, non eos qui mente sola illum amplectuntur : imo nec fortasse potest princeps obligare subditos, ut arcana mentis exteriori signo manifestent, in eo ergo casu usus illius signi non esset ad obediendum principi, sed ad profitendum exterius judaismum. Deinde si falso supponatur, quod homo ille ex suppositione apostasiæ, vel hæresis internæ potest sine nova culpa, vel etiam laudabiliter usurpare exterius signum illud, aut vestem, consequenter dicendum est, eo solo actu non fieri apostatam, vel hæreticum externum in ordine ad censuras incurrendas, quia supponis non peccasse peccato ullo externo hæresis, vel apostasiæ, sine quo peccato externo non incurruntur illæ pœnæ.

Dices, ergo si ille Judæus internus di- 32
ceret clare exterius : *Ego in mente mea Judaismum amplector* : adhuc non incurreret censuras ; quia ex suppositione judaismi interni licite potest, imo, et aliquando debet fateri se esse Judæum, atque adeo nondum peccavit peccato externo apostasiæ. Consequens autem videtur durum, qui enim magis apostata externus, quam qui clare dicit se sectari et amplecti talem, vel talem religionem damnatam? Resp. recolenda esse, quæ diximus supra disp. XIV, sect. v, § 1, ubi notavimus, Catholicum, qui falso dicit se esse paganum, vel hæreticum, peccare semper gravissime contra fidei confessionem : hæreticum vero, vel Paganum, aut Judæum, qui non falso sed vere dicit se esse talis, vel talis religionis, quam revera in mente profitetur, aliquando peccare graviter contra fidem, quando id sine sufficienti causa testatur, aliquando vero non peccare, quia ex suppositione interni erroris, cedit in majus fidei bonum, quod eum fateatur, quam quod occultet. Supposita ergo illa doctrina, quam ibi latius explicuimus et probavimus, dicimus nunc consequenter, quando verba illa externa continent peccatum grave contra fidem, juxta regulas ibi traditas, sufficere ad constituendum

hæreticum, vel apostatam externum excommunicationi obnoxium ; quia jam intervenit peccatum grave interius et exterius contra fidem : quando vero verba illa ex suppositione erroris interni possunt licite, et sine novo peccato proferri, non sufficere illa verba ad excommunicationem et alias pœnas inducendas. Quod nec est singulare, nec durum, sed juxta regulam communem, quam tradunt omnes docentes non incurri has pœnas nisi per actionem externam graviter peccaminosam. Casus tamen hujus objectionis, non est moralis, quia nullus hæreticus, aut apostata internus manifestat se pro tali nisi in confessione, vel certe, qui vel in ipsa manifestatione graviter peccet, vel alios multos actus externos commiserit, in quibus graviter peccaverit contra fidem, atque adeo censuras incurrerit.

33 Quid dicendum de illo qui dormiens fatetur, et profitetur voce hæresim internam.

Hinc septimo infertur, quid dicendum sit de illo, qui dormiens fatetur, et profitetur voce hæresim internam, quam in mente occultaverat. Fatentur omnes manifestationem illam non sufficere ad incurrendam censuram. Suarez ubi supra n. 12 Sanchez n. 24, Hurtado § 20 et alii. Ratio autem ex dictis est clara : tum quia illa non est manifestatio, cum voces dormientis non sint significativæ sensus vigilantis, sed confusarum apprehensionum : tum quia actio illa externa non est peccatum externum, sed actio naturalis et involuntaria ; quare non potest esse objectum censuræ ecclesiasticæ. Difficultas esse potest, quando prævidit in vigilia se ob assensum præsentem hæresis, fore eum in somno manifestaturum ; et idem est, si sobrius prævidit se in ebrietate id dicturum ; in iis enim casibus homicidium, et alia similia secuta in somno, vel ebrietate imputari solent ad pœnas inducendas : quare Bonacinæ non videtur id improbabile disp. II *de censuris* qu. iv puncto 2 n. 7 sed immerito, quia est clara differentia, cum homicidium, pollutio, et similia retineant suam turpitudinem, et idem inferant damnum, sive fiant a dormiente, vel ebrio, sive a vigilante, vel sobrio : quare aliquando tenemur etiam in causa eos effectus impedire, quamvis non semper omnes ; verba autem hæreticalia, ab ebrio, vel dormiente prolata, non retinent eamdem turpitudinem, cum non sint verba humana, nex exprimant humanam mentem : quare non est eadem obligatio impediendi et præcavendi in causa.

34 Et quid de illo qui ad hunc finem se inebriat.

Majus dubium esse posset de hæretico interno, qui ad hunc finem ne inebriat, vel coram aliis dormit, ut ebrius, vel dormiens proferat suam hæresim, quam non audet sobrius, aut vigilans proferre. Huic enim verba illa videntur esse voluntaria, non solum indirecte et permissive, sed directe et formaliter : si quidem ex industria ponit talem causam ut sequatur talis effectus. Cæterum nec adhuc in eo casu puto incurri censuram : pro quo videnda sunt, quæ in simili dixi disp. VIII *de Sacramentis in genere* sect. VI n. 101 et seqq. ubi rationem reddidi, quia etsi verba illa sint directe volita et voluntaria, non sunt tamen verba humana, nec manifestativa mentis humanæ præsenti, aut præteritæ : sicut nec perjurium in somno prolatum est perjurium, nec blasphemia, et similia propter eamdem rationem, quam loco citato latius explicui, et exornavi.

35 Aut qui fingit se dormire, vel ebrium esse.

Hac occasione dubitant aliqui, quid dicendum sit de hæretico interno, qui quidem non dormit, sed fingit se dormire, vel ebrium esse, et exprimit hæreses quas in mente habet, an hic incurrat censuras, tanquam hæreticus externus. De hoc dubio egit Hurtado dicta disp. LXXXIII § 29 ubi multa congerit ad probandum hunc non incurrere censuram, si fictio illa somni, idem autem videtur esse de ebrietate, a nemine possit probabiliter deprehendi. Primo quia nullus tunc sine temeritate potest interpretari illum esse hæreticum. Secundo, quia si quis fingat amentiam, ita ut ab omnibus credatur amens, licet sit hæreticus, et hæreses loquatur a nemine censebitur

hæreticus. Tertio si aliquis vere in mente hæreticus, in comædia agat personam hæretici, et hæreses illas ex corde proferat, non erit tamen hæreticus externus, cum omnes accipiant verba illa mimice et tragice prolata, non ad mentem propriam exprimendam. Sic ergo, si nemo prudenter credere potest fingi somnum, verba illa non sufficiunt ad constituendum hæreticum externum. Sed tamen auctor ille concludit, se non audere asserere illos nonesse hæreticos externos, quia hæretici sunt, qui exprimunt verbis suam hæresim, quam occultant per accidens, et non per se. Hæc omnia ex Hurtado affert Diana part. V tract. XIII *Miscell.* resolut. n. 17 et concludit hoc esse hæreticos, quia eorum locutio, licet in somno simulato, conjungitur hæresi, et manifestatur, quod non accidit in vero dormiente.

36 Quidquid de doctrina sit, de qua statim dicam, illius tamen consequentiam desidero in P. Hurtado, qui sæpe posuerat principium illud universale, non esse hæreticum externum, nec incurrere censuras eum, qui talia signa ponit ex quibus nemo prudenter, et sine temeritate potest judicare illum esse in mente hæreticum. Si ergo nunc ponit casum esse talem, ut nemo prudenter et sine temeritate judicet somnum esse fictum, vel mimicum ex mente propria loqui, debuit consequenter negare incurri censuram : et quidem animam negandi satis ostendit, sed quia videbatur ingrate accipiendum, argumentis propriis non solutis, discessit a regula toties a se antea stabilita.

37 Suppono, dupliciter posse fingi somnum, ebrietatem, vel amentiam. Primo, ita ut homo nolit plus significare per verba illa, quam si a dormiente, aut ebrio proferrentur, in quo casu etiamsi hæreses materiales loqueretur, credo non incurrere censuram, quia non profert illas voces ad significandam mentem, sed haberet se sicut hæreticus internus, qui in scena ageret personam hæretici, licet hæreses proferret, et quidem easdem, quas ipse in mente haberet, si tamen eas non profert ad suam mentem exprimendam, sed in persona quam repæsentat, non incurret censuram : et id quidem quamvis gauderet de occasione sibi data proferendi illas voces, dum tamen non eo fine proferret, ut mentem suam significaret. Sic fingens somnum, aut amentiam, licet placeret ei occasio proferendi eas voces impune, si tamen eas non proferret ad exprimendam suam mentem, sed ad fingendam etiam in iis vocibus ebrietatem, vel somnum, aut amentiam, non videtur hæresim incurrere. Ratio est, quia absque ea intentione non exprimitur hæresis interna, cum de facto nemo eam deprehenderit, nec etiam verba illam significent : hoc enim habere deberent ex intentione proferentis : supponimus vero proferentem noluisse id significare, sed in alio sensu proferre : non sunt ergo posita ulla signa externa hæresis internæ. Nec credo illos auctores in hoc casu a nobis dissentire.

38 Secundo tamen potest homo ille velle proferre illas voces, ut suam hæresim exprimat, et affirmare exterius quod in mente habet, quamvis propter fictionem somni, vel delirii ea intentio ab aliis non deprehendatur ; et in hoc sensu credo dubium illud a prædictis auctoribus propositum. In quo puto incurri censuram et pœnas hæretici externi. Ratio est, quia licet audientes, id non intelligant, sed putent ab ebrietate, aut somno provenire, re tamen vera illæ sunt voces et verba humana sufficientia ad effectus alios, ad quos requiruntur verba externa humana. Nam si ille esset sacerdos, et simulans se dormire proferret verba consecrationis supra hostiam cum intentione consecrandi, procul dubio consecraret ; item si ficta amentia infantem cum intentione baptizaret prolata forma, baptismus esset validus, licet videntes omnes crederent eum dormire, vel delirare, et idem est si fingeret se jocari, vel scenice agere, et ex animo consecrandi proferret verba consecrationis, vel in scena baptizaret infantem cum intentione inter-

na baptizandi, ut notavi disp. VIII *de Sacramentis in genere* sect. II, n. 20. Similiter si in somno vel amentia ficta recitaret officium divinum, satisfaceret procul dubio debito recitandi, ad quod certe requiruntur verba humana expressiva mentis, et sic de aliis omnibus, in quibus ultra verba non requiritur quod alii ea percipiant, et intelligant propter mutuam obligationem, vel propter necessariam acceptionem, etc. sicut ergo per illas voces potest aliquis conferre et conficere sacramentum, orare exterius, et alia facere, ad quæ requiruntur verba et signa externa, cur non poterit similiter profiteri et asserere hæresim internam, ad quod non magis requiruntur verba et signa externa, quam ad alia omnia? Quod idem propter eamdem rationem, dicendum est de mimo in scena asserente suam hæresim internam, si revera per illas voces intendit eam affirmare, et non solum alterius personam repræsentare. Ratio autem horum omnium desumi debet ex fundamento contrario, quia scilicet ad hanc censuram incurrendam non requiritur ut supra dixi, quod alii prudenter hæresim internam loquentis judicent; sed sufficit quod ea exterius affirmetur, sive id sit, quia signa externa de se illam manifestarunt, sive quia saltem ex intentione proferentis voces eam significationem habent, ad quam ex hominum impositione aptæ erant, hoc enim satis est, ut jam sufficienter hæresis exterius affirmata sit. Sed jam faciliora alia inferamus.

Quid dicendum de proferente exterius propositionem veram animo hæretico.

Infertur itaque octavo, quid dicendum sit de proferente exterius propositionem veram animo hæretico, quia scilicet putat illam esse contra fidem, vel quia eam ita mordicus tenet, ut non sit paratus eam relinquere, nisi Ecclesia contrarium doceat : non enim est hæreticus externus, nec incurrit censuram, nisi exprimat suum illum animum hæreticum, ut docet Sanchez dicto cap. VIII num. 11.

An incurrat hanc censuram hæretici externi, qui cum hæreticus sit, transcribit hæreses, et ut fieri solet, dum scribit eas ore profert, quia id non est asserere, sed quasi dirigere manum, ne erret in scribendo. Quod idem est si legendo librum hæretici, verba proferat, et easdem hæreses quas ipse in mente habet, ut cum aliis, quos affert, docet idem Sanchez ubi supra num. 23. Quod autem de scribente dicitur, intelligi debet de scribente quæ alius hæreticus dictat, vel transcribente ex ejus libro : si enim scriberet ex propria mente, procul dubio incurreret censuram, etiamsi voces non formaret, quia jam scripto saltem suam mentem proferret.

Infertur hæreticus externi, qui cum hæreticus sit transcribit hæreses, et dum scribit eas ore profert.

Infertur decimo, nec hanc censuram incurrere eum, qui solum dicit se habere propositum relinquendi postea fidem catholicam, ita Sanchez ubi supra n. 22. Quod difficile videri posset, quomodo non exprimatur tunc sufficienter infirmitas saltem fidei internæ. De hoc tamen dixi latius supra disp. XIV sect. V ubi ostendimus, licet hoc propositum sit peccatum gravissimum contra fidem, non tamen reddere infidelem, nec etiamsi exterius manifestetur, inducere pœnas hæretici vel apostatæ.

40

Hanc censuram non incurrit, qui solum dicit se habere propositum relinquendi postea fidem Catholicum.

Infertur undecimo, hæreticum internum prorumpentem etiom ex mente hæretica in blasphemias non hæreticales non incurrere hanc censuram, quia blasphemiæ illæ non significant mentem hæreticam, licet ex illa procedant, sed dicendum est de illis, sicut de peccatis fornicationis furti, et aliis similibus, quæ licet ex errore circa fidem procedant, non faciunt hæreticum externum, quia illum non significant : ita idem Sanchez ubi supra nu. 14. Quod tamen intelligi debet, nisi blasphemiæ illæ in eo loco signa essent hæreticorum, ut si in Anglia, vel Zcotia, v. g. aliquis malediceret Papæ, vel sacris imaginibus : nam ea verba in hæretico interno ex hæresi procedentia redderent eum hæreticum externum, et censuræ obnoxium.

Hæreticus internus prorumpens in blasphemias non hæreticales non incurrit hanc censuram.

Dubitari hic solet de hæretico interno

uid di-
adum de
æretico
rno ne-
nte ex-
ius pro-
sitionem
heologi-
cam.

negante exterius propositionem theologicam, an hoc sufficiat ad constituendum hæreticum externum de quo Sanchez ubi supra n. 12 sed de hoc diximus satis supra disp. XX, sect. II. Dubitari idem solet de proferente exterius verba exprimentia dubium circa res fidei, de quo idem Sanchez n. 13 ; nos autem diximus late supra disp. XVII sect. IV et disp. XX sect. I quæ videnda sunt, ne iterum hic repetantur.

SECTIO III.

De absolutione ab hæresi, et excommunicatione ob hæresim contracta.

41 Antequam ulterius progrediamur, operæ pretium est aliquid dicere de facultate absolvendi ab hac excommunicatione ob hæresim contracta, quibus competat, quod maxime necessarium ad praxim est. Supponendum est ergo primo, hanc excommunicationem hodie reservatam esse summo Pontifici quoad absolutionem : nam quidquid sit de antiquioribus decretis, jam hodie in bulla Cœnæ reservatur strictissimis verbis et clausulis, et non nisi rarissime concedi solet generalis facultas absolvendi, et reconciliandi hæreticos etiam pro foro conscientiæ.

42 Supponendum secundo, reservationem hanc ita cadere supra excommunicationem, ut etiam cadat supra ipsum peccatum, ita ut sicut inferior non potest absolvere ab ea censura, ita nec possit absolvere directe ab ipso peccato : nam licet peccatum hoc non reservetur, quando aliquis non incurrit censuram, quia reservatur ratione censuræ, quando tamen censura incurritur, reservatur etiam ipsum peccatum in ratione peccati, ut cum aliis docet Sanchez lib. II *in Decal.* cap. VIII, nu. 5 et cap. XI, n. 1, et nos diximus disp. XIV de *Euchar.* sec. V et disp. XX *de Pœnitent.* sect. III, n. 26 et 27, in quibus locis notavimus, in iis casibus reservatum etiam esse peccatum internum hæresis, quamvis nec hoc seorsim ab externo reservatum sit. Ablata vero excommunicatione, vel ejus reservatione aufertur reservatio peccati hæresis, quod solum ratione censuræ reservatur, ut notat Sanch. ibidem cum aliis quos affert. Quod intelligitur de reservatione hæresis facta a Pontifice summo ; quia si alius prælatus inferior reservaret peccatum hæresi mere internum, nam externum non potest reservare, cum sit Papæ reservatum, juxta ea quæ notavi dicta disp. XX *de Pœnitent.* sect. VIII, n. 149 et seqq., reservatio illa caderet in solum peccatum, et non in censuram. An vero possit licite ea reservatio peccati mere interni fieri, dixi eadem disp. XX, sect. II, nu. 13 et seqq. His suppositis, restat inquirendum, quibus, et quando commissa sit a summo Pontifice facultas absolvendi a peccato hæresis, et excommunicatione in hæreticos lata : de singulis tamen, de quibus dubitari solet sigillatim dicendum erit.

§ I.

De facultate episcopis data ab absolvendum ab hæresi.

43 Duplex est difficultas in hoc puncto : prima, an episcopi hodie facultatem habeant absolvendi ab hæresi : secunda qualis sit hæc potestas. Prima difficultas tota oritur ex decreto concilii Tridentini sess. XXIV, cap. VI *de Reformat.* cujus hæc sunt verba. « Liceat episcopis, in irregularitatibus omnibus, et suspensionibus, ex delicto occulto provenientibus, excepta ea quæ oritur ex homicidio voluntario, et exceptis aliis deductis ad forum contentiosum, dispensare, et in qui-

buscumque casibus occultis, etiam sedi apostolicæ reservatis, delinquentes quoscumque sibi subditos in diœcesi sua per se ipsos, aut per vicarium ad id specialiter deputatum in foro conscientiæ gratis absolvere, imposita pœnitentia salutari. Idem, et in hæresis crimine in eodem foro conscientiæ eis tantum, non eorum vicariis, sit permissum. » Unde expresse concessa videtur episcopis hæc facultas absolvendi subditos per seipsos, ab hæresi occulta in foro conscientiæ. Aliunde vero videtur episcopis hæc eadem facultas ablata in bulla Cœnæ, quæ singulis annis renovatur, et evulgatur, in quo postquam excommunicatio profertur contra hæreticos quoscumque, et multos alios, additur revocatio omnium facultatum quibuscumque concessarum ad absolvendum ab ea censura, his verbis juxta bullas modernas SS. D. N. Urbani VIII, quæ verba a Paulo V et Gregorio XV, ejus prædecessoribus usurpabantur. « Cæterum a prædictis sententiis, nullus per alium, quam per Romanum pontificem, nisi in mortis articulo constitutus, nec etiam tunc, nisi de standō Ecclesiæ mandatis, et satisfaciendo cautione præstita absolvi possit, etiam prætextu quarumvis facultatum, et indultorum quibuscumque personis ecclesiasticis, secularibus, et quorumvis ordinum etiam mendicantium, ac militarium regularibus, etiam episcopali, vel alia majori dignitate præditis, ipsisque ordinibus, et eorum monasteriis, conventibus, et domibus, ac capitulis, collegiis, confraternitatibus, congregationibus, hospitalibus, et locis piis; nec non laicis, etiam imperiali, regali, et alia mundana excellentia fulgentibus, per Nos, et dictam sedem, ac cujusvis concilii decreta, verbo, litteris aut alia quacumque scriptura in genere, et in specie concessorum, et innovatorum, ac concedendorum, et innovandorum.

44 Prima sententia.

Duplex est sententia, utraque satis celebris, et multorum ac gravissimorum doctorum. Prima docet falcultatem episcopis in Tridentino concessam adhuc perseverare, nec fuisse aut esse bullæ Cœnæ promulgatione sublatam. Hanc tenent Navarrus, Gutierez, et pluribus aliis adductis Henriquez, Bannez, Aragon, Emmanuel Sa, Vavildus, Eman. Rodericus, Petrus Ledesma, Vega, Rutilius Benzonius, et alii, quos affert Sanch. dicto lib. II, *in Decal.*, cap. XI, num. ult. qui eam sententiam fatetur probabilem videri; quam tenent etiam Fagundez, Puteanus, Portel. Sousa, Lorca, Nunnus, quos affert Diana I part. tract. *de absolutione ab hæresi*, resol. 2, quibus addit Duvallium, et Texedam, et alios IV part. tract. IV, *Miseellan.*, resol. 239. Et in V part. tract. XIII, *Miscell.* resol. 43, eamque probabilem dixit Suarez tom. *de Censuris* disp. XXI, sect. III, n. 5, licet postea, ut videbimus, durius contra eam sententiam locutus fuerit, et amplectitur Granado in præsenti tract. XV, disp. XIV, sect. 2. Denique eamdem sententiam acerrime defendendam suscipit Hurtado in præsenti disp. LXXIV, sect. II, § 11, ubi refert Illustrissimum archiepiscopum Toletanum, et Cardinalem Gasparem Quiroga anno 1583, in synodo Toletana, licet ipse Inquisitor generalis etiam esset, declarasse non esse abrogatam hanc episcorporum facultatem, et monuisse Hispaniæ episcopos, quorum primas erat, de hac ipsorum facultate perseverante.

45 Secunda sententia.

Secunda sententia dicit eam facultatem ablatam intelligi episcopis per bullam Cœnæ. Hanc tenent Navarrus in *Summa Latina* noviori. c. XXVII, num. 275, versic. 14. Addens ita declarasse Pium V, et Greg. XIII. Pena *in direct. Inquisitorum* III part. quæst. XCII, comment. 141, versic. penult. dicens ita sæpe declaratum esse in suprema et generali Romana inquisitione, Majolus, Toletus, Felicianus, Bartholomæus ab Angelo, Paulus Fuscus, Antonatius, Azor dicens ita declarasse Clementum VIII, Suarez dicens ita declarasse congregationem Cardinalium. Vivaldus retractans, quod antea docuerat, Paramus, P. Molina, Ugoli-

nus, Philiarcus, quos omnes affert, et sequitur Sanch. ubi sup. nu. 26 et 27, eamdem tenent Barbosa, Ricciulus, Villalobos, Riccius, Gratianus, Bellochius, Sanctarellus, Ragutius, Scortia, Novarius, Silvius, Faber, Homobonus, Megala, Floronus, Torreblanca, Valerus, et alii, quos affert et sequitur Diana locis supra citatis. Idem tenent Farinacius, Bonacina, et Marcus Antonius Genuensis, referens ita declarasse Gregorium XIII, et Clementem VIII, et alii, quos refert et sequitur Castropal., dicto tract. IV, disp. IV, punct. III, § 1, nu. 22.

46 Controversia hæc, licet videatur esse de jure, sed reipsa tota reducitur ad factum : certum enim est summum Pontificem potuisse revocare facultatem in eo loco Tridentini episcopis concessam; præsertim cum Patres ejusdem concilii sess. XXV, cap. XXI, de reform. protestentur, quod in his omnibus, quæ in eo concilio decreta fuerant salva semper auctoritas sedis apostolicæ, et sit, et esse intelligatur. Tota ergo difficultas est, an Pontifices in bulla Cœnæ facultatem illam revocare voluerint. In quo dubio mihi maxime probatur sententia Suarii, quam maturior jam ætate, et doctrina testatam reliquit in præs. tract. *de fide*, disp. XXI, sect. IV, n. 13, ubi dicit, potuisse episcopos probabiliter se conformare primæ sententiæ stando in jure, nisi certitudo facti contraria constaret de voluntate Pontificis revocantis, quam tot Pontifices declararunt, propter quod censet non esse in praxi a secunda sententia recedendum. Ego autem idem aliis verbis explico, hoc modo. Si episcopus non credat Pontificem eam facultatem de facto revocare voluisse, potest primam sententiam probabiliter amplecti, quæ tot auctores adeoque graves pro se habet : si vero id credat, debet stare secundæ sententiæ : ego vero non possem primam amplecti, quia mihi moraliter certa est Pontificis mens, et sensus Romanæ curiæ, in qua omnes Pontificis ministri pro certo supponunt, singulis annis denuo eam facultatem episcopis auferri, et ea solum de causa, ad eumque finem addita esse in bulla Cœnæ verba illa, quibus revocantur facultates concessæ etiam *per cujusvis concilii decreta :* nullius enim alterius concilii decreto concessa est facultas aliqua, nisi in concilio Tridentino, quod reverentiæ fortasse causa nominatum non est, sed solum sub illa generalitate verborum.

n Pontifis in Bulla œnæ facultatem am revocare oluerint.

Contra hoc tamen arguit Hurtado ubi supra § 17, retorquendo hoc argumentum : quia ante concilium Tridentinum bulla Cœnæ vulgabatur singulis annis, et cum eadem clausula : ergo illa clausula non fuit addita ad derogandum concilii Tridentini decreto : nec credibile est Pium IV, qui decreta Tridentini concilii approbavit, et invigilavit, et curavit vehementer, ut ab omnibus Ecclesiæ provinciis acceptarentur et observarentur, statim eodem anno in bulla Cœnæ solito modo, et absque ulla mutatione edita voluisse derogare ejusdem concilii decreto : hoc enim quid aliud fuisset, quam illudere episcopis, quibus eodem anno traderet decreta Tridentini oneroso, et favorabilia suscipienda, sciens se eodem anno bulla Cœnæ solito more evulganda ablaturum episcopis favorem concessum, relictis oneribus ? Hoc certe præsumi non potest : quod cum eodem anno examinata essent decreta omnia Tridentini, et approbata, ac toti Ecclesiæ commendata, statim absque nova causa voluerit ea revocare, quæ quidem mutatio si post multos annos fieret post experientiam nocumenti secuti, levitatis nota careret : quod tamen statim absque ulla tali experientia fieret, non posset a levitate excusari : ita arguit dicto § 17, et 13, et 14, ubi addit exemplum bullæ Cruciatæ, quæ singulis sexennis conceditur de novo, et in ea datur facultas absolvendi a casibus bullæ Cœnæ, excepta hæresi, semel, in vita, et semel in morte. Et quamvis anno sequenti evulgetur bulla Cœnæ, cum eisdem clausulis derogatoriis, et auferentibus omnes fa- 47

cultates absolvendi, nemo dicet, auferri facultatem Cruciatæ concessam anno præcedenti, ad sex annos : quia nimirum pontifex concedens Cruciatam, sciebat se anno sequenti bullam Cœnæ renovaturum, cum eisdem clausulis derogatoriis : quare præsumitur noluisse Cruciatam revocari per sequentes bullas Cœnæ, et in ea voluntate perseverare, nisi novam clausulam addat, qua ostendat se discessisse a voluntate, quam habuit, dum anno præcedenti Cruciatam concessit, ne dicatur tunc illudere voluisse concedendo facultatem, quam jam sciebat post annum, vel aliquando post tres menses edita bulla Cœnæ forte eo ipso revocandam. Idem ergo propter eamdem rationem dicendum est de facultate episcopis in Tridentino concessa, quam illusorie Pius IV approbasset, et episcopis omnibus dedisset, sciens post paucos menses edita bulla Cœnæ cum solitis clausulis seipsa ruituram. Imo ad hoc petita, et concessa fuit facultas illa episcopis, ut quia singulis annis hæresis absolutio reservatur summo Pontifici in bulla Cœnæ, possent tamen episcopi, non obstante solita reservatione, ab ea, quando esset occulta, obsolvere per seipsos. Quod si ad hoc non deserviebat, ad nihil prorsus utilis erat facultas in concilio decreta, et a Pio IV, approbata, et confirmata, quæ vix ad unum, et alterum mensem prodesse poterat, post quos in prima bullæ Cœnæ promulgatione revocanda erat.

48 Respondeo, hoc argumentum non esse contemnendum, si P. Hurtado probasset id, quod pro certo supponit, nempe bullam Cœnæ nunc promulgari cum iisdem clausulis, et non aliis, cum quibus ante concilii Tridentini confirmationem a Pio IV et aliis ejus prædecessoribus promulgatur : nam si hoc verum esset, debilitaretur conjectura illa, quod revocatio facultatum concessarum *in decretis cujusvis concilii*, apposita sit in bulla Cœnæ ad derogandum huic decreto concilii Tridentini. Constat Pontifices antecessores Pii IV, non apposuisse verba illa bulla Cœnæ, nec mentionem fecisse ullius concilii, ut videri potest in bulla Cœnæ promulgata a Martino V quæ refertur apud S. Antoninum III part. tit. XXIV, c. LXXII, et in bulla Cœnæ promulgata a Paulo III qui paulo ante Pium IV sedit, quæ refertur in Bullario communi, et est bulla X ejusdem Pauli III nec ego invenio verba in Bullario communi ante Gregor. XIII in cujus bulla Cœnæ reperiuntur, nec credo Pium IV qui decreta Tridentini approbavit, ea verba unquam apposuisse, et ideo fortasse nulla bulla Cœnæ Pii IV in Bullario communi relata est, quia Cherubinus, qui Bullarii corpus congessit, dicit se illorum Pontificum bullas Cœnæ apposuisse, quæ possint ostendere mutationes, et additiones in bulla Cœnæ factas ; sic enim testatur hic auctor ante Bullam LXIII Pauli V quæ est bulla Cœnæ ab eodem Paulo V promulgata. Falso ergo supponitur in bullis Cœnæ modernis nullam apponi clausulam novam derogatoriam hujus facultatis, præter eas, quæ ante Concilium apponebantur, et contra quas concessa fuit ea facultas episcopis in eodem concilio.

Contra hoc tamen arguit secundo Hur- 49
tado § 22, quia idem Pius V satis clare Objectio II.
ostendit suam mentem, quod scilicet per bullam Cœnæ non fuerit ea facultas episcopis ablata, dum speciali bulla concessit pontificatus sui anno 6 generali, et provincialibus ordinis Prædicatorum, ut possint erga suos subditos uti facultatibus illis, quæ Episcopis conceduntur in dicto decreto concilii Tridentini in foro conscientiæ, et pro casibus occultis, ne religiosi deterioris conditionis sint, quam sæculares, qui a proprio episcopo absolvi, et dispensari possunt : quæ bulla habetur in Bullario regular. apud Rodericum, et est bulla XIII Pii V. Responderi potest primo hoc ad summum probare tempore Pii V nondum fuisse ablatam episcopis hanc potestatem, nec ego invenire potui bullam Cœnæ Pii V in qua verba illa addita sunt revocantia faculta-

tem concessam etiam in decreto concilii, quæ tamen in bullis Gregorii XIII inveniuntur. Deinde responderi potest Pium V in ea bulla non dedisse prælatis illius Ordinis facultatem absolvendi ab hæresi occulta sed communicasse illis eas facultates quas episcopi adhuc haberent ex vi decreti Tridentini, quæcumque illæ essent; nempe illas, quæ non adhuc essent revocatæ, vel quæ in posterum non revocarentur: unde nullam mentionem ibi fecit de hæresi, vel de casibus bullæ Cœnæ, sed verbis generalibus concedit: « Ut ipsi prælati per seipsos, idem omnino possint in fratres, et moniales dicti Ordinis sibi subditos, quod possunt episcopi in clericos, et laicos sibi subjectos, tam quoad absolvendi, et dispensandi hujusmodi, quam alias quascumque facultates, etc. » Quæ autem sint illæ facultates, adhuc perseverantes, non explicat, sed solum vult, ne sint religiosi deterioris conditionis in hac parte, quam sæculares.

50 Arguit tertio § 25 ex responso congregationis dato Christophoro Vela Archiepiscopo Burgensi, quod refertur apud Henriquez lib. VI *de Pœnit.*, cap XIV, num. 17, in margine, quo dicebatur posse episcopos absolvere. Responderi potest, hoc responsum non inveniri inter decisiones ejusdem congregationis, quæ vel typis editæ, vel manuscriptæ circumferuntur, in quibus tamen sæpius pars negans invenitur ab eadem congregatione decisa. Si tamen forte tale responsum emanavit, id fortasse fuit, antequam illa verba derogatoria Concilii addita essent in bulla Cœnæ, vel eo medio tempore, quo tempore Sisti V et Clementis VIII addita erant eidem Bullæ verba quædam in favorem episcoporum, nempe revocari facultates concessas, « nisi in eis etiam casus præsentibus litteris expressi comprehendantur: » quorum verborum virtute non parum jus episcoporum fulciebatur, cum in decreto Tridentini hæresis absolutio expressa esset. Hæc tamen verba sublata postea fuerunt a Paulo V et hodie etiam auferuntur relicta derogatione Concilii cum tota sua efficacia.

Unde nec etiam urget exemplum bul- 51
læ Cruciatæ, in qua conceditur facultas ad casus bullæ Cœnæ, excepta hæresi, quæ facultas non censetur revocata per sequentem promulgationem bullæ Cœnæ, quantumvis habeat clausulas derogatorias universalissimas. Hoc, inquam, exemplum non obstat, quia constat de mente Pontificis concedentis Cruciatam, qui scit bene se paulo post promulgaturum bullam Cœnæ cum illis clausulis, et contra illas vult antecedenter concedere facultatem in Cruciata, quare dum non additur in bulla Cœnæ clausula nova explicans recessum ab ea voluntate, illa censetur perseverare; at vidimus additam esse clausulam novam post decretum Tridentini, cujus sensus alius esse non potuit, nisi ut facultas illa revocaretur, quem sensum ipsi Pontifices interrogati toties declararunt; quod tamen in concessione Cruciatæ non fecerunt, sed illius facultates ratas esse profitentur.

Dicunt, legum correctionem esse vitandam, quando conciliari possunt, prout possunt hæ duæ leges, si dicamus, per bullam Cœnæ revocari facultates concessas ad absolvendum universaliter: in Concilio autem datam solum fuisse ad casus occultos, et pro foro conscientiæ, quæ cum sit specialis, locum habet regula, quod generi per speciem derogatur, et non e contra speciei per genus, nisi expressis verbis revocet. Sed contra hoc est primo, quod in bulla Cœnæ magis revocari intenditur facultas episcopis concessa, quoad forum interius, et quoad casus occultos, quam quoad forum exterius. Nam ex communi sententia, episcopi non obstante bulla Cœnæ retinent facultatem absolvendi hæreticos in foro externo, quæ absolutio proderit eis etiam in foro interno. Possunt enim episcopi ut judices cognoscere de hæresi, et hæreticum pœnitentem Ecclesiæ reconciliare, ut fatentur doctores, quos congerunt, et sequuntur Farinacius *de Hæresi,*

q. cxci, § 4, nu. 52, Castropal ubi supra dicto § 1, nu. 23, qui cum aliis notat, ubi inquisitio Hispana viget, non posse episcopum sine Inquisitoribus eam jurisdictionem exercere. Si ergo aliquid bulla Cœnæ revocare intendit, non est pro foro externo, sed pro interno, atque adeo non magis late patet revocatio, quam patuerat concessio, cum utraque sit pro solo foro conscientiæ, de quo si non intelligatur, inutilis est revocatio posita in bulla Cœnæ. Deinde non est locus conjecturis, ubi sufficienter exprimitur mens legislatoris, quæ certe non potest esse de revocatione facultatum solum quoad forum externum, et publica : tum quia derogat decreto Concilii, in quo ad forum externum et publicum nihil concessum fuerat, neque etiam in ullo aliquo concilio generali : tum etiam quia si reservatio illa non esset facta quoad occulta, et pro foro etiam conscientiæ, sequeretur non solos episcopos, sed omnes alios confessarios posse hodie absolvere ab hæresi occulta, et pro foro conscientiæ : nam ut supra diximus, nullibi reperitur reservata hæc excommunicatio, vel peccatum hæresis Pontifici, nisi in bulla Cœnæ : si ergo ibi non sit reservatio et revocatio facultatum, nisi pro externo, non est, unde sit revocata pro foro interno et in occultis, facultas inferiorum confessariorum. Quod sine ingent absurdo dici non potest, cum in ipso concilio Tridentino tanquam aliquid extraordinarium concessa fuerit episcopis, ut per se ipsos possent ab hæresi occulta pro foro solum conscientiæ absolvere, quia nimirum ea facultas per bullam Cœnæ omnibus etiam episcopis ablata fuerat*.

Cæterum quia contraria sententia aliquibus probabilis adhuc videtur, ea supposita locum habet secunda difficultas supra indicata, qualis sit hæc episcoporum potestas, et quousque se extendat, de quo late agit Sanchez dicto cap. xi, et Hurtado dicta disp. lxxxiv, § 26, usque ad 50. Nos brevius conclusiones insinuabimus. 53

Quis in decreto Tridentini nomine Episcopi intelligatur in ordine ad usum illius facultatis.

Primo ergo dubitatur, quis in prædicto decreto Tridentini nomine *Episcopi* intelligatur in ordine ad usum illius facultatis. Constat non intelligi episcopum titularem, quia ille non habet subditos quos absolvere possit. Hi tamen possunt retinere, et communiter retinent verum titulum alicujus civitatis, quam, quia ab infidelibus occupatur, adire non possunt : et tunc possunt quidem absolvere hæreticos occultos illius civitatis, si id possunt alii episcopi, dum sunt extra suam diœcesim, quia vere sunt ipsorum subditi : Secus esset, si renuntiassent etiam titulo, et retinerent solam dignitatem. Sicut nec episcopi alii, qui veras habuerunt diœceses fideles, et renuntiarunt titulo, possunt postea hac facultate uti, cum jam nec habitu, nec actu ullos subditos habeant. Constat etiam *Episcopi* nomine ibi intelligi electum, et confirmatum a Pontifice, licet nondum sit consecratus, imo nec sacerdos ; cum absolutio a censura dari possit extra sacramentum, nec sit actus ordinis, sed jurisdictionis, quam absque consecratione, vel sacerdotio habere, et exercere potest.

54

An competat hæc facultas ubi Concilium Trid. quoad alia morum

Dubitatur tamen secundo, an competat hæc facultas, ubi concilium Tridentinum, quoad alia morum decreta receptum non est. Negat Suarez, quem affert,

* Sententia quam, libratis utrinque rationum momentis, amplexus est auctor, novos de die in diem acquisivit probabilitatis gradus, ita ut veriorem illam dicat S. Liguorius : dum e contra, sententia negans per bullam Cœnæ revocatam esse concessionem a concilio Tridentino episcopis factam, ut possint ab hæresi occulta absolvere, novis est successive confecta vulneribus.

Narrat lapidus et acutus vitæ S. Francisci Salesii scriptor, venerabilis Hamo, parochus S. Sulpitii Lutetiæ Parisiorum, Franciscum Salesium coram Clemente VIII examen subiisse, promovendis ad episcopatum ab eodem pontifice indictum, atque inter quæstiones ei ab eodem pontifice propositas, de hac fuisse a Pontifice interrogatum : *Possentne episcopi ab hæresi absolvere?* Respondit Franciscus Sa-

decreta receptum non est.

et sequitur Sanchez supra nu. 3, quia non debent favores sentire, qui onera non sentiunt, et ita dicunt responsum esse a sacra Congregatione Cardinalium, quam responsionem ego invenio in manuscriptis his verbis : « Episcopi illarum regionum, in quibus concilium Tridentinum adhuc receptum non est, non possunt uti hac facultate concessa in hoc decreto. » Ex quibus verbis confirmari potest, quod notavit Sanch. ubi supra, id non intelligi de locis, in quibus Concilium receptum est quoad alia, non tamen quoad aliquam legem, quia jam ibi Concilium receptum videtur. Idem judicat, si Concilium ibi receptum fuit, sed postea consuetudo de obligavit ab ejus legibus : potuit enim perseverare quoad favores jam introductos : et videtur probari posse ex verbis illis Congregationis, *in quibus Concilium adhuc receptum non est*, quæ non versificantur in casu nostro.

55

n capitu- um sede vacante haberet

Dubitatur tertio de capitulo sede vacante, an haberet hanc facultatem. Affirmant. Sanch. ubi sup. nu. 4, et Hurtado dicta disp. LXXXIV, § 40, quia capitulum sede vacante succedit in omnia munera spectantia ad jurisdictionem episcopi, nisi specialiter aliquid ei prohibeatur : et licet sit specialis difficultas in absolutione ab hæresi, quia hanc debet dare episcopus per se, et non per vicarium : hoc tamen ipsum potest et præstare capitulum, vel id toties quoties, in casu speciali occurreret, committendo alicui pro illa vice, quod non videtur in Concilio prohibitum ; vel certe decernendo absolutionem, per suffragia capitularium, sicut potest decernere de rebus aliis. hanc facultatem.

Melius tamen alii communiter id negant : nam licet cætera, quæ in illo decreto Concilii conceduntur episcopis, admittant posse a capitulo fieri, non tamen absolutionem ab hæresi. Ita Suarez tom. IV, in III part. disp. xxx, sect. II, n. 4, Petrus Ledesma, et Bonacina, quos refert, et sequitur Castro Palao dicta. disp. IV, punct. III, § 1, nu. 3. Ratio autem esse potest primo, quia absolutio hæresis

lesius : *Posse virtute facultatis iisdem factæ a Tridentino.* At aliam sibi mentem aliamque voluntatem esse subjiciente Pontifice, adjecit Salesius : *Siquidem hæc est mens sanctitatis vestræ, eidem acquiesco, atque e mea sententia recedo.* Idem refertur in vita S. Francisci Salesii a Petro Hiacintho Gallizia conscripta. Porro de hæresi occulta intelligendus ibi loqui Pontifex, de hæresi enim ad forum contentiosum dedocta, nulli dubium quin possint ab ea episcopi absolvere. In eodem sensu prius responderunt Pius quintus et Gregorius decimus tertius, de eadem re interrogati. Et clarissime ultimo constat ex decreto Alexandri septimi, anno 1665, 24 Septembris, damnantis hanc propositionem : « Sententia asserens bullam Cœnæ solum prohibere absolutionem hæresis et aliorum criminum, quando publica sunt, et id non derogare facultati Trident. in qua de occultis criminibus sermo, est anno 1629, 18 Jul., in consistorio sacræ congreg. eminentiss. cardinalium, visa et tolerata est. » Ferraris *Prompta biblioteca*, articulo *Hæresis*, nº 35.

De hoc Alexandri VII decreto hæc habet Benedictus XIV : « Fatemur equidem, ait, damnationis telum non directe confodere opinionem asserentem episcopis auctoritatem absolvendi ab hæresi occulta, sed solum perstringere quorumdam audaciam et imposturam, qui, ut eamdem opinionem validissima fulcirent auctoritate, in vulgus jactabant eam a sacra congregatione examinatam, omnem evasisse censuram. At nihilominus nemo inficiabitur damnationis ictum, grave vulnus indirecte inflixisse etiam opinioni, quam suï auctores prædicta impostura tutabantur : parum enim sollicitus fuisset Pontifex de præcipuo evertendo argumento, quo ea fulciebatur opinio, si eam quoquo modo probabilem ac tolerabilem reputasset, quemadmodum ratiocinatur Dominicus Viva, recte inde inferens prælatam opinionem e sua probabilitate, si quam antea haberet, plurimum saltem fuisse deturbatam. » Hucusque Benedictus XIV de synodo diœcesana, lib. IX, cap. IV. Idem habet S. Liguorius, lib. VII *de Censuris*, nº 83.

Quod autem attinet ad nonnullos auctores Gallicanos, qui facultatem absolvendi ab hæresi, quam aliis ablatam haud difficulter admittunt, in suæ rationis episcopis infactam perseverare affirmant, vide eumdem Benedictum XIV, de synodo diœcesana, eodem lib. IX. cap. V. EDITOR.

ita conceditur episcopo, ut debeat eam per seipsum præstare, et non per vicarium etiam specialiter designatum, ut constat ex verbis Concilii, et postea videbimus, Capitulum autem non videtur posse per se absolvere ab hæresi, sed ad summum decernere absolutionem, eamque alteri committere: nam absolutio a censuris imitatur absolutionem sacramentalem, quam etsi possint plures ministri conferre, non tamen ita ut singuli sint soli causæ partiales, et non operantes nisi dependenter ab aliis absolventibus, sed singuli debent absolvere potestate totali ex se, et sufficienti ut dixi late disp. XIII *de pœnit.*, sect. VII, n. 376, et seqq., quod etiam videtur in non in omni absolutione a censura, quæ licet imperetur a collegio, vel communitate ecclesiastica, semper tamen committitur alicui, qui immediate absolvat, et ipsimet inquisitores, quando hæreticos reconciliant, non omnes ipsi immediate absolvunt a censura, sed unus ex illis ex omnium decreto id solemniter facit. Quia tamen aliquis contendere posset, non fore invalidam absolutionem datam a toto capitulo, per modum capituli, imo regulam generalem esse, ut qui potest excommunicare, possit etiam absolvere; quare si sede vacante capitulum habet potestatem excommunicandi, debet etiam habere potestatem absolvendi: contra hoc posset instari esto id verum sit loquendo de potestate ordinaria et propria, quando tamen alicui committitur a superiore potestas per seipsum absolvendi, non solere unquam committi absolutionem, nisi ab una persona faciendam. Quidquid tamen de hoc toto sit, probari potest facilius hæc sententia, quia in decreto Tridentini datur solum facultas ad absolvendum in casu hæresis occulto: repugnat autem capitulo dare eam facultatem, quia eo ipso, quod veniat ad notitiam capituli, jam non erit casus occultus, sed publicus, atque adeo ex modo ipso, quo facultas hæc conceditur constat non dari capitulo, sed episcopo, qui secreto absolvat a crimine hæresis occulto per seipsum.

Dices hoc argumentum non procedere saltem in sententia dicente, posse episcopum committere absolutionem hæresis occultæ alteri delegatione specialissima pro illa vice, et illa persona; quia juxta eam sententiam dici possit, quod capitulum etiam, occurrente necessitate, posset alicui pro illa vice committere absolutionem; quod fieri posset absque eo, quod persona absolvenda veniret in notitiam capitularium. Respondeo, nec admissa etiam illa sententia, id debere capitulo concedi: nemo enim potest alteri committere absolutionem, quam per seipsum non posset præstare per se loquendo, quia illius solum peccati absolutionem episcopus committere potest, a quo ipsemet per seipsum posset absolvere: cum ergo capitulum nunquam possit per seipsum absolvere ab hæresi occulta, quia eo ipso non esset occulta, consequens est, ut non videatur capitulo concessa facultas ad absolutionem hæresis occultæ, atque adeo quod nec possit illam delegare: nam delegatio supponit quod ea facultas primario concedatur deleganti, et semel in se radicatam possit quasi secundario id alium transferre. Si ergo capitulum in se est incapax talis facultatis, non potest illam delegare juxta communem regulam, quod nemo dat quod non habet. 56

Dubitatur quarto de abbatibus, et aliis non episcopis habentibus subditos in spiritualibus, sæculares exemptos ab episcopis, et qui appellari solent nullius diœcesis, an in dicto decreto intelliguntur nomine episcoporum. Affirmant plures, quos referunt, et sequuntur Sanch. dicto cap. XI, n. 5, et lib. VIII *de Matrimon.*, disp. II, n. 12, et Castropalao ubi supra nu. 4, quia hi abbates gaudent jurisdictione episcopali in suos subditos, quia ea de causa exempti sunt ab episcoporum cura: ergo gaudent hac facultate, quæ jurisdictioni, et dignitati episcopali annexa est. Alii tamen melius id 57

Abbates, et alii superiores habentes subditos in spiritualibus sæculares exemptos, an in dicto decreto intelligantur nomine episcoporum.

negant. Suarez disp. XXX *de Pœnit.* sect. II, nu. 6, et disp. XLI, *De Censuris* sect. II, nu. 7 ; Aragonius, et Petrus Ledesma, quos affert Sanchez ubi supra, qui etiam dicit hanc sententiam esse satis probabilem. Quam etiam tenent Garcia, Cenedo, Barbosa, Toletus, Bonacina apud Castr. Palaum ubi supra quibus accedit Hurtado dicta disp. LXXXIV, § 41.

Probatur primo, quia ita respondit, et declaravit verba Tridentini, quoad totum illud decretum sacra Congregatio Cardinalium dicens : « In hoc decreto non comprehenduntur inferiores habentes jurisdictionem ordinariam, et quasi episcopalem, sed episcopi privative quoad alios. » Secundo probari potest, et hæc fortasse fuit ratio prædictæ declarationis faciendæ quia licet ii abbates habeant quoad alia jurisdictionem episcopalem, in illo tamen decreto Tridentini limitatur hæc facultas ad proprios episcopos habentes diœcesim : dicitur enim exerceri solum posse circa subditos *in diœcesi sua :* abbates autem prædicti non habent propriam diœcesim, quia diœcesis est solius proprii, et veri episcopi, et ideo subditi illorum abbatum dicuntur semper *nullius diœcesis.* Ratio autem congruentiæ additur ab Hurtado ex Roderico, quia episcopi ex officio sunt Inquisitores contra hæreticos, non vero illi abbates : quare non mirum, quod plus in hac parte illis concedatur, quam istis.

59 Inferuntur nonnulla.

Hinc infertur primo, si episcopus habeat in diœcesi alterius episcopi abbatiam exemptam non posse subditos illius abbatiæ absolvere virtute illius decreti, quia respectu illorum non est formaliter episcopus, sed materialiter et per accidens : ita Hurtado ubi supra. Infertur secundo subditos horum abbatum, ne sin deterioris conditionis, quam alii fideles, posse recurrere pro absolutione in iis casibus ad episcopum, in cujus diœcesi continetur abbatia : ita Suar. et Avila, quos affert, et sequitur hac in parte Sanch. d. c. XI, et Hurtad. ubi sup.

Petes quomodo possit subditus abbatis absolvi ab episcopo, cui non subditur in ordine ad sacramentum pœnitentiæ, sed suo abbati, a quo debet absolvi a peccatis aliis, vel a confessario, quem ipse approbaverit, et deputaverit. Respondeo, id posse dupliciter fieri, primo, habita licentia abbatis, ut possit confiteri episcopo, et ab eo absolvi ab aliis peccatis : secundo et facilius si episcopus absolvat eum extra sacramentum ab excommunicatione reservata, qua ablata, aufertur etiam reservatio peccati hæresis, atque adeo ab eo, et aliis peccatis poterit absolvi per confessarium ab abbate deputatum.

Quomodo possit subditus Abbatis absolvi ab Episcopo, cui non subditur ordine ad Sacramentum pœnitentiæ.

Hac occasione dubitari potest quinto, an Cardinales in suis titulis, in quibus videntur habere jurisdictionem quasi episcopalem, possint uti facultatibus episcopis concessis in prædicto decreto Tridentini. Affirmativam sententiam defendi posse dicit Moneta, *de commut. ult. et volunt.* c. V, qu. XIII, concl, I, nu. 453, licet contrarium ipse teneat : in eamdemque sententiam inclinare videtur Diana part. V, tract. II *de potest. et privileg. Cardinalium*, resol. 59, argumento desumpto ex abbatibus supradictis, quibus ob potestatem quasi episcopalem, quam habent, conceditur ab aliquibus ea facultas. Posset item hoc ipsum confirmari ; quia Congregatio in sua declaratione videtur solum loqui de abbatibus, et aliis, qui sunt episcopis inferiores, ut constat ex illis verbis : *non comprehenduntur inferiores*, etc. Cardinales autem non appellantur inferiores episcopis, sed illis superiores, ut communiter dicunt doctores, quos late congerit id probans idem Diana loco citato resolutione prima. Consequenter tamen ad supradicta, negativa pars amplectenda videtur, quia licet verba Congregationis de Cardinalibus non loquantur : ratio autem, in qua diximus fundari illam declarationem, de cardinalibus idem probat : cum nec illi propriam habeant diœcesim, sed titulum, seu parochiam, atque adeo non verifice-

60 An cardinales in suis titulis possint uti facultatibus Episcopis concessis in prædicto Decreto.

tur de illis, quod exercent eam potestatem circa subditas in sua diœcesi. Imo in illis res videtur clarior, quia subditi illorum titulorum, non sunt nullis diœcesis, sicut subditi abbatis exempti, sed sunt proprie in diœcesi Romana, et subduntur in spiritualibus immediate vicario Papæ, et ejus vices gerenti, nec ullo modo pertinent ad diœcesim Cardinalis titularis. Alioquin nullam, aut fere nullam diœcesim haberet Papa ut episcopus Romanus, cum præcipue Urbis ecclesiæ sint tituli diversorum Cardinalium. Denique praxis hæc esse videtur, nec enim unquam audivi ullum Cardinalem hac potestate usum in suo titulo. Loquor autem de Cardinalibus habentibus titulos suos in urbe Romana : nam episcopus Otiensis, et alii quinque Cardinales antiquiores, qui sunt episcopi Cardinales, et habent suos titulos episcopales in sex civitatibus Romæ proximis, non est dubium, quod possint in suis titulis, quod alii episcopi possunt in sua Diœcesi, cum habeant pro titulo Cardinalitio episcopatum particularem, in quo habent propriam diœcesim, et in quia habent potestatem plenam episcopalem.

61 An archiepiscopus in tota sua Provincia.

Dubitatur sexto de Archiepiscopo, an non solum in propria diœcesi, sed etiam in tota sua provincia, et intra diœceses episcoporum inferiorum possit uti hac facultate. Conveniunt omnes, quod possit, quando visitat diœcesim sui suffraganei, nempe causa sufficienti existenti ad visitationem, et probata in concilio provinciali, et postquam suam diœcesim plene visitavit ex Trid. sess. XXXI, c. III. Videantur Sanch. dicto cap. XI, nu. 6, Suarez dicta disp. XXX *de Pœnit.* sect. II, nu. 8, et *de censuris* disp. XLI, sect. II, n. 12, Henriquez, Barbosa, Bonacina, Avila apud Castropal. ubi supr. n. 7. Fundatur autem hæc doctrina in cap. finali *de Censibus* in VI, ubi dicitur, « Potest etiam idem Archiepiscopus dum visitat, subditorum suffraganeorum confessiones audire, et absolvere pœnitentes, et ibi pœnitentias injungere. » Quare quoad hoc censetur pro illo tempore illa diœcesis Archiepiscopi. Addit Sanchez lib. IV. *in Decalog.* cap. XXXVIII, num. 16, probabile esse, quod possit Archiepiscopus etiam extra tempus visitationis episcopos suos suffraganeos absolvere, quia sunt ejus subditi in spiritualibus, licet alii id negent, quod etiam videtur approbare Hurtado ubi supra, § 47. Sed id parum utile videtur mihi ad praxim : nam si hæc facultas non sit revocata per bullam Cœnæ, ipsemet episcopus potest suo confessario committere potestatem ad ipsum episcopum absolvendum. Sic enim colligi videtur ex doctrina generali, quod episcopus potest erga subditos, de quo dixi disp. XX *de Pœnit.* sect. V, n. 57 et 65, et clarius ex declaratione sacræ Congregationis, quam affert Suarez dict. disp. XXX *de Pœnit* sect. IV, nu. 15, his verbis : « An episcopo in aliquod delictorum, de quibus hoc capite, prolapso, liceat ad se absolvendum proprium confessarium deputare cum eamdem auctoritate, quam ipse posset ex eodem capite in sibi subditos exercere : Congregatio censuit id episcopo licere. » Quam declarationem invenio etiam in meis declarationibus manuscriptis, ubi plus aliquid additum est in illo responso, nempe : « Congregatio censuit licere, etiamsi episcopus Romæ esset et sic extra suam diœcesim. » Unde non restat necessitas recurrendi ad suum Archiepiscopum, cum ipse episcopus posset facere se a suo confessario absolvi.

62 An subditorum nomine intelligantur forenses? et qui domicilium in ea Diœcesi non habent in qua reperiuntur

Dubitatur septimo, an subditorum nomine intelligantur forenses, et qui domicilium in ea diocesi non habent, in qua tunc reperiuntur. Respondeo de vagis, qui nullibi domicilium habent, certum censetur posse absolvi, quia nullum alium habent episcopum, nisi illum apud quem sunt. Idem dicendum de eo, qui duplex domicilium habet in duplici diocesi, in quorum quolibet æque, vel fere æqualiter habitat. Videatur Suarez dict. disp. XXX *de Pœnit.* sect. II. nu. 3, et Sanchez lib. II, *in Decalog.* cap. XI, nu. 8.

De peregrinis, et advenis, qui alibi domicilium habent, et ad breve tempus habitant in alieno episcopatu, affirmant etiam Suarez quem affert, et sequitur Sanch. dict. cap. XI. nu. 8, 9 et 17, Barbosa, Bonacina, et Garzia, quos affert, et sequitur Castropal. ubi supr. nu. 8, atque etiam Hurtado dicta disp. LXXXIV, § 48. Ratio autem est, quia hi omnes quamdiu ibi commorantur, subditi sunt illius episcopi, quoad sacramentum pœnitentiæ, et ad illa, quæ pœnitentiam concernunt: quare videtur satis tuta hæc sententia, si facultas illa non sit per bullam Cœnæ revocata. Præsertim cum pro illa sententia inveniatur declaratio quædam congregationis Cardinalium his verbis: « Qui non sunt subditi episcopi, puta medicus, prætor, et similes exteri, qui tamen habitant in civitate, hoc decreto comprehenduntur, etsi commiserint crimina in aliis civitatibus: adhibita tamen hac distinctione, quod scilicet possent absolvi in sacramento pœnitentiæ a suis criminibus, non tamen dispensari super his. » Quia nimirum advenæ non sunt subditi quod dispensationem, ut probat late Sanchez cum aliis, dicto cap. XI, n. 9, et lib. III *de Matrim.* dip. XXIII, nu. 13 et 15. Quamvis autem ibi exigatur quod habitent in civitate, id exempli gratia dictum est: nam idem esset, licet habitent in oppido alio diœcesis saltem si ibi episcopus etiam adesset, vel si ex oppido habitationis intra diœcesim, veniant ad civitatem, in qua residet episcopus ut ab eo absolvantur. Notat vero Hurtado loco citato non posse absolvi, si ex sua diœcesi veniant ad alienam diœcesim, ut ibi ab alieno episcopo absolvantur: hoc enim esset in fraudem, et lex non favet fraudulentis; ut si aliquis ex Hispania transiret in Galliam, ut ubi absolveretur ab hæresi per episcopum, cui Papa ob provinciæ necessitatem facultatem dedisset hæreticos absolvendi: et hac de causa disp. XX, *de Pœnit.* sect. V, nu. 68 et 70, loquendo de absolutione externorum a reservatis, limitavi semper doctrinam illam ad eos, qui bona fide ad alium locum accesserunt, et non in fraudem, ut fugerent reservationem.

Idem dicunt communiter doctores de religiosis exemptis, qui nomine subditorum eo loco intelliguntur, et absolvi possunt ab episcopo loci ubi habitant, si ipse ex licentia sui prælati se illi subdant in foro pœnitentiæ: ita Sanchez dicto cap. XI, nu. 10, ubi idem dicit de Monialibus exemptis, atque etiam de subjectis ipsi episcopo. Suarez dicta disp. XXX *de Pœnitent.* sect. II, num. 3, Hurtado dicto § 48, in fine, et alii communiter.

63 An episcopus extra sacramentum Pœnitentiæ, possit uti ea facultate, et absolvere ab excommunicatione ob hæresim occultam.

Dubitatur octavo, an episcopus extra sacramentum pœnitentiæ, possit uti ea facultate, et absolvere ab excommunitate ob hæresim occultam, atque ita tollere reservationem peccati, ut postea confessarius ordinarius possit ab eo absolvere. Negant Barbosa, Aloysius Riccius, et Garzia apud Castro Palaum ubi supra n. 10, et addit Garzia, ita responsum sæpe fuisse a sacra Congregatione. Ego duas declarationes Congregationis invenio. Prima habet hæc verba: « Quærebatur, an episcopus in causa hujus cap. VI, habeat facultatem dispensandi cum suo diœcesano absente in aliena diœcesi legitime impedito, commoranti? Congregatio censuit, quod forensis in casu hujus cap. VI, potest absolvi in sacramento pœnitentiæ ab illo episcopo, in cujus diœcesi, vel civitate commoratur: non autem ab alio dispensari. Facit ad hoc, quod nuntii, qui possunt absolvere excommunicatos ob injectionem manus in clericos, non possunt absolvere subditos extra provinciam. Accedit etiam, quod concilium loquantur de absolutione sacramentali in foro conscientiæ quæ requirit præsentiam exemplo confessionis, quæ non potest fieri per nuntium vel per litteras. » Altera declaratio est, quam paulo supra retulimus, ubi cum dictum esset, posse exteros absolvi ab episcopo in cujus diœcesi commorantur, additur: « Adhibita tamen hac distinctione, quod scilicet possent absolvi in sacramento

pœnitentiæ a suis criminibus, non tamen dispensari super his. »

64 Contraria tamen sententia communis est fere omnium. Videantur Navarr. Eman. Roder. Suarez, Petrus Ledesma, quos affert, et sequitur Sanch. dicto cap. XI, nu. 13, Garzia, quem affert, et sequitur Castropal. ubi sup. n. 10, Hurtado ubi sup. § 49, et alii. Et quidem ex verbis Tridentini non potest contrarium sufficienter probari, et ex principiis generalibus deduci videtur, cum constet absolutionem a censura posse separari ab absolutione a peccatis. Nec limitatio illa, *pro foro conscientiæ*, cogit ad hoc, ut fiat in sacramento : nam verba illa alium habent sensum, nempe ne prosit absolutio hæc pro foro externo, in quo quantumvis aliquis absolutus sit ab episcopo pro foro conscientiæ, habebitur tanquam non absolutus, et punietur omnibus juris pœnis.

65 Solum ergo obstare possunt declarationes sacræ congregationis supra relatæ. Ad has tamen dici potest, in iis agi non solum de absolutione a censura, sed etiam ab ipso peccato : ideo enim dictum est, posse *absolvi in sacramento Pœnitentiæ a suis criminibus*, a quibus certum est episcopum non posse absolvere extra sacramentum. An vero possit auferre reservationem peccati absolvendo extra sacramentum a censura, ita ut postea ab alio confessario ordinario possit pœnitens in sacramento absolvi a peccato, non fuit ibi quæsitum, nec decisum.

Objectio 1. Huic responsioni objici potest ex verbis illius primæ declarationis. Primo, exemplum, quo utitur, nuntii non potentis subditos absolvere extra provinciam a censura canonis : loquuntur ergo Cardinales de absolutione a censura. Secundo, quia utuntur exemplo confessionis, quæ debet fieri in præsentia : non ergo loquuntur de sola absolutione sacramentali : nam ad hanc non esset aptum exemplum confessionis : esset enim adducere exemplum ejusdem sacramenti pœnitentiæ, in quo requiritur præsentia a probandum non posse conferri illud sacramentum in absentia, quod non esset exemplum, sed res ipsa. Responderi tamen potest ad primum illud exemplum nuntii, afferri ad probandum non posse episcopum absolvere subditum distantem, et existentem extra diœcesim in illis casibus : Nam sicut nuntius, qui accipit potestatem restrictam, ut exercere eam possit intra provinciam, non potest absolvere a censura eum, qui est extra provinciam : ita episcopus, cui datur facultas a Tridentino ad absolvendum, quam exercere possit *in sua diœcesi* : non potest subditum extra diœcesim absolvere. Quare vel nihil dictum est de dispensatione cum subdito extra diœcesim existenti, sed solum de absolutione : atque ita fatendum erit voluisse in ea responsione declinare quæstionem controversam, an posset episcopus dispensare cum subdito commorante extra diœcesim, de quo erant doctorum variæ sententiæ, ut mox videbimus, et solum dixerunt, quæ magis extra controversiam videbantur : nimirum subditum illum non posse tunc absolvi a suo episcopo sed ab eo, apud quem commoratur, a quo in sacramento potest a criminibus his absolvi, non tamen dispensari. An vero posset a suo episcopo absente dispensari, nihil dixerunt ; quæ verba illa : *non autem ab alio dispensari :* intelligenda erunt, *ab alio, quam a proprio episcopo*, licet possit ab alio, apud quem peregrinantur absolvi : prout dictum fuit in secunda decisione supra allata. Vel certe si verba illa, *non autem ab alio dispensari*, significent non posse a proprio episcopo tunc dispensari, sed solum posse absolvi ab eo, apud quem commoratur, fatendum erit Cardinales respondisse juxta opinionem eorum, qui, ut vidimus, dixerunt, episcopo non fuisse datam facultatem a Concilio. non solum absolvendi, sed nec etiam dispensandi, nisi intra diœcesim, quæ opinio an sit certa postea videbimus.

Ad secundum responderi potest, exemplum confessionis, quæ fieri debet in 66

præsentia, afferri ad probandum absolutionem ab iis criminibus debere etiam dari in præsentia: facultas enim data ibi episcopo ad absolvendum ab iis peccatis, est solum ad absolvendum sacramentaliter ut diximus, cum peccata non possint extra sacramentum absolvi: unde inferunt non posse fieri in absentia: quod probant non quidem ex eo, quod sacramentum pœnitentiæ non possit ministrari absenti, hoc enim esset idem per idem probare, et afferre rem ipsam in exemplum, sed ex eo quod confessio non possit fieri in absentia per nuntium, vel per litteras: nam sicut confessio, quæ est una pars hujus sacramenti exigit præsentiam, ita absolutio, quæ est altera pars, exiget eamdem præsentiam. Affertur ergo confessio in exemplum ad absolutionem, atque adeo exemplum non est idem, sed aliquid condistinctum ab eo, ad quod affertur. Qui sensus constat clare ex ipsis verbis supra relatis « Accedit etiam, inquiunt, quod Concilium loquatur de absolutione sacramentali in foro conscientiæ, quæ requirit præsentiam exemplo confessionis, quæ non potest fieri per nuntium, vel per litteras ».

67 n possit piscopus hac facultate etiam in sentia.

Dubitatur nono, an possit episcopus hac facultate uti, non solum extra sacramentum, sed etiam in absentia, non quidem absolvendo a peccatis, sed a sola censura subditum absentem, qui tamen saltem sit intra diœcesim. Negant ii, qui negant facultatem hanc posse exerceri extra sacramentum pœnitentiæ. Alii tamen omnes, qui dicunt posse extra sacramentum dari absolutionem ab hac censura, consequenter et merito admittunt posse conferri absenti, quia absolutio a censura ex genere suo absenti dari potest: et hæc facultas non limitatur episcopo, quoad hanc censuram. Ita Suarez, Manuel, Petrus Ledesma, et Henriquez, quos affert, et sequuntur Sanchez dicto cap. XI, num. 14, Hurtado ubi supra num. 49, et alii.

68 si episcopus

Dubitatur tamen decimo, et magis, an si episcopus sit in diœcesi, et subditus extra illam, vel e contra, possit episcopus subditum a censura hac absolvere, stante illo Tridentini decreto et idem dubitatur, quanto uterque extra diœcesim esset. Variæ sunt doctorum sententiæ. Prima esse potest, requiri episcopum, et subditum esse utrumque intra propriam diœcesim: quam videntur supponere ii, qui volunt non posse episcopum uti hac facultate, nisi in sacramento pœnitentiæ: si enim aliunde requiritur, quod episcopus, vel subditus sit intra diœcesim, ut significare videtur Tridentinum consequens est, ut uterque debeat esse intra diœcesim, cum uterque debeat esse in eodem loco ad valorem sacramenti pœnitentiæ. Ratio autem esse potest, quia licet actus jurisdictionis voluntariæ, qualis est hæc absolutio, possint exerceri ab episcopo etiam existenti extra diœcesim, et erga subditos extra illam existentes, ut cum aliis probat late Sanch. lib. III *de Matrimon.* disp. XIX, num. 8, hanc tamen facultatem limitavit Tridentinum dicens: « Liceat episcopis, etc. quoscumque sibi subditos in diœcesi sua absolvere: « cum autem verba illa *in diœcesi sua* non magis possint intelligi de subdito quam de ipso episcopo, de utraque intelligenda videntur. Hæc tamen sententia communiter rejicitur, ut notant Sanchez dicto c. XI, n. 10, Suarez disp. XLI *de Censuris*, sect. II, nu. 11 in fine, Hurtado ubi supra § 49 et alii: Quia legum correctio vitanda est quantum fieri possit, quare cum verba illa alium sensum habere possit, non debet imponi nova limitatio adeo exorbitans, ut uterque debeat intra diœcesim existere.

sit in diœcesi et subditus extra illam vel contra, possit Episcopus subditum a censura hac absolvere Et quid si uterque extra diœcesim esset Prima sententia.

69 Secunda sententia.

Secunda ergo sententia ex adverso docet, neutrius præsentiam intra diœcesim exigi: ita Sanch. ubi sup. num. 17, et indicat Petrus Ledesma apud ipsum, et clare sequitur Hurtado dicto § 49, verba autem illa, *in sua diœcesi*, non omnes eodem modo explicant. Nam Ledesma dicit, sensum esse, *erga subditos suæ diœcesis*. Hæc tamen explicatio videtur aliunde limitare facultatem illam, ita ut

non posset episcopus absolvere subditum alienæ diœcesis apud se commorantem, quod esset contra id quod sacra Congregatio, ut vidimus, sæpius respondit.

Alii ergo dicunt, verba illa non esse restrictiva, sed explicare verba præcedentia, ita ut sensus sit, posse episcopum absolvere subditos omnes suos, sive subditi sint ratione domicilii, et hos potest absolvere ubicumque sint, sive subditi sint solum quia tunc in diœcesi commorantur, quales sunt peregrini hos autem non potest absolvere nisi quamdiu ibi sunt. Potest ergo absolvere subditos in diœcesi omnes, hoc est, vel qui ratione domicilii pertinent ad ejus diœcesim, atque adeo licet physice sint extra illam, sunt tamen in illa moraliter : vel eos, qui licet sint alieni, sunt tamen physice in illa diœcesi, et ideo subduntur illi quoad forum pœnitentiale : ita explicant Sanchez, et Hurtado locis citatis.

70 Tertia sententia. Tertia sententia docet requiri, quod episcopus sit in sua diœcesi, et hoc sufficere, ut possit absolvere subditum existentem extra illam : ita Castropal, dicta disp. IV, punct. III, § 1, nu. 12, quia in iis decretis nulla clausula, imo nulla syllaba debet esset superflua, ut probat ipsemet Sanch. lib. III *de Matrim.* disp. XXVI, num. 6, superfluerent autem illa verba *in sua diœcesi,* si non afferrent aliquam restrictionem : nam concessa semel facultate absolvendi omnes subditos, jam posset episcopus absolvere habentes domicilium ibi, atque etiam advenas, et peregrinos ibi commorantes, qui omnes nomine subditorum intelliguntur in ordine ad forum pœnitentiale : nihil ergo operarentur verba sequentia. Porro verba illa magis debere intelligi de episcopo, quam de subdito præsente intra diœcesim, probat argumentis infra adducendis contra nostram sententiam.

71 Cæterum Hurtado ubi supra præoccupasse videtur, et occurrisse huic difficultati, significans verba illa non esse superflua, et necessaria ad explicanda, et limitanda verba priora. Facultas enim absolvendi, *quoscumque subditos* potuisset ab aliquo nimis late intelligi, ita ut si Episcopus haberet aliquos subditos in temporalibus, qui non pertinerent ad ejus diœcesim, posset illos etiam absolvere. Item si haberet subditos in abbatia aliqua, qui non subderentur ei, ut episcopo, sed ut abbati, eos etiam absolvere posset, quia sunt ejus subditi. Ad hoc ergo, et similes subditos excludendos addita sunt verba, *in sua diœcesi,* quibus limitatur facultas ad eos tantum subditos, qui pertinent ad eum, ut episcopum : nam episcopum, solus, ut episcopus, habet proprie diœcesim : hi autem sunt solum, qui vel ibi commorantur, vel ibi habent domicilium, licet actu alibi peregrinentur.

Hæc tamen evasio, ut verum fatear, 72
excogitata videtur ad effugiendam quovis modo difficultatem : non tamen juxta mentem Concilii : nam facultas concessa episcopis absolvendi subditos, ex se significat satis aperte sensum formalem, nempe de subditis episcopo, ut episcopo. Alioquin cum verba illa, *in sua diœcesi,* non sint addita in facultate paulo ante in eodem decreto concessa episcopis ad dispensandum in irregularitatibus, et suspensionibus occultis, et non deductis ad forum contentiosum, sequeretur posse episcopum dispensare cum subditis suis temporalibus, non pertinentibus ad ejus diœcesim, quod nemo concedet : imo nec potest cum iis, qui ei, non ut episcopo, sed ut abbati subduntur quia facultas episcopo, ut episcopo concessa semper intelligitur in ordine ad subditos, qui ei, ut episcopo subduntur, etiamsi alia explicatio non addatur, quæ si addenda erat, cur non fuit etiam in priori concessione addita ?

Quarta tamen sententia, quam magis 73
probo, docet verba illa limitare conces- Quarta sententia magis probabilis.
sionem, ut non possit episcopus absolvere subditos, quamdiu extra suam diœcesim commorantur. Ita Suarez dicta disp. XLI, *de Censuris,* et idem indicaverat disp. XXX, *de Pœnit.* sect. II, nu. 3, in

fine, qui eam dicit fuisse rationem Concilii ad hanc limitationem addendam, ut servaretur unio, et concordia inter episcopos, non solum in ordine ad subditos, sed etiam in ordine ad territoria. Quam rationem auctores aliarum sententiarum impugnant : quia id potius suadebat limitandam esse facultatem, ne ipse episcopus in aliena diœcesi existens exerceret eum actum in subditos, quam ne existens in propria diœcesi absolveret subditum existentem extra illam. Ad hoc tamen responderi potest, licet quoad actus Pontificales, qui concernunt potestatem ordinis propter auctoritatem quamdam, et majestatem, quam præ se ferunt, attendatur, ne episcopus in alterius diœcesi eos exerceat sine ejus consensu ; quoad hos tamen actus jurisdictionis voluntariæ, qui non habent ejusmodi solemnitatem, et pompam externam, parum curare episcopum, quod alius episcopus in ejus diœcesi, sine ejus licentia eos faciat circa proprios subditos alibi existentes, circa quos ipse episcopus, in cujus diœcesi ille alius episcopus commoratur, nihil potest exercere, eo quod non sint ejus subditi : multum tamen curare, ne circa subditos, qui ad eum jam pertinent, dum ibi commorantur, alius episcopus, sive præsens, sive absens, illos actus exerceat. Cum enim hi eo tempore deberent ad ipsum episcopum recurrere, in cujus diœcesi sunt, multum ei præjudicatur, si possint ad proprium episcopum recurrere ipso relicto, eoque invito se ostendere absolutos, qui antea excommunicati erant. Ut igitur hæc occasio querelæ episcopis tolleretur, et debita servaretur pax, prudenter cum ea limitatione facultas absolvendi concessa fuit ne subditi extra diœcesim commorantes a proprio episcopo absolverentur, sed ab illo apud quem actu sunt.

74 Ego potissimum ad hanc sententiam amplectendam moveor, quia videtur esse juxta sensum sacræ Congregationis, si considerentur ejus verba in responsione illa supra relata ; loquendo enim de subdito, qui extra propriam diœcesim commoratur, de quo quærebatur quid circa ipsum posset episcopus proprius absens ex vi illius Tridentini decreti, dicunt, « posse ipsum absolvi in sacramento pœnitentiæ ab illo episcopo, in cujus diœcesi, vel civitate commoratur. » Quamvis autem non dixerint expresse, non posse absolvi a proprio episcopo, hunc tamen fuisse Cardinalium sensum, significant satis verba immediate subsequentia, quibus redditur hæc ratio : quia « Nuntii, qui possunt absolvere, excommunicatos, ob injectionem manus in clericos, non possunt absolvere subditos extra provinciam. » Quod exemplum probat etiam de absolutione a censura, quasi diceret, ut supra notabam, sicut nuntius, qui accipit potestatem limitatam ad exercendam illam intra provinciam, non potest absolvere a censura subditum extra illam existentem ; ita nec episcopus, cui data est facultas absolvendi subditos *in sua diœcesi*, poterit vi hujus facultatis absolvere eos extra illam vagantes. Unde constat, verba illa, *in sua diœcesi*, intellecta fuisse a Congregatione, ut limitantia facultatem, ne exerceretur cum subdito extra diœcesim commorante. Ex eodem autem legati exemplo probari potest, episcopum extra diœcesim commorantem posse absolvere subditum suum intra suam diœcesim existentem, quia legatus pontificis, licet jurisdictionem limitatam ad suam provinciam accipiat, et licet extra illam non possit jurisdictionem contentiosam exercere, potest tamen exercere voluntariam, etiamsi extra suam provinciam adhuc sit, ut notavit cum aliis Azor. tom. II, lib. V, cap. XXVII, quæst. VI.

Objiciunt Sanchez, et alii, quia si contextum Concilii attente inspiciamus, verba illa, *in sua diœcesi*, potius videntur referri ad episcopum, ut ipse debeat esse in sua diœcesi, quam ad subditum absolvendum. Dicitur enim : « Liceat episcopis, etc. quoscumque sibi subditos, in diœcesi sua absolvere. » Ubi ponderat

75 Objectio

Sanchez post particulam, *subditos*, esse virgulam dividentem a verbis illis, *in diœcesi sua*, quasi hæc verba non conjungenda sint cum subditis. Resp. imprimis in variis editionibus antiquioribus quas ego vidi, Coloniensi, Antuerpiensi, Lugdunensi, non inveniri virgulam post vocem, *subditos*, quod si in aliqua editione addita sit, id sine mysterio factum est, majoris claritatis gratia. Quod fateri debet ipse Sanchez, qui eodem n. 17 dicit, sensum illorum verborum legitimum esse, *subditos in diœcesi sua*, id est, *quoscumque sibi subditos, et quomodocumque subdantur* : juxta quem sensum verba illa *in diœcesi sua*, referri debent ad subditos, atque ideo legi debent sine virgula et interruptione. Unde ipse Hurtado, qui sententiam Sancii sequitur, non solum usus non fuit illo argumento virgulæ interpositæ, sed potius ea verba sine virgula scripsit dicto § 49 ibi : est ergo hic sensus : Episcopus potest absolvere sibi subditos in sua diœcesi, id est, in quos ratione diœcesis jus habet sacramenti. Non est ergo ex illa virgula fundamentum ad separandam diœcesim a subditis.

76 Arguunt rursus ex iisdem verbis, quia dum Concilium dicit *in diœcesi sua*, non potest loqui de subditis, sed de episcopo, nam subditi non habent diœcesim, sed solus episcopus. Respondeo verum esse, *li sua*, referri ad episcopos, non ad subditos, sensumque esse, episcopos posse subditos in diœcesi sua, hoc est ipsorum episcoporum absolvere. Hinc tamen non fit, non agi de subditis præsentibus in diœcesi : sicut si dictum fuisset, liceat episcopis absolvere subditos existentes in diœcesi ipsorum episcoporum ; quamvis explicaretur diœcesis episcopi, et non subditi, præsentia tamen in diœcesi referretur ad subditos, et non ad episcopos. Idem autem est sensus verborum illorum, *in diœcesi sua*, ita ut, *sua*, referatur ad episcopum, cujus est diœcesis ; præsentia tamen significata per illud, *in*, referatur ad subditos, quia in ea diœcesi esse debent.

77 An ad dispensationem in irregularitatibus et suspensionibus occultis, requiratur etiam præsentia subditi intra diœcesim proprii episcopi.

Majus dubium esse posset, an ad dispensationem in irregularitatibus, et suspensionibus occultis, quæ in eodem decreto fieri conceduntur ab episcopis, requiratur etiam præsentia subditi intra diœcesim proprii episcopi, a quo dispensatur. Id enim aliqui affirmant, Henriquez, Avila, et Manuel apud Sanch. dict. cap. xi n. 12 et videtur illis favere responsio Cardinalium supra relata Alii tamen id negant. Suar. disp. XLI *de Censuris*, sect. ii nu. 10 et 12 et Sanch. dicto nu. 12. Quia verba illa *in diœcesi sua*, non sunt apposita in priori parte illius decreti, in qua conceditur facultas ad dispensandum, sed solum in posteriori, ubi datur facultas ad absolvendum. Hoc tamen dubium non pertinet ad quæstionem præsentem, quæ solum est de facultate ad absolvendum.

78 An Episcopus posset hanc facultatem alteri committere.

Dubitamur undecimo, an episcopus posset facultatem ad absolvendum ab hæresi alicui committere. Difficultas oritur ex verbis Concilii, in quo, licet ad absolvendum ab aliis casibus occultis data sit facultas episcopo, vel vicario ad id ab eo specialiter deputando, de hæresi tamen subditur : « Idem, et in hæresis crimine in eodem foro conscientiæ eis tantum (scilicet Episcopis) non eorum vicariis sit permissum. » Adhuc tamen multi, et graves doctores putant, licet episcopus non possit deputare vicarium ad absolvendum ab omnibus casibus reservatis occultis, comprehensa etiam hæresi, imo nec specialiter ad omnes casus hæresis occultæ, posse tamen occurente casu alicujus hæretici occulti, committere alicui specialiter absolvendi facultatem pro illo casu : ita Navarrus, Corduba, Henriquez, Azor, Eman. Sa, Vega, Manuel. Roder. quos affert, et sequitur Sanchez dicto cap. xi nu. 23 Hurtado dicta disp. LXXXIV § 37 et alii. Quia de jure communi potestas ordinaria, qualis est hæc, cum data sit non personæ sed dignitati episcopali, cui perpetuo annectitur, de-

legari potest. Correctio autem juris communis vitanda est, et stricte interpretan-
Potest vero explicari limitatio a Concilio posita dicendo, negari episcopo facultatem deputan divicarium generalem ad omnes casus comprehensahære si : vel etiam specialem ad omnes casus hæresis, non tamen committendi alicui facultatem pro casu particulari occurrente, cujus jam ipse episcopus notitiam habet ; qui certe vel non esset simpliciter vicarius, vel esset vicarius specialissimus, qui non censetur prohibitus, cum episcopus per seipsum in ampla diœcesi non posset omnes audire, nec adire, si v. g. longe distet, nec posset ad episcopum venire sine scandalo, ut si sit femina nobilis, nec episcopum accersere, si v. g. sit monialis in clausura degens ; quare non esset sufficienter necessitati provisum, si episcopus tunc non posset alium loco sui deputare ad absolvendum. Et ideo sententiam hanc probabilem esse fatetur Castropal. ubi supra num. 20.

79 Secunda tamen sententia verior negat hanc deputationem fieri posse, quam tenent Guttierez, et Petrus Ledesma, quos affert Sanch. ubi sup. num. 22, P. Molina, Simancas, Garzia, et Lorca, quos affert, et sequitur Suarez in præsenti disp. XXI sect. IV num. 8 qui idem docuerat disp. XXX *de Pœnitent.* sect. II nu. 9 et 15. Castropal. dicto n. 20 et alii. Et videtur clare colligi ex verbis Tridentini, quæ per voces satis universales omnem vicarii deputationem negant. Primo quia cum vicarium solum specialem pro aliis casibus permisissent, postea ad casum hæresis omnen vicarium excludendo, id videtur necessario intelligi de omni vicario, qui pro aliis casibus permissus erat: qui autem pro aliis casibus permittebatur, deputari poterat vel ad omnes casus venturos, vel etiam adveniente casu, pro illo in particulari : utrumque ergo vicarium ibi concessum negant verba sequentia in casu hæresis dicendo, *non eorum vicariis*. Secundo clarius ex illa particula, *eis tantum*, nam dictio, *tantum*, est exclusiva universalis omnium aliorum. Ideoque in summulis propositio exclusiva, *Petrus tantum, seu solus currit*, explicatur, et resolvitur per has, Petrus currit, et nullus alius a Petro currit. Propositio ergo illa ; *Episcopus solus possit absolvere* resolvi debet per has, episcopus solus, et nullus alius præter ipsum possit. Qui autem *nullum* posse dicit, omnes prorsus absque ulla exceptione excludit. Quod magis ex argumentorum solutione constabit.

Ad quæ dicimus imprimis hanc non 80
esse proprie correctionem juris communis, et ejus restrictionem, sed potius concessionem novam factam episcopis contra jus, quo absolutio hæresis reservata erat soli sumno Pontifici : quare retorqueri potest argumentum, quia correctio juris antiqui vitanda, et restringenda est. Si ergo jure antiquo episcopus, vel alius ullus non poterat ab hæresi absolvere, non est ab hoc jure antiquo recedendum, nisi quantum necesse fuerit ad verificandum jus novum, atque adeo concessio nova, quæ non corrigit jus antiquum limitando, sed potius extendendo episcoporum potestatem, explicanda est in proprio verborum sensu, ut sonant. Secundo retorqueri potest argumentum, quia si verba illa, *eis tantum, et noncorum vicariis*, intelligi possunt, ut non excludant vicarios omnes etiam specialissimos, sed solum generales, vel speciales, quia hoc sufficit ad ponendam differentiam inter alios casus reservatos, in quibus vicarii speciales deputari possunt, et inter hæresim, ad quam non potest deputari vicarius etiam specialis, sed solum specialissimus : eodem modo posset aliquis dicere, posse episcopum deputare vicarium ad omnes casus hæresis occultos, quia adhuc tunc esset differentia inter hæresim, et alios casus : quia in ordine ad alios potest episcopus deputare vicarium specialem, cum facultate generali ad omnes casus reservatos occultos : at in ordine ad hæresim, non sufficeret ea deputatio, sed requireretur vicarius spe-

cialior deputatus ad hæreses occultas, qui vicarius esset specialior, quam ille alius deputatus ad omnes casus. Unde dicere posset non prohiberi vicarium deputatum ad omnes hæreses, sed vicarium, qualis deputari potest ad alios casus : quod tamen auctores primæ sententiæ non concedunt. Ergo fatendum est omnem vicarium etiam specialissimum prohiberi : alioquin cur minus prohibetur specialissimus, quam specialior, cujus permissio stare posset cum majori restrictione circa hæresim, quam circa alios casus ?

81 Ad illud vero, quod dicebatur, episcopum non posse per seipsum sine gravi inconvenienti omnes subditos audire, et absolvere. Resp. idem inconveniens sequi in sententia contraria. Si enim episcopus non potest committere suas vices alteri ad casus omnes hæresis, sed debet toties, quoties, occurrente casu, eas pro illa vice committere ; debet ergo toties quoties notitiam habere de casu in particulari, et de impedimento personæ, ne ad ipsum veniat : quod etiam difficile est, cum subditus in diœcesi ampla possit nimium distare, et confessarius etiam, cui danda esset facultas : in iis ergo, et aliis similibus casibus, sicut episcopus posset in sententia contraria facultatem pro illa vice dare alicui, ita æque facile poterit subditum intra diœcesim existentem absolvere ; quia ut supra diximus, absolutio a censura potest absenti conferri, et ablata censura aufertur reservatio hujus peccati, a quo poterit postea confessarius ordinarius absolvere. Potest autem episcopus id facere imposita pœnitentia salutari subdito, et adhibito remedio necessario, ideo nempe eligitur episcopi industria in hoc casu, ut per seipsum morbo adeo periculoso medicinam adhibeat opportunam. Unde rursus confirmari potest nostra sententia, quia quando eligitur industria personæ ad aliquod munus, non potest id alteri delegare ; in prædicto autem decreto eligitur industria episcopi ad absolvendum ab hæresi, qui ideo designatur ut per seipsum tantum absolvat : non potest ergo id alteri committere.

Dubitari solet ultimo, quid intelligatur per crimen occultum pro quo solo data fuit ea facultas : Sed hæc quæstio generalis est ad omnes dispensationes, et absolutiones, quæ dari solent in casibus occultis, de qua videri possunt Sanch. dicto c. XI nu. 19 et sequentibus, et lib. VIII *de Matr.* disp. XXXIV, num. 55 et 56, Azor I tom. lib. VIII, cap. X qu. IX Suarez dicta disp. XXX *de Pœnit.* sect. II et disp. XLI *de Cesnuris*, sect. II, Molina tract. III *de Justit.* disp. LXXIX num. 8, Avila *de Censuris* part. II c. VII, disp. I, dub. XII concl. 2 et p. VII, disp. X dub. 6 et alii. Videantur etiam responsa aliqua sacræ Congregationis supra dictum decretum Tridentini, quæ, *occultum*, in hoc casu satis stricte accipere videntur. 82 Quid intelligatur per crimen occultum.

§ II.

De facultate Inquisitorum ad absolvendum ab hæresi.

Non est dubium de potestate Inquisitorum ad absolvendos hæreticos pœnitentes judicialiter pro foro externo, atque adeo simul pro interno ; hoc enim faciunt quando eos præmissa adjuratione reconciliant Ecclesiæ, et imponunt eis pœnitentiam. Sed difficultas est, an extrajudicialiter possint pro solo foro conscientiæ eos absolvere, quando ad ipsos non pro tribunali, sed secreto et in privato per se, vel per alios recurrunt pro absolutione obtinenda. 83 Prima sententia.

Prima sententia affirmat, quam aliqui tenent loquendo saltem de Inquisitoribus Hispaniæ : alii universaliter loquuntur. Plures pro hac sententia afferuntur apud Sanch. lib. II *in Decal.* 84 Secunda sententia.

cap. XII nu. 1 nempe Campegius, Rodericus, Toletus, Gutierez, Paramo, Bannes, Henriquez, Grassius, Simancas, et alii, quibus adduntur Navarrus, Vivaldus, et alii apud Castro Palaum I tom. dicto tract. IV disp. IV §2, n. 2. Item afferuntur Homobonus, Puteanus, Villalobos, Freitas, Bonacina, et alii, quos affert, et sequitur Diana 1 part. tract. *de Absolut. ab hæresi,* resol. et IV part. tract. VIII *de Officio et potest Inquisit.* resol. 35 et eam probabilem fatetur Sanch. ubi supra. num. 2.

Secunda sententia negat solide hanc Inquisitorum potestatem fundari, ita Sanchez ubi supra nu. 3, Suarez in præsenti disp. XXI, sect. IV, n. 15, Garcia, Furinacius, et Barbosa, quos affert, et sequitur Castro Palao ubi supra nu. 3. Alii plures afferuntur a Diana locis proxime citatis, nempe Sanctarelus, Secchius, Novarius, Ricciullus, Joan. Valerus, Riccius, Alfonsus de Leone, et alii. Quia nec ex bulla aliqua ea concessio constat, nec etiam ex munere sequitur: nam totum hoc munus pertinet ad forum judiciale ad quod nullo modo requiritur, nec deservit potestas absolvendi pro solo foro conscientiæ, et interno, quæ absolutio ad forum judiciale impertinenter se habet.

Afferri solet bulla quædam Clementis VII relata a Penna *in direct. inquisit.* inter bullas illius Pontificis, et data fuit anno 1530 et incipit. *Cum sicut,* in qua habentur hæc verba : « Vobis etiam, ac vicariis præfatis extrajudicialiter Lutheranos occultos, et non inquisitos per ordinarium, sive alios judices, aut alios quoscumque hæreticos, etc. si ad cor reversi pœnitentes id humiliter petierint, postquam hæresim qua polluti, et infecti erant, abjuraverint, et medio juramento promiserint de cætero ab hujusmodi hæresi penitus abstinere, absolvendi, illisque pro præmissis pœnitentiam injungendi salutarem, eosque ad Gremium sanctæ Ecclesiæ restituendi, et reducendi, auctoritate Apostolica, tenore præsentium litterarum, licentiam, et facultatem concedimus. » In quibus verbis conceditur Inquisitoribus, et eorum vicariis, nempe commissariis, facultas extrajudicialiter absolvendi hæreticos occultos, quæ non potest esse alia, nisi pro foro conscientiæ, nam pro foro externo publicos etiam hæreticos poterant Inquisitores ex officio absolvere.

Hæc tamen bullæ probatio multipliciter ab auctoribus secundæ sententiæ refellitur : Primo quia bulla illa non ad omnes Inquisitores, sed ad aliquos solos ex ordine Prædicatorum in provincia Lombardiæ, et quidem non ad successores, sed solum ad eorum personas dirigitur. Secundo quia absolvere *extrajudicialiter,* non significat ibi absolutionem pro solo foro conscientiæ, nec sine ali. qua judicii forma, et præsentia notarii, sed solum sine solemnitate, et publicitate judicii, cum secreta abjuratione, et pœnitentia, prout sæpe declaratum esse a Congregatione supremæ Inquisitionis Romanæ testatur Barbosa *de potestate Episcopi* II part. allegat. XL, nu. 27. Tertio, quia nimium probaret bulla illa, nempe non solos Inquisitores, sed etiam commissarios posse ab hæresi absolvere, quod tamen nemo de facto concedit, nec expedit, cum commissarii illi in singulis oppidis sint, et homines sæpe non ita docti, et apti ad talem potestatem. Unde Hurtado, qui eam potestatem Inquisitoribus concedit dicta disp. LXXXIV, § 53, fatetur id non posse ex illa bulla Clementis VII colligi, quia probaret ultra id quod intenditur. 85

Ipse vero recurrit tanquam ad unicum fundamentum ad usum ; quia ipse vidit Inquisitorem supremum in Hispania semel ea facultate usum fuisse. Hoc tamen fundamentum debilius est : tum quia potuit Inquisitor ille in praxi amplecti opinionem probabilem tot et tantorum doctorum, qui eam facultatem in Inquisitoribus agnoscunt : tum etiam quia retorqueri potest cum passim Inquisitores ipsi rogati de absolutione hæretici occulti,

nolint eam dare, nisi pœnitens coram ipsis, et notario compareat, et extra sacramentum hæresim suam fateatur : quem usum agnoscit, et tueri conatur ipse Hurtado § 74, et sequentibus, et idem testantur Bannes, et alii, quos refert, et eis assentitur Castro Palao ubi supra n. 8, in fine.

87 Ego in hanc secundam sententiam multo magis propendeo, quia in re dubia, et in facultate, cujus solidum fundamentum non invenitur, magis credo sacræ Congregationi Cardinalium, qui expresse responderunt, inquisitores eam facultatem non habere, his verbis : « Episcopus, aut Inquisitor absolvere jam non possunt hominem hæreticum in foro conscientiæ, licet hæc facultas a Concilio sit ipsis tradita. » Quæ responsio inter impressas, et manuscriptas eadem reperitur. Quidquid ergo sit de bulla illa Clementis VII, vel de qualibet alia, quæ non invenitur, in qua hæc facultas Inquisitoribus data sit; Congregatio censuit per bullam Cœnæ eas omnes facultates revocari. Et quidem major difficultas esse posset de Episcopis, quibus in decreto Concilii Tridentini, non sine diligenti examine, et consideratione ea facultas data fuerit; si ergo horum etiam facultatem congregatio censuit bulla Cœnæ revocatam esse, quanto magis de facultate dubia Inquisitorum, cujus concessio solida non apparet, dicendum erit revocatam omnino esse eadem bulla Cœnæ, si quæ unquam talis facultas exstitit.

88 An singuli Inquisitores seorsim possint hæreticum occultum absolvere pro foro conscientiæ.

Hinc facilius responderi potest ad alia dubia, quæ circa hanc Inquisitorum facultatem occurrere solent. Primo dubitatur, an singuli Inquisitores seorsim possint hæreticum occultum absolvere pro foro conscientiæ, an vero debeant omnes simul assensum præstare. Sanchez dicto cap. x, nu. 4, dicit singulos seorsim posse, cui favere videntur Gutierez, Grassius, et Vivaldus ab eo relati. Primo, quia in dicta bulla Clementis VII, conceditur ea facultas vicariis etiam, seu commissariis; commissarius autem est unus, et sine tribunali; ergo a fortiori unus Inquisitor poterit sine tribunali; ne sit deterioris conditionis quam commissarius. Ad hoc tamen respondet Hurtado § 55, inde probari concessionem illius bullæ non subsistere, quia Hispaniæ commissarii eam facultatem non habent, nec sine magno absurdo habere possent. Adde si eam unquam habuerunt, revocatam esse per bullam Cœnæ.

Secundo probat Sanchez, quia hæc est natura fori conscientiæ, ut facultas in eo concessa secreto, et sine testibus exerceri possit, quod non fieret, si pœnitens cogeretur toti tribunali suum crimen detegere, quod durissimum esset. Hoc etiam parum urget, quia posset aliis collegis detegi crimen tacita persona, ut ex eorum consensu unus Inquisitor absolveret; sicut illi qui dicunt capitulum sede vacante posse absolvere a casibus occultis in Tridentino concessis, dicunt capitulo posse proponi crimen tacita persona, ut facultatem concedat alicui ad absolvendum.

89 Ipse ergo Hurtado § 56 et seq. putat Inquisitores privatos non habere eam facultatem, sed Inquisitorem supremum Hispaniæ, penes quem residet tota jurisdictio, posse per se solum absolvere, vel committere alicui ex Inquisitoribus privatis, imo etiam alteri sacerdoti. Addit, quemlibet Inquisitorum, quando nomine tribunalis provinciam visitat, posse absolvere, quia tunc ipse ibi repræsentat totum tribunal, et exercere potest, quod simul cum collegis facere posset. Atque ita consequenter ad eam sententiam dicendum videtur, juxta quam in Inquisitore non requiritur sacerdotium ad eam absolutionem a censura, quia non est actus ordinis, sed jurisdictionis. Quod etiam locum habet in nostra sententia, possunt enim Inquisitores non sacerdotes absolvere ab hac censura pro foro judiciali : non tamen possunt singuli seorsim, nisi quando nomine tribunalis operantur. Unde quando res secreto agenda

esset, nec posset hæreticus occultus omnibus se præsentare, notat Suarez in præs. dicta sect. IV, nu. 14, expedire, ut alii committant suam jurisdictionem, uni Inquisitori, a quo absolvatur, ut pœnitentes facilius, et cum minori rubore et onere accedant. Quod tamen ita debet intelligi, ut persona jam fuerit omnibus manifesta : non enim possunt judicialiter decernere de persona in genere, præsertim cum abjuratio, et absolutio debeant coram notario in actibus manere.

90 An retenta illa prima sententia possint Inquisitores absolutionem pro foro conscientiæ alteri recommittere.

Secundo dubitatur an retenta illa prima sententia, possent Inquisitores absolutionem pro foro conscientiæ alteri committere. Negant aliqui apud Sanch. ubi supra nu. 5. Ipse tamen affirmat quia licet ea facultas non videatur illis concessa, ut constituentibus tribunal, sed ut confessariis privatis, cum sit pro foro conscientiæ, et privatus confessarius non possit facultatem suam alteri committere : adhuc quia hæc facultas non committitur personæ Inquisitoris, sed officio cui est perpetuo annexa, non videtur ei commissum ministerium nudum, sed facultas delegabilis. In nostra tamen sententia non est difficultas, cum nec inquisitores habeant talem facultatem pro foro conscientiæ, nec si eam haberent, resideret in singulis, sed in tribunali. Tribunal autem potest, et de facto delegat confessario eam facultatem judicialem, quam habet, ut virtute illius absolvat, ut cum Menochio, et aliis docet idem Sanchez n. 6, et probat ex *Clement.* I *de hæreticis,* ubi expresse dicitur Inquisitores posse vices suas delegare ; et ratio est, quia sunt delegati a principe ad universitatem causarum, quare possunt unam, vel alteram causam delegare.

91 An hæretico occulto petenti absolutionem pro foro conscientiæ possint Inquisitores licite eam negare, nisi velit judicialiter coram notario suam hæresim fateri.

Dubitatur tertio, An hæretico occulto petenti absolutionem pro foro conscientiæ possint Inquisitores licite eam negare, nisi velit judicialiter coram notario suam hæresim fateri. Ad hoc facile responderi posset ex supradictis, posse id licite fieri, quia possent ad minus Inquisitores amplecti nostram sententiam negantem Inquisitoribus facultatem absolvendi pro foro conscientiæ, nec tenentur audire sacramentaliter pœnitentes, quos probabiliter putant non posse a se absolvi. Retenta vero sententia contraria et quod possint etiam in foro conscientiæ absolvere, an aliquando ad id teneantur, saltem ex charitate, et an communiter possint renuere, nisi judicialiter compareat pœnitens, et quibus de causis usus ille justificetur, videri potest Hurtado late id tractans disp. LXXXIV, sect. v, per totam.

Dubitatur quarto, an si hæreticus ficte pœnitentiam ostendat, et absolvatur ab Inquisitoribus, absolutio sit valida. Procedit autem hoc dubium etiam de absolutione judicialiter data pro foro externo, et licet Inquisitores non possint aliter nisi judicialiter absolvere. Emman. Sa verb. *hæresis*, num. 2, dicit absolutionem valere. Id tamen merito alii negant, Henriquez, et Sayrus, quos affert, et sequitur Sanch. dicto cap. XII, nu. 8, Castropal. dicta disp. IV, punct. III, § 2, nu. 5, Suarez disp. VII, *de Censuris*, sect. VI, non VII, ut falso apud Sanchez, et Castro Palao, nu. 12, et in præsenti disp. XXI, sect. IV, nu. 19. Tum quia absolutio a censura per fraudem extorta nulla est, ut cum aliis observat Suarez dicta disp. VII *de Censuris* loco citato, qualis esset in hoc casu, dum hæreticus se Catholicum fingit ; tum etiam quia Inquisitores in absolutione judiciali addunt verba illa : « Si ita est quod ex corde convertitur, non tacendo de se, vel de alio rem aliquam, contra nostram sanctam fidem catholicam, eum absolvimus et non aliter. » Deficiente ergo conditione, deficit absolutionis valor. Notat autem idem Suarez in præsenti dicto nu. 19, Hurtado dicta disp. LXXXIV, § 67, et Castro Palao ubi supra n. 5, si postea redeat ad bonam mentem hæreticus, absolvendum quidem esse denuo ab Inquisitoribus, vel ex eorum commissione, non tamen esse necessariam præsentiam notarii, et alias solemnitates, quæ jam

hæresim fateri.

92 An si hæreticus ficte pœnitentiam ostendat, et absolvatur ab Inquisitoribus, absolutio sit valida.

præcesserunt, si fictio illa fuit mere interna, et post primam absolutionem fictam hæresis non prodiit in actum externum. Quod probant exemplo matrimonii, in quo non est necessaria præsentia nova parochi, quando præstatur consensus, qui coram parocho, et testibus fictus fuerat. Quæ doctrina æque probabilis saltem erit in hoc casu, ac est sententia illa in casu matrimonii, de cujus veritate non oportet nunc disputare.

93 Addit Sanchez nu. 9, si hæreticus aliquas hæreses confessus fuit in tribunali, et aliquas tacuit, absolutum manere a censura incursa propter illas, quas dixit, non vero ab incursa propter illas, quas tacuit. In quo tamen vel obscure, vel non satis consequenter loqui videtur. Nam, vel tacuit bona fide, vel mala, aut scienter : si bona fide ille auctor sibi esset contrarius, qui statim docet quando bona fide, et immemor illas tacuit, manere omnino absolutum a censura. Debet ergo loqui solum de tacente aliquas hæreses scienter, et mala fide. De hoc autem non video quomodo possit manere absolutus a censura incursa propter hæreses, quas fassus est : cum ipsemet Sanch. paulo inferius referat formam, et verba, quibus Inquisitores absolvunt, nimirum, « Si ex corde convertitur nihil tacendo, vel de aliquo alio, quod sit contra nostram sanctam fidem. » Si ergo scienter tacuit alias hæreses, non subsistit absolutio, quoad aliquam partem, quia tota fuit sub conditione. Quia tamen hæc confessio non est sacramentalis, atque ideo non exigitur ita exacta circa numerum, et alias circumstantias, advertunt Hurtado ubi supra § 68, et Castro Palao dicto §. 2, nu. 6, hanc integritatem confessionis intelligi moralem in ordine ad variandum judicium. Qualis autem defectus reddat eam insufficientem, videri possunt iidem locis citatis.

94 Quid dicendum de hæretico negativo.

Hinc ultimo dubitari potest, quid dicendum sit de hæretico negativo, qui nunquam delictum voluit fateri, et cum testibus convictus sit, traditur curiæ sæculari ultimo supplicio afficiendus, an possit hic a confessario, qui eum comitatur, absolvi. Ratio dubitandi est, quia licet Inquisitores assignent illi confessarium, ut eum ad bene moriendum disponat, non videntur committere confessario facultatem absolvendi ab hæresi, cum ob defectum confessionis judicialis ipsi Inquisitores reum illum non reconcilient, nec absolvant judicialiter, sed potius præsumant eum pertinacem, et adhuc hæreticum et ideo curiæ sæculari eum tradunt. Cum ergo Inquisitores non possint absolvere extrajudicialiter, non possunt dare confessario facultatem absolvendi pro solo foro conscientiæ, quam ipsi non habent, atque adeo confessarius etiam ab Inquisitoribus assignatus non poterit eum absolvere.

95 Pro parte affirmativa Diana § part. tract. *de absolut. ab hæres.* resol. 8, affert Laurentium Portel. *in addit. ad dubia regularia*, verb. *Reus*, n. 2, docentem posse absolvi ; ipse autem Diana nihil definit, sicut nec part. V, tract. III, *de casibus occurrentibus tempore mortis*, resol. 78, ubi pro eadem sententia affert Hurtadum disp. LXXXVI *de fide*, sect. II § 29 et 30. Sed revera Hurtado non tenet sententiam illam Laurentii Portel, sed loquitur in casu longe diverso : nempe quando confessarius invenit reum innocentem, vel quia id aliunde evidenter scit, vel certe ex confessione ipsius rei, cui in foro sacramentali debet magis credere, quam aliis testibus contra eum testificantibus, quare audita ejus confessione debet eum absolvere, in quo casu nulla est difficultas cum pœnitens sit bene dispositus, et indigeat absolutione ab aliis peccatis, quam sacerdos tunc non confert auctoritate ab Inquisitoribus accepta, ut expresse fatetur idem Hurtado ibi, qui bene etiam advertit, si forte non adesset alius confessarius præter Inquisitorem, hunc etiam in foro sacramentali petente reo, ut ipsum audiret, et absolveret, debere illum absolvere etiam negantem se fuisse hæreticum ; licet in foro externo

non deberet ei credere, sed testibus, et eum tanquam hæreticum punire. De hoc ergo casu non est difficultas, sed quando confessarius in ipsa confessione novit pœnitentem fuisse vere hæreticum, et nolle id Inquisitoribus fateri. In quo casu Portel dixit posse adhuc a confessario absolvi, nec esse obligandum ad confessionem judicialem : quia rei aliorum delictorum, etiamsi sint convicti, et jam in patibulo morituri, non obligantur a confessario, ut delictum judici fateantur, nec est differentia quoad hoc hæretici ab aliis, imo graviorem infamiam ex hac confessione hæreticus incurreret, quam ex confessione aliorum delictorum.

96 Contrariam tamen sententiam docui II tom. *de Just.* disp. XL, sect. I, n. 19, ubi licet eam obligationem in aliis delictis regulariter negaverim contra alios eam ponentes, excepi tamen hæreticum negativum, qui ad ultimum supplicium ducitur. Quod etiam docuit Sanch. lib. III *in Decal.* c. VII, n. 11, et videtur supponere Suarez disp. XXIII *de Fide* sect. II, n. 5, dicens hæreticos negativos, non posse absolvi, nec reconciliari Ecclesiæ, cum sine confessione non sit absolutio. « Et in hoc, inquit, sunt pejoris conditionis, quam relapsi pœnitentes : nam his danda sunt sacramenta, illis autem dari non possunt, quia se indispositos ostendunt. » Unde colligitur a posteriori ratio hujus sententiæ : quia Ecclesia relapsos, etiamsi pœnitentiam ostendant, tradit curiæ sæculari ; quia præsumit pœnitentiam eorum fictam : quia tamen hæc præsumptio non est omnino certa, permittit eis sacramenta dari ante mortem : negantibus autem hæresim non permittit ullo modo dari sacramenta, ergo ideo quia præsumptio impœnitentiæ habet certum fundamentum, nempe indispositionem præsentem, quæ ex negatione criminis aperte constat. Certum ergo ab Ecclesia æstimatur non posse esse ad sacramenta dispositum eum, qui hæresim suam non confitetur.

97 Ratio autem a priori duplex esse potest. Prima quam affert Sanch. dicto num. 11, ratione scandali, quia deberet hæresim fateri, et absolutionem petere ad tollendum scandalum : dum enim aliunde convictus eam negat, censetur in ea perseverare, et eam corde retinere. Nam licet quamdiu de crimine aliunde non convincebatur, possent alii credere reum id negare ad evadendam infamiam, et pœnam : quando tamen neutrius effugiendæ spes ulla apparet, sed declaratus est jam hæreticus et infamis, et statim est comburendus, ita ut negatio criminis ad nihil deserviat, nisi ad illud aggravandum, quatenus impœnitens etiam judicatur, deberet omnino scandalum illud publica confessione delere, atque ita Ecclesiæ satisfacere. Nam sicut præceptum confessionis fidei obligat nos abstinere ab actibus positivis, qui contrariæ doctrinæ professionem significare possent, ita etiam et ab actibus negativis, qui possunt idem significare : cum ergo silentium illud in iis circumstantiis, et omissio confessionis ita vehementer significent pertinaciam in hæresi, ut ea de causa merito reus ultimo supplicio afficiatur, fides ipsa videtur obligare ad non utendum silentio adeo pernicioso, quod vehementer indicat animum in hæresi obstinatum.

98 Secunda ratio desumi potest ex iis, quæ cum communi sententia dixi dips. XVIII, *de Pœnit.* sect. II, n. 24 et sequent. non posse in articulo mortis absolvi moribundum a peccatis reservatis ab alio sacerdote non habente facultatem ad reservata, si adsit vel adiri possit prælatus, vel alius habens eam auctoritatem ; quia facultas confitendi cuilibet in articulo mortis intelligitur in defectum proprii sacerdotis habentis auctoritatem ordinariam, vel delegatam. Cum ergo in casu nostro adsint Inquisitores, qui possunt jure suo hæreticum absolvere a censura, et qui absolutionem ei offerunt, non potest alius sacerdos prætextu mortis instantis eum absolvere. Unde colligi potest tertia ratio, quia in omni sententia certum est,

eum qui in articulo mortis absolvitur ab excommunicatione Papæ reservata, per sacerdotem non habentem aliunde auctoritatem ad eum casum, absolvi quidem cum obligatione recurrendi quam primum possit ad Pontificem, vel ad habentem ab eo auctoritatem, alioquin reincidet in eamdem censuram, ut constat ex cap. *Eos qui, de sentent. excom.* in VI. Cum ergo in casu nostro adsint Inquisitores habentes auctoritatem ad absolutionem hæresis, et parati ad eam conferendam, frustra absolveretur pœnitens ab alio sacerdote, cum deberet saltem reincidere statim in eamdem censuram, nisi se sisteret Inquisitoribus auctoritatem Pontificis habentibus, ut suo debito satisfaceret, nec sine illo onere, et proposito comparendi potuit ab alio sacerdote privato absolvi.

99 Dices non teneri pœnitentem adire superiorem pro absolutione a reservatis, nisi in foro sacramentali : hoc autem modo non potest reus in casu nostro Inquisitores adire tum quia ipsi in fore solo conscientiæ non possunt absolvere, ut supra diximus ; tum quia nec ipsi volent eum aliter audire, vel reconciliare, quam in foro judiciali, in quo foro non obligatur pœnitens adire superiorem, quam primum potuerit ex dicto c. *Eos qui*, ad hanc comparendi modum obligatur. Sed contra hoc est, quod obligatio comparendi postea coram superiore imposita in illo textu, non arctat superiorem, ut intra sacramentum eum audiat. Nam excommunicatus ab homine v. g. per sententiam specialem, non habet jus, ut superior intra sacramentum eum absolvat, sed potest judex, cui reservata est illa censura dicere, se nolle pro solo foro conscientiæ absolvere, sed pro foro etiam externo, et pœnitentes habet obligationem petendi ab ea absolutionem eo modo, quo ille vult absolvere, saltem si sine gravi incommodo potest, in nostro autem casu nullum grave incommodum sentit hæreticus jam damnatus et diffamatus, et statim comburendus, ex eo quod cogatur recurrere pro absolutione ad Inquisitores in foro judiciali, cum nihil damni ex hoc patiatur, imo lucretur non solum absolutionem, sed ablationem scandali, quod aliunde ex seipso tollere tenebatur, ut diximus ; dum ergo recusat se Inquisitoribus manifestare, non est dispositus ut ab alio sacerdote possit absolvi.

§ III.

De facultate per bullam Cruciatæ, vel Jubilæum ad absolvendum ab hæresi.

Controversia hæc jam magna ex parte cessavit : nam in bulla Cruciatæ semper, et in Jubilæis fere semper exprimitur exceptio hæresis. Dubium ergo solum est de bulla Cruciatæ antiqua, in qua non excipiebatur expresse, et de jubilæo, vel alia simili concessione, in qua ea exceptio non ponatur. 100

Prima sententia docet, concessa falcultate absolvendi ab omnibus casibus etiam contentis in bulla Cœnæ, intelligi inclusam hæresim, nisi excipiatur, ita Sotus, et Corduba apud Sanchez dicto lib. II *in Decal.*, c. XII, n. 10, Reginaldus, Lorca, Farinacius ; et alii apud Suarez. in præs. disp. XXI, sect. IV, n. 21, qui id probabile dixerat disp. VII *de Censuris*, sect. V, n. 12. Idem tenent Penna, Frechilla, et alii apud Castro Palaum dicto tom. I, tract. IV, disp. IV, punct. 3, § 4, n. 1, Fagund. etiam, Molfes., Alphonsus de Leone, Peirinus, et alii apud Dianam I part. tract. *de Absolut. ab hæresi* resol. 1, fundamentum est, quia ubi jus non distinguit, nec nos distinguere debemus, qui autem omnes casus concedit, nullum excipit, quod si aliquem voluisset excipere, illum nominasset. Prima sententia.

Communis tamen sententia negat etiam

101 virtute bullæ Cruciatæ antiquioris absolvi potuisse ab hæresi : itemque dicit de facultate jubilæi, aut alterius privilegii concedentis absolutionem a casibus bullæ Cœnæ, nisi hæresim etiam exprimat. Hanc tenent Manuell., Covarr. Simancas, Roias, Gutierez, Henriquez, Azor, Avila, Zavallos, et alii quos affert, et sequitur Sanchez ubi supra dicens hoc esse certissimum. Idem docent Navarrus, Vivaldus, Vasquez, Miranda et Garzia, quos affert, et sequitur Suarez in præsenti disp. XXI, sect. IV, n. 21, recedens ab eo, quod dixerat in tom. *de Censuris ;* idem tenent Ugolinus, et Aragonius, quos refert, et sequitur Castro Palao dicto § 4, n. 2. Accedunt Silvius, Floronus, Ragucius, Novarius, Victorellus, Portel, Homobonus, Torreblanca, Riciullus, quos affert, et sequitur Diana dicta resol. I. Ratio est quia in concessione generali non veniunt intelligenda ea, quæ princeps non concessurus esset, si specialiter proponerentur : talis autem est absolutio hæresis : quæ Pontificis mens constat imprimis ex stylo curiæ romanæ, quam testantur Azor, et alii apud Castro Palaum, ubi supra, constat etiam ex declaratione ipsorum Pontificum, qui ita mentem suam, et successorum declaraverunt. Nam Pium V, ita declarasse refert Roias *de Privileg. inquisit.* num. 416 et motum proprium Gregorii XIII, id expresse declarantis refert ad verbum Manuel Roder. *in adit. ad bullam Cruciatæ.* § 9, n. 66.

Sententia communis.

102 Totum hoc pendet ex intentione concedentis, quæ ex conjecturis arbitrio prudentis indaganda est. Qualis fuerit hæc intentio olim in iis concessionibus generalibus, non est omnino certum, et utraque sententia fuit tunc fortasse probabilis, et parum refert nunc id scire, sed solum qualis nunc sit. Hoc itaque tempore facilius noscitur Pontificis mens : nam in bullis Cruciatæ ad tollendum omne dubium expresse excipitur hæresis absolutio, quod etiam communiter fit in Jubilæis. Si quando vero in jubilæo aliquo ex causa gravissima concessio non excipitur, apponuntur clausulæ derogatoriæ adeo speciales, et efficaces, ut aperte constet Pontificem voluisse pro ea vice absolutionem ab hæresi concedere, quarum clausularum exemplar inveniens apud Hurtadum dicta disp. LXXXIV, § 111, qui § 110 affert Filliucium testantem ita fuisse responsum in sacra Pœnitentiaria anno 1617 occasione jubilæi concessi a Paulo V. Et quidem dubium non est, quod non obstante reservatione facta, et facienda in bulla Cœnæ possit Pontifex facultatem eam concedere. Hæc autem voluntas in illis circumstantiis prudentissime ex talibus verbis colligitur

103 Magis posset dubitari, quando in jubilæo generaliter concederentur casus bullæ cœnæ, non addita hæresis exceptione, nec etiam appositis clausulis derogatoriis specialibus : vel si forte in bulla Cruciatæ omitteretur exceptio hæresis. Et quidem in iis, et similibus casibus ad conjecturas etiam veniendum erit, quæ circa bullam Cruciatæ esse possunt, si præcessisset instans petitio alicujus apud Pontificem, ut exceptio illa auferretur, vel si sciret ex mandato, aut scientia Pontificis ablatam esse : præsumptio esse posset, quod vellet re etiam ipsa limitationem illam auferre. Si nihil vero tale præcessisset, præsumptio esset, quod per errorem scriptoris, vel secretarii, aut typographi omissa fuisset illo clausula. Quod idem cum proportione dicendum esset in jubilæo, in quo tamen major præsumptio esse posset de facultate concessa : quia cum ea concedatur pro hac solum vice, et cum formulæ illæ magno studio semper considerentur, et transcribi soleant ex aliis jubilæis præcedentibus : exceptio illa jam nunc denuo ablata contra stylum tot annorum magnum indicium esset voluntatis contrariæ pro hac vice. Nec obstaret, quod in concessione generali non debeat casus hic adeo specialis intelligi : nam id verum est, quando non sunt contrariæ conjecturæ, qualis non levis esset mutatio styli adeo pertinaciter retenti per tot annos, et hoc post-

Quid faciendum quando in jubilæo generaliter concederetur casus Bullæ Cœnæ, non addita exceptione hæresis.

quam illa clausula addita fuerat ad impediendam absolutionem dari solitiam. Nam licet tempore Gregorii XIII, etiam non excepta nominatim hæresi, non censeretur inclusa in illa generalitate. Nunc tamen silentium illud non esset adeo efficax ad id persuadendum, sicut tunc eo quod postea successores Pontifices noluerunt silentio solo significare exceptionem illam, sed verbis expressis, qui usus reddidit minus efficax silentium ad id significandum, et indicaret recessum positivum ab illa exceptionis voluntate; quamvis nec hoc esset certum signum, sed res tota ex variis conjecturis ponderanda, et judicanda esset. Non credo tamen pro nunc fore periculum morale, quod ea exceptio expressa omittatur a secretario, nisi ex voluntate Pontificis concedere volentis pro aliqua vice speciali eam facultatem.

104 In aliis vero concessionibus magis particularibus quæ fierent alicui personæ, vel alicui religioni, ut possint absolvi, vel absolvere a casibus bullæ cœnæ, locum haberet regula illa secundæ sententiæ, ut si non explicetur hæresis censeatur excepta nisi concurrerent aliunde tales circumstantiæ, ut præsumptio illa vinceretur. Et quidem non solet ea facultas jam concedi, nisi cum variis limitationibus, et requisitis : quare non facile præsumetur absque ulla limitatione, et instructione sub illa generalitate concessa. Quod a fortiori procedit, quando non nominatur bulla cœnæ in ipsa concessione, sed solum conceditur facultas ad casus Papæ reservatos : sub hac enim generalitate non contineri casus bullæ cœnæ dicunt doctores, quos afferunt, et sequuntur Sanchez ubi supra nu. 13, et Castro Palao ubi supra num. 2.

105 Dubitari solet, an excepta hæresi censeantur excepti alii casus, qui reddunt aliquem de hæresi suspectum, v. g. fautores, receptatores, defensores hæreticorum, legentes, imprimentes, et tenentes eorum libros. Affirmant plures, quos affert Sanch. ubi supra num. 11, et alios Diana dicto tractatu *de absolut. ab hæresi*, resol. 7. Communis tamen sententia docet, excepta hæresi, non intelligi excepta alia peccata, quæ formalem hæresim non contineant, licet reddant suspectum de hæresi, et ad Inquisitores pertineant : ita Sanch. ubi supra nu. 12, ubi loquitur etiam de schismaticis, de quibus num. præcedenti locutus fuerat. Eamdem sententiam tenent Henriquez, Suarez, Duardus, Farinacius, Acosta Filliucius, Alterius, et alii, quos affert, et sequitur Diana dicta resol. 7. Adverte tamen, in aliquibus ex iis casibus servanda esse ante absolutionem aliqua, quæ ab Inquisitoribus, vel etiam ab ipso Pontifice præscribuntur, ut de femina sollicitata, quæ non denuntiavit notat cum aliis Diana ibi, et de habentibus libros hæreticorum, vel ab Inquisitoribus prohibitos notat Sanch. ibi nu. 11. Denique adverte et Filliuc. I tom. tract. VII, nu. 263, solere in iis jubilæis concessa absolutione ab hæresi, excipi hæreticos denuntiatos, qui nec tunc possunt absolvi.

An excepta hæresi censeantur excepti alii casus qui reddunt aliquem de hæresi suspectum.

§ IV.

De facultate absolvendi ab hæresi, in articulo mortis, et in casu necessitatis.

Duo restant casus, in quibus absolu- 106
tio dari potest ab alio, quam ab eo, cui erant reservata. Prima est articulus mortis, de quo late agunt doctores hoc loco, et latissime Hurtado dicta disp. LXXXIV, sect. VIII, sunt tamen difficultates communes omnibus habentibus in articulo mortis casus reservatos, vel defectum proprii confessarii : de quibus ego dixi quantum satis erat disp. XVIII, *de Pœnit.* sect. II. et disp. XX, sect. X, nu. 218, et sequentibus. Quibus solum duo dubia breviter addenda occurrunt,

quæ magis proprie pertinere possunt ad absolutionem ab hæresi.

n hæreti-
cus in ar-
culo mor-
s possit a
Sacerdote
hæretico
bsolvi ab
hæresi si
non adsit
ius Sacer-
dos

Primum dubium esse potest, an hæreticus, qui in articulo mortis non habet sacerdotem alium, cui confiteatur, nisi hæreticum, possit et debea ei suam hæresim confiteri, ut ab eo absolvatur : suppono enim ex doctrina locis citatis tradita, quemlibet sacerdotem etiam degradatum, et hæreticum habere pro eo articulo jurisdictionem, et facultatem absolvendi a quibuslibet peccatis, et censuris absolutione non solum indirecta, sed etiam directa, cum certis tamen conditionibus, et oneribus pœnitenti injungendis in certis casibur. Dubium hoc proponit Hurtado dicta disp. LXXXIV, § 141 et seq. et dicit. Si hæresis confitenda est eadem quam tenet confessarius, non esse obligationem eam illi confitendi, sed alia peccata diversa ; illam enim frustra confiteretur pœnitens confessario, qui cum putet errore saltem culpabili eam non esse peccatum, non habebit intentionem ab eo peccato absolvendi, cum non putet pœnitentem eo peccato ligatum esse. Imo quamvis promittat, et juret sacerdos, se habiturum intentionem etiam circa illud peccatum, non esse ei credendum. Unde postea infert, etiamsi hæresis sit diversa ab ea, qua confessarius errat, non esse confitendam formaliter ut hæresis est ; sed tantum materialiter : hoc est, non esse aperiendam, quatenus est pertinacia contra Ecclesiam, quia confessarius Ecclesiam, et pertinaciam contra illam contemnet, solum debere pœnitentem se accusare, quod pertinaciter erraverit in tali materia, non explicando, quod pertinacia sit contra Ecclesiæ auctoritatem : illæ enim omnes et solæ circumstantiæ sunt confitendæ, quæ sine gravi incommodo explicari possunt. Posset autem illi confessario sine incommodo explicari error pertinax, non vero pertinacia contra Ecclesiam : ergo illa circumstantia, et non hæc explicanda erit.

Hæc tota doctrina difficilis est, et subtilitate magis quam soliditate commendabilis. Nam incipiendo ab hoc ultimo, cur saltem non posset se pœnitens accusare, quod contra veram Ecclesiam pertinaciter erraverit in tali materia, non explicando quæ, et qualis sit vera Ecclesia ? Neque enim pœnitens debet in confessione explicare, quæ sit vera Ecclesia, sed explicando se contra Ecclesiæ, veræ auctoritatem pertinacem fuisse, explicat totam speciem et essentiam sui peccati : et hic modus loquendi non offenderet confessarium hæreticum, quem supponimus non errare in illa materia, sed in aliis, imo illam etiam hæresim judicare, quamvis erret in agnoscenda vera et catholica Ecclesia. 107

Deinde in universum, et comprehendendo etiam primum casum, quo pœnitens accusat se de hæresi, qua confessarius etiam laborat, probo non excusari ab ejus confessione ex eo quod confessarius non æstimet illud peccatum. Suppono autem sacerdotem illum, licet hæreticus sit, velle tamen rite et valide formam absolutionis proferre, cum intentione debita juxta institutionem hujus sacramenti factam a Christo : nam si hanc intentionem non habet, perinde est, ac si non daretur copia sacerdotis, quia idem est sacerdotem nolle, ac non posse sacramentum pœnitentiæ ministrare. 108

Hoc ergo supposito, dico errorem confessarii eadem, vel diversa hæresi laborantis, non excusare ab illius hæresis confessione, quia quod confessarius errore privato aliquid, quod a pœnitente dicitur pro peccato, et revera peccatum est, putet non esse peccatum, non facit quod postea ab illo etiam peccato directe cum aliis non absolvat. Ideo ex communi doctorum sensu dixi disp. XXI *de Pœnit.* sect IV, n. 71, non requiri ad valorem absolutionis, quod confessarius de omnibus quæ audit a pœnitente, judicet an sint peccata 108

gravia vel levia ; imo neque an sint vel non sint peccata : sed sufficere quod audiat et intelligat, ac postea absolvat cum debitat intentione. Et paulo antea in disp. XVI, sect. xv, n. 604, et sequentibus cum communi sententia probavi, confessarium errantem ex ignorantia circa majorem partem peccatorum, et eorum gravitatem, adhuc ab iis omnibus directe absolvere, et ideo pœnitentem carentem alio confessario docto, debere illi omnia sua peccata integre confiteri : sufficit enim, quod confessarius audiat et intelligat has voces, *occidi hominem*, et earum sensum, licet ob ignorantiam nesciat an illud sit peccatum mortale, vel etiam peccatum : adhuc enim poterit ab illo etiam directe absolvere, nec postea est obligatio repetendi confessionem illius peccati. Hinc est, quod si ego sciam meum confessarium obstinate tenere quod aliquid non sit peccatum, quam opinionem ego improbabilem puto, satisfacio præcepto confessionis confitendo ei peccatum illud, quidquid ipse per errorem putet non esse peccatum, dum tamen error ille non proveniat ex me, qui gravitatem et circumstantias peccati non bene explicuerim. Sicut ergo non excusor ego in illo casu a confitendo meo peccato confessario, a quo scio non æstimandum peccatum : sic in casu nostro non excusabitur pœnitens a confitenda sua hæresi sacerdoti hæretico, a quo scit non æstimandum peccatum.

109 Ratio autem a priori, qua simul solvitur argumentum contrarium, est, quia error privatus confessarii circa gravitem peccati quod audit, aut circa malitiam ejus, non nocet valori absolutionis rite postea prolatæ : nam hæc non regulatur in suo valore a judicio, quod Confessarius fecit de malitia, aut gravitate peccatorum quæ audivit et intellexit, nec dicit Confessarius explicite, vel implicite, *ego te absolvo a peccatis, quæ judicavi esse peccata.* Absit talis intentio, aut sensus eorum verborum : sed sensus est, *ego te absolvo a peccatis, quæ mihi confessus es :* loquendo de absolutione directa : nam absolutio indirecta non tamen fit ex vi verborum directa, quam quasi per concomitantiam ex eo, quod gratia sanctificans non potest mundare ab uno peccato, quin auferat simul omnia mortalia, quæ secum non compatitur. Quamvis ergo sacerdos hæreticus errore privato putet pœnitentem, non esse ligatum peccato illo hæresis quod confitetur, absolutio tamen non dirigitur ab illo errore privato, sed habet intentionem solvendi omnia vincula, quæcumque sint ex processu, et confessione sibi facta dependentia : hic enim est sensus illorum verborum, quæ dum sacerdos proferre vult juxta sensum a Christo institutum, vult certe proferre cum tota efficacia et universalitate, quam ex institutione Christi habere possunt. Sicut etiam Calvinista baptizans, licet errore privato putet verba illa formæ esse solum concionatoria, et non operatoria : quia tamen intentione magis universali et efficaci intendit baptizare juxta Christi institutionem, habet intentionem proferendi illa verba juxta eamdem institutionem, et per consequens verba operatoria, quod idem in aliis mille exemplis apparet. Si ergo sacerdos hæreticus non obstante illo errore potest absolvere, et de facto absolvit directe ab illo etiam peccato hæresis, non potest excusari pœnitens, ab eo confitendo, quamvis sacerdos errore privato judicet illud non esse peccatum.

110 Secundum dubium potest esse, an deficiente sacerdote, alius, qui sacerdos non sit, possit hæreticum moribundum, et absolutionem petentem absolvere, non quidem a peccato, nec sacramentaliter, sed saltem ab excommunicatione Papæ reservata. Prima sententia affirmat, quam tenent multi, quos affert et sequitur Henriq. lib. VI *de Pœnit.* cap. IX, nu. 3, et quos refert Suarez disp. VII, *de Censuris* sect. VI, num. 4. Item

An ab alio qui Sacerdos non sit,

Antoninus, Margarita Confess. et Bartholomæus a Ledesma, quos refert Sanch. lib. II, *in Decal.* cap. III, n. 13, eamdem probabilem dicunt Avila, Joan. Valerius, Joann. Sancius, et Martinus Ledesma, quos affert Diana part. III, tract. IV, *de Sacram.* resol. 133, quibus additit part. V, tract III, *de casibus occurrentibus tempore mortis*, resol. 77, Abbatem Silvestrum, Armillam, Philippum de la Cruz, et Philibertum Marchinum. Fundamentum est, quia Ecclesia potuit potuit pro eo casu hanc facultatem iis omnibus concedere, cum ad absolvendum a censuris non sit necessarium sacerdotium : cum ergo necessitas urgeat, et aliunde omnibus quibus potuit, nempe omnibus sacerdotibus dederit pro eo casu facultatem absolvendi ab omnibus peccatis, præsumi debet omnibus etiam aliis, quibus potuit, dedisse facultatem absolvendi ab omnibus censuris. Unde multi ex iis auctoribus addunt, deficiente clerico, possse etiam quemlibet laicum fidelem, eam absolutionem conferre.

111 Secunda sententia communis, et verior id negat, ita Sanchez, et Suarez locis citatis, Molina, Filliucius, et Bonacina, quos affert et sequitur Castro Palao d. disp. IV, punct. III, § 5, n. 14, Layman, Villalobos, Sotus, Covar. et Garzia, quos affert, et sequitur Diana d. part. III ubi supra dicta resol. 133. Ratio est, quia hæc facultas nullibi invenitur concessa, nec etiam ex usu Ecclesiæ colligi potest, imo enim usus est in contrarium : et Triden. sess. XIV, cap. VII, de sacramento pœnitentiæ solum dixit : « Ne occasione reservationis aliquis pereat, in eadem Ecclesia Dei custoditum semper fuit, ut nulla sit reservatio in articulo mortis : atque ideo omnes sacerdotes quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis, et censuris absolvere possunt. » Ubi imprimis de solis sacerdotibus sit mentio ; deinde id fieri dicitur, *ne aliquis pereat.* Quæ ratio in casu nostro non procedit, cum sine absolutione a censura possit quis salvari, si habuerit contritionem, sine illa autem absolutio a censura nihil prosit. Nec enim tanti refert, quod sepeliri possit in loco sacro, vel quod missa prosit pro eo offerri : præsertim cum possit etiam ad hos effectus absolvi ab habente legitimam potestatem, et aliquando etiam expediat mortuum in his puniri, ut timeantur censuræ, quæ ad hunc ipsum effectum ordinatæ sunt, ut fideles a gravioribus sceleribus terreantur.

Addi potest, si ratio primæ sententiæ 112
efficax esset, nimium probaret : si enim Ecclesia præsumitur in eo articulo dedisse potestatem absolvendi a censura omnibus quibus dare poterat, sicut potestatem absolvendi a peccatis dedit omnibus quibus poterat, etiam degradatis et hæreticis : posse aliquem inferre deficiente laico aliquo vero, posse etiam feminam fidelem absolvere a censura in eo articulo : quia de potestate absoluta Ecclesiam eam potestatem feminæ posse communicare, docet Suarez *de Censuris* disp. II, sect. III, n. 7, cum Paludano, Soto, Navarro, et Ugolino, quos affert. Adde non deesse qui dicant, posse Pontificem hanc potestatem communicare homini non baptizato : sic enim sentit Ugolinus, quem affert Suarez ibid. n. 12. Nemo autem ex auctoribus primæ sententiæ adhuc eam facultatem in articulo mortis ad feminas, sed ab infideles extendit : vereor tamen, ne paulatim ad eos etiam progrediantur. Non est ergo verum quod Ecclesia pro eo articulo potestatem dederit iis omnibus, quibus dare poterat, utendo tota sua potestate.

Facilius admitti posset quod dixerunt 11
Ugolinus, et Paludanus apud Suarez dicta disp. VII *de Censuris* sect. VI, nu. 11, deficiente sacerdote, judicem ecclesiasticum non sacerdotem, quia alias potestatem habet excommunicandi, et absolvendi a censuris, posse absolvere moribundum non sibi subditum, quem extra illum articulum absolvere non posset. Quia sicut jurisdictio ad absolven-

dum a peccatis, quam parochus habet in suos subditos, extenditur in articulo mortis ad subditos alienos ; ita jurisdictio, quam judex ille ecclesiasticus habet, et potestas absolvendi suos subditos a censuris, extendi potest ex præsumpta Ecclesiæ pia voluntate ad subditos alienos. Quamvis non immerito Suarez addat nec hanc extensionem fundamentum solidum habere in jure, vel consuetudine.

114 Negari tamen non potest primam sententiam saltem ob auctoritatem tot Doctorum probabilem esse, prout fatentur Sanchez, Castro Palao, Diana, et alii, qui inde inferunt, non solum posse, sed debere laicum in eo casu absolvere moribundum a censuris quia cum possit sequendo sententiam probabilem juvare proximum in ea necessitate constitutum non potest hoc beneficio cum licite privare. Ego difficile hanc obligationem in praxi credam, et quidem usus communis contrarius est, nam sæpe casus occurrit. et homines sine copia sacerdotis moriuntur, nec unquam laici præsentes eos absolvunt ; nec Suarez, qui plures auctores pro illa prima sententia attulit, quicquam de hac obligatione intulit. Ratio autem esse potest, quam insinuavit idem Suarez d. sect. VI, n. 9, ad excusandum, cur Ecclesia hanc potestatem solis sacerdotibus dederit. « Quia, inquit, in re, quæ solum ad quamdam utilitatem pertinet, et valde accidentariam, satis est, ut moraliter loquendo, vix possit accidere casus, in quo non possit per simplicem sacerdotem huic incommodo provideri : nam et copia sacerdotis fere semper invenitur, et casus censuræ reservatæ in articulo mortis, non est adeo frequens, ideoque raro accidere potest, ut ob defectum hujus potestatis laico concessæ detrimentum aliquod magni momenti fideles patiantur. » Quam rationem paulo aliter ad nostrum casum applicare possumus hoc pacto. Ecclesia enim non minus, imo magis tenetur ad subveniendum fidelibus in mortis articulo, quam teneatur quilibet privatus, cum Ecclesia, et Pontifex teneatur ex officio ; privatus autem ex charitate solum erga proximum. Si ergo Ecclesia non obstante illo detrimento, noluit laicis, vel etiam non sacerdotibus eam potestatem absolvendi communicare, ut docet communis sententia, et in hac ipsa negatione potestatis Ecclesia non peccat, cur peccabit laicus privatus, qui ex officio non tenetur, negando usum illius potestatis, qua multo verius est eum carere ? Si enim detrimentum proximi tantum esset, obligaretur Ecclesia ad illud præcavendum : si ergo Ecclesia licite detrimentum illud permittit, ut verior sententia docet, cur peccabit graviter privatus illud permittendo, præsertim cum ipse non possit tutum remedium dare, sed dubium, Ecclesia vero certum et tutum dare potuisset ? Si ergo Ecclesia non peccat contra charitatem, prohibendo fidelibus, ne hæreticum v. g. etiam cum signis pœnitentiæ mortuum sepeliant in loco sacro, vel pro eo publica suffragia offerrant, qua licet de causa aliquid plus in purgatorio patiatur, id tamen expedit ad aliorum terrorem, non peccabit etiam contra charitatem alius, qui ex officio non tenetur ad eum liberandum, si conformet se huic justæ Ecclesiæ voluntati, et permittat ecclesiasticas pœnas circa ipsum executioni mandari. Hoc enim totum redundat in bonum fidelium, quod Ecclesia intendit, nempe ad eos deterrendos et coercendos. Certe non peccavit contra charitatem S. Gregorius Magnus, qui ut ipsemet refert lib. IV *Dial.* cap. LV, monacho proprietario cum contritione tamen defuncto, sepulturam in loco sacro negavit, et per triginta ab ejus obitu dies suffragia pro ipso non obtulit, quibus diebus elapsis, jussit pro eo missas offerri per alios triginta dies, post quos apparuit defunctus fratri suo referens, quomodo in pœnis detentus fuisset, et sacrificiis tandem oblatis ereptus. Id enim sanctissimus pontifex prudenter fecit ad deterrendos alios monachos a vitio proprietatis,

prout revera efficaciter deterriti fuerunt. Non ergo apparet, quod hic sit ex iis casibus, in quibus charitas obligat graviter ad subveniendum proximo, cum possit laicus probabiliter judicare, Ecclesiam nolle ei in hoc casu tam cito subvenire sed potius velle, ut ad aliorum exemplum, aliquandiu pati permittatur.

115 Exemplo vulgari hoc ipsum declarari potest: finge Petrum a judice ad mortem damnatum petere, ut eum liberes, quia facultatem a principe habes reos mortis aliquando liberandi. Quis dicet, te sub peccato gravi ad id teneri, nec posse permittere ut justa judicis sententia executioni mandetur? Multo autem minus tenereris, si facultas principis tibi concessa dubia esset, et verius existimares non subsistere. Sic autem se habet laicus, vel non sacerdos in nostro casu: qui ex uno capite scit excommunicatum esse prohibitum ab Ecclesia sepultura sacra, et suffragiis publicis, ex alio capite dubitat, an habeat facultatem illum ab hac ecclesiastica pœna liberandi, quæ sicut juste ab Ecclesia inflicta est, ita potest juste permitti, ut eam patiatur. Aliunde esset, si ageretur de salute æterna illius animæ; tunc enim charitas procul dubio obligaret ad ei subveniendum, atque ideo ad hanc obligationem tenerentur non solum privati, sed multo magis Ecclesia, et summus Pontifex, ad quem pertinet eam ex officio procurare.

Addunt aliqui, quando excommunicatus absolveretur a laico, vel a clerico non sacerdote in illo articulo, ob defectum sacerdotis, esse procurandam post mortem absolutionem ab illo, cui reservata erat absolutio: quia absolutio prima fuit dubia, atque adeo si falsa esset reipsa prima sententia, non esset vere absolutus, et careret suffragiis Ecclesiæ, perseverante adhuc efficacia censuræ non ablatæ. Ita Sanchez, et Castro Palao locis citatis, et Trullench, quem affert et sequitur Diana dicta part. V, ubi supra dicta resol. 77, qui tamen non dicunt esse obligationem, sed expedire ut procuretur ea absolutio in quo tamen non video, quam consequenter ii loquantur; quia si agnoscunt obligationem in laico absolvendi, ne defectu absolutionis, quæ fortasse prodesse posset, excommunicatus detrimentum patiatur carendo suffragiis publicis Ecclesiæ, ob eamdem rationem erit obligatio procurandi secundam absolutionem certam, ne forte prior fuerit invalida, et anima patiatur idem detrimentum. Imo ex uno capite major erit hæc obligatio in hærede, cui magis commendata videtur cura animæ defuncti, cui succedit, quam sit illa alia obligatio in aliquo extraneo, ad quem non spectat ea cura, nisi ex charitate communi. Dixi tamen *ex uno capite*, esse debere majorem hanc obligationem: nam ex alio capite erit fortasse minor, nempe ex parte detrimenti quod defuncto infertur: nam si absque ulla absolutione decedat, nullus sacerdos audebit pro eo offerre sacrificium, si vero absolvatur prius a non sacerdote, poterunt postea sacerdotes amplectendo opinionem illam probabilem, applicare illi suas missas, et quamvis opinio de valore absolutionis sit falsa; fructus tamen præcipuus sacrificii proveniens a Christo offerente, illi proderit, si decessit in gratia. Nam Ecclesia potest quidem prohibere, ne offeram sacrificium pro aliquo, si tamen ego vel ex ignorantia, vel etiam ex malitia offero, non potest impedire, ne fructus præcipuus sacrificii illi prosit: hæc enim applicatio pendet a sola mea voluntate, ut notavi disp. XIX *de Eucharist.* sect. x, n. 185, quare absolutio illa etiamsi sit falsa, faciet saltem per accidens quod fructus sacrificiorum, quæ alias pro eo non offerentur, illi prosint; omnibus tamen pensatis videtur hæres magis obligari ad procurandam defuncti absolutionem, cum ejus personam gerat, et ejus causam agere debeat.

116 Excommunicatus in quo alio casu possit ab alio absolvi, quam

Secundus casus principalis, quo absolutio aliquando dari potest ab alio, quam ab eo cui erat reservata, solet assignari quando excommunicatus est taliter impe-

ab eo qui erat reservata.

ditus, ut non possit ullo modo adire eum, cui absolutio reservatur: de hoc tamen dixi satis disp. XX *de Pœnit.* sect. x, nu. 218 et sequentibus, et videri posset Hurtado in præsenti dicta disp. LXXXIV, sect. IX, § 169 et sequentibus.

117

An pœnitens non habens Confessarium a quo directe possit absolvi ab hæresi, vel ab excommunicatione, possit ab alio approbata directo absolvi ab aliis peccatis, et indirecte a peccato hæresis.

Hæc omnia dicta sunt de facultate absolvendi directe ab hæresi. Potest tamen quæri, an aliquando pœnitens non habens confessarium, vel alium a quo directe possit absolvi ab hæresi, vel ab excommunicatione ob hæresim contracta, et aliunde indigens confessione sacramentali propter necessitatem recipiendi eucharistiam vel ob alias causas, ob quas differre non potest confessionem, possit tunc confiteri sacerdoti approbato qui eum possit directe absolvere ab aliis peccatis, et indirecte a peccato hæresis, non tamen ab excommunicatione ob hæresim contracta. De quo agit Hurtado in præs. dicta disp. LXXXIV, sect. VIII, subsect. III per totam. Ego autem egi de eodem puncto disp. XIV *de Euch.* sect. V per totam, et præsertim a nu. 99, et ex ibi dictis constat posse etiam in peccato hæresis eum casum occurrere; ubi etiam dictum est quid tunc pœnitens agere debeat, et an sit obligatio confitendi sacerdoti inferiori peccatum etiam illud reservatum, a quo ipse non potest directe absolvere, et alia, quæ circa hoc punctum desiderari possent.

SECTIO IV.

De aliis pœnis spiritualibus hæreticorum.

118

Hæreticorum pœna spiritualis: non posse in loco sacro sepeliri.

Aliæ assignari solent hæreticorum pœnæ spirituales, de quibus nunc breviter agendum. Prima esse potest, ne possit in loco sacro sepeliri quam pœnam primo loco ponit Castropal. I to. tract. IV, disp. IV, punct. 4, n. 1, et colligit ex capitulo *quicumque, de hæreticis*, in sexto, ubi glossa idem docet, et Farinacius *de hæresi.* q. CXCII, toto § 3, a nu. 38, qui advertunt hoc intelligi de eo, qui ita notorie hæreticus obiit, ut nulla possit tergiversatione celari: hunc enim qui præsumpserit in loco sacro sepelire, eo ipso manet excommunicatus. De illo tamen textu et de hac prohibitione an sit intelligenda de omnibus hæreticis diximus supra disp. XIV, sect. V, § 5, dub. V et disp. XX *de Eucharistia* sect. II, nu. 56.

119

Irregularitas, peculiari titulo pœna hæresis.

Secunda pœna assignari solet irregularitas, quam non solum incurrunt hæretici ex infamia, quæ oritur ex notorietate criminis gravissimi, quæ communis est aliis criminibus generantibus infamiam, et non habet locum nisi in publicis, et notoriis, sed peculiari etiam titulo ratione hæresis, quæ ipso facto reddit hæreticum irregularem. Quare sententia satis communis et probabilissima docet, quemlibet hæreticum externum etiam occultum esse ipso facto irregularem. Ita pluribus citatis Sanch. lib. II *in Decal.* c. XXV, nu. 2, et alii plures, quos affert, et sequitur Suarez in præsenti, disp. XXI, sect. V, num. 1 et disp. XLIII, *de Sensuris*, sect. I, Castro Palao dicto punct. IV, num. 2, Filliucius, Coninch, et Bonacina apud Dianam I part. tract. *de bulla Cruciatæ* resol. 114, Rodericus, Ugolinus, Farinacius, Reginaldus, quos affert et sequitur idem Diana II part. tract. I *Miscell.* resol. 24.

120

Alii tamen non contemnendi doctores putant hæreticum occultum non esse irregularem, nam textus omnes de notorio solum loqui videntur. Hanc sententiam probabilem esse dicunt Henriquez, Eman. Sa, Sairus, et Avila, apud Sanchez, ubi supra nu. 1 qui nu. 18, fatetur hanc irregularitatem esse valde dubiam. Unde probabile hoc esse fatetur etiam Castro Palao dicto nu. 2, et Reginaldus *in praxi* tom. II, lib. XXX, tract. II, cap. XV, num. 193, et Diana I part. ubi supra dicta resol. 114, qui alios auctores addit II part. ubi supra dicta resol. 24, et IV parte tract.

II *de irregular.* resol. 46. Et denique hanc sententiam, ut veriorem amplectitur Hurtado in præsenti disp. LXXXVII, sect. I, § 10, et mihi etiam probabilis videtur; omnia enim quæ pro contraria afferuntur, probabilem habent solutionem, et non sunt multiplicandæ irregularitates, ubi clare non constant.

121 Afferri solent ad eam irregularitatem probandam aliqua antiqua decreta, ex Gregorio Magno in cap. *Nos consuetudinem*, dist. XII, et ex VII synodo in cap. *Convenientibus* 1, 9. VII et ex Leone Papa in cap. *Saluberrimum;* eadem causa, et quæst. sed revera ea decreta non satis id probant: nam imprimis ex iis constat potius ab antiquo id observatum, ut clerici, sacerdotes, et episcopi ab hæresi revertentes, in suo saltem gradu benigne reciperentur et retinerentur, non tamen ad altiorem ascenderent; non erant ergo irregularis non posset exercere ordinem antea susceptum. Deinde in iis omnibus sermo erat de hæreticis notoriis, de quibus prælati dubitabant, an eos possent, aut deberent in suorum graduum ministerio relinquere. Unde considerandum etiam est, ea decreta non tam regulam, et legem tradere ipsis hæreticis conversis, quid ipsi agere debeant, quam prælatis, quomodo se erga eos deberent gerere: sunt ergo leges, quas observare debent prælati, quando eos ecclesiæ reconciliant, non tamen videntur leges, quas ipsi debeant in seipsis exequi, quando secreto, et in foro conscientiæ Ecclesiæ reconciliantur. Afferri etiam solet ex Innocentio III in cap. *Inter sollicitudines de purgat.* canon. ubi laudatur Archiepiscopus, quod decanum de hæresi suspectum suspenderit a beneficio, et statuitur, quod si in purgatione defecerit omnino privetur. Sed tamen ipse Suarez dicta disp. XLIII *de Censur.*, sect. I, num. 3, fatetur, ibi, non agi aperte de irregularitate, et crimen illud fuisse cum infamia publica. Nec magis urget, quod alii afferunt ex Alexandro IV, in cap. *Quicumque* § *hæretici de hæret.* in IV, ubi præcipitur, ne hæretici, aut illorum filii, fautores, et receptatores, admittantur ad ullum beneficium, vel officium publicum. Inde tamen non potest colligi irregularitas, cum non prohibeatur usus ordinum: nec etiam de hæretico occulto: alioquin filius illius, qui semel solus in cubiculo peccavit contra fidem, esset irregularis, quod nemo dicet.

122 Magis posset urgere Breve quoddam Clementis VII (non Clementis VIII,) ut per errorem citatur apud Suarez ubi supra num. 2 et num. 8, quod incipit: *Cum sicut,* et refertur apud Pennam in fine *directorii Inquisit.* Ubi Pontifex concedit Inquisitoribus facultatem dispensandi in irregularitate cum hæreticis occultis: supponit ergo, hæreticos etiam occultos esse irregulares. Respondetur tamen in primis, aliquos putare non adstringi concessionem illam ad hæreticos omnino occultos, sed extendi ad eos, qui non sunt judicialiter inquisiti, sed solum extrajudicialiter comparentes, quod indicare videntur verbo illa concessionis: « Vobis enim, ac vicariis præfatis extrajudicialiter Lutheranos occultos, et non inquisitos per ordinarium, sive alios judices, etc. » Nam Lutherani non solent appellari, qui semel in cubiculo hæresim internam signo aliquo externo expresserunt, sed qui sectam illam profitentur, qui occulti dicuntur quoad forum judiciale: ita Hurtado ubi supra § 7. Sed quidquid de hoc fit, responderi potest stante opinione contraria probabili, et satis communi, prudenter peti potuisse facultatem a Pontifice ad dispensandum cum hæreticis occultis, quos communis satis doctorum sententia judicat esse irregulares.

123 Hinc oritur dubium, quæ notorietas requiratur ad hanc irregularitatem, an sufficiat notorietas facti, an vero requiratur notorietas per judicis sententiam. Respondetur de notoriis ad minus notorietate qualibet etiam facti loqui decreta supra citata: et ita fatetur Hurtado ubi supra § 8, et consuetudo ac praxis id sa-

Quæ notorietas requiratur ad hanc irregularitatem.

tis declaravit : ii enim omnes dispensatione indigent. Quæ etiam praxis, et usus declaravit hanc irregularitatem non esse sicut illam, quæ præcise ex infamia facti oritur, quæ ablata infamia eo ipso absque alia dispensatione cessat : nam hæreticus semel notorius manet irregularis donec dispensetur : quod fieri potuit, partim quia quantumcumque emendetur, semper manet illa macula hæresis præteritæ, quæ illum reddit minus aptum ad dignitates, et munera ecclesiastica : partim quia potuit satis condigne hæc pœna imponi hæretico notorio, ut fideles magis ab eo crimine terrerentur, non sic autem expediebat fortasse hæreticos omnino occultos eadem pœna punire, ne cogerentur suam hæresim secretam, quam secreta etiam pœnitentia expiaverant, manifestare, quod illis difficillimum esset propter infamiam, quam incurrrerent apud Catholicos, et propter alia inconvenientia.

124 Quis possit in hac irregularitate dispensare.

Consequenter quæri solet, quis possit in hac irregularitate dispensare. Certum est posse summum Pontificem. Dubium est ergo primo de episcopis : et distinguendum est de hæretico notorio, et de occulto. Nam si occultus contrahit irregularitatem, et indiget dispensatione, videtur hæc facultas concessa episcopis in Tridentino sect. xxiv, cap. vi, *de reformatione*, ubi generaliter illis datur facultas dispensandi in omni irregulariter proveniente ex delicto occulto, excepto homicidio voluntario. Aliqui tamen volunt exceptam etiam intelligi implicite hæresim, propter regulam communem, quod in concessione aliorum casuum non intelligitur hæresis, nisi exprimatur. Ita Majolus apud Sanchez dicto cap. xxv, num. 15. Suarez vero dicta sect. ii, num. 7, putat satis exprimi ibi hæresim ; cum paulo post explicetur absolutionem etiam ab hæresi occulta episcopo committi, cum certis limitationibus, cum quibus dispensatio etiam in irregularitate censetur concessa : id enim significant verba illa generalia, *idem, et in hæresis crimine*, etc. quæ ad omnia præcedentia referri videntur. Sed tamen Sanchez num. 16, merito putat verba illi solum referri ad absolutionem, de qua proxime actum fuerat. Addit tamen in generali concessione dispensandi in irregularitate ex delicto occulto comprehensam fuisse etiam irregularitatem ex hæresi ; atque ideo absque iis limitationibus, cum quibus postea conceditur absolutio. Nam licet in concessione facultatis ad absolvendum non intelligatur hæresis, nisi exprimatur : id tamen non procedit in facultate ad dispensandum : nam strictior est reservatio hæresis quoad absolutionem, quam quoad dispensationem ; sicut e contra difficilior est dispensatio irregularitatis homicidii voluntarii, quam absolutio ab eo peccato, a quo omnes confessarii absolvere possunt de jure communi, nisi episcopus id sibi reservet ; dispensare tamen nemo potest nisi solus Papa, qui rarissime dispensat. Differentia autem oritur ex diversitate horum peccatorum, quæ diversas exigunt medicandi rationes : quare eamdem sententiam tenet Hurt. ubi supra § 16, qui alios affert ; item Farinac. *de hæresi*, qu. cxcii, nu. 79, Castropal. dicto pun. iv, num. 3, qui idem dicunt, etiamsi facultas ibi data ad absolvendum ablata hodie sit per bullam Cœnæ : nam ablata facultate ad absolvendum, non aufertur illa alia ad dispensandum : et bulla Cœnæ nihil dicit de facultatibus ad dispensandum, sed solum de facultatibus ad absolvendum ab illis casibus, quod mihi etiam satis probabile videtur, et pro ea sententia quam ipse etiam sequitur, plures affert Diana II par. tr. i, *Miscell.* res. 24.

125

Opponit tamen sibi Sanch. ubi supra n. 17 argumentum quo dicit esse satis difficile, ex. cap. *Cum illorum de sentent. excomm.* ubi generaliter dicitur, episcopum non posse dispensare in iis casibus, in quibus non potest absolvere : quia ablata facultate ad minus, qualis est facultas ad absolvendum, aufertur facultas ad majus, qualis est ad dispensan-

dum. Unde illam regulam inferunt glossa, Abbas, Felinus, et alii ibi, quod qui absolvere non potest, nequit etiam dispensare. Quod argumentum tanti ponderis est apud Zuar. ubi supra n. 7 ut propter illud fateatur revocata per bullam Cœnæ facultate episcopi ad absolvendum ab hæresi, intelligi revocatam facultatem dispensandi in irregularitate ex hæresi occulta.

Sed tamen Filliucius tom. I, tr. xx, cap. ix, n. 246 dicit in illo textu supponi potius, majus quid esse posse absolvere, quam posse dispensare, atque ex eo quod episcopus in casu ibi adducto non potuerat dispensare, inferre Pontificem, quod neque possit absolvere : quem sensum dicit constare legenti, et observandum esse contra glossam, et alios, qui corrumpunt textum. Quam explicationem laudat, et approbat Diana II par. tr. I *Miscell.* resol. 24. Quam tamen negare non possum esse singularem, et contra communem interpretum sensum : quare oportet verba illius textus in medium proferre, ut eam examinemus.

126 Quid agendum cum excommunicatis ob violentas manus in clericos injectas qui ordines susceperunt.

Casus itaque ibi propositus erat, quid agendum sit cum iis, qui cum essent excommunicatione irretiti ob violentas manus in clericos injectas, quæ excommunicatio Apostolicæ sedi reservata est ; ecclesiasticos tamen ordines susceperunt. Quos Pontifex dividit in duas classes. Prima eorum, qui scienter susceperunt ordines. Secunda eorum, qui ex oblivione criminis, vel juris ignorantia id fecerunt. Qua distinctione supposita sic statuit : « Primos si fuerint sæculares clerici a susceptis ordinibus censemus in perpetuum deponendos : in reliquis casibus, tam Archiepiscopi, quam episcopi absque mandato sedis Apostolicæ speciali, dispensandi facultatem se noverint non habere, quibus etiam est absolutio talium interdicta, cum majora intelliguntur illis prohibita, quibus vetita sint minora. Poterunt tamen hujusmodi Romani pontificis auribus intimari, ut ab eo secundum rigorem, vel æquitatem responsum prodeat, prout discretio sua viderit faciendum. » Postea vero subdit quid faciendum sit cum regularibus, in iis casibus. Quidam ergo, nempe Filliuc. et Dian. in verbis illis, *cum majora intelliguntur illis prohibita*, etc. dicunt rationem reddi, non cur non possint episcopi dispensare, sed cur non possint absolvere : nempe quia cum non possent dispensare : quod est minus, non poterunt absolvere, quod est plus quam dispensare : quare ex negata facultate ad dispensandum infertur negata ad absolvendum, non vero econtra. Alii vero interpretes dicunt, rationem non reddi, cur non possint absolvere, sed cur non possint dispensare, quod probat Pontifex in illis verbis : « Quibus etiam est absolutio talium interdicta, cum minora intelligantur illis prohibita, etc. »

127 Hæc secunda communisque interpretatio videtur mihi legitima, et genuina illius textus. Primo quia alioquin videretur sibi Pontifex in hoc eodem capite contradicere : nam reipsa postea loquens de regularibus, concedit abbatibus facultatem absolvendi subditos ab ea excommunicatione, exceptis quibusdam casibus gravioribus, negat tamen facultatem dispensandi cum iis, qui scienter cum tali excommunicatione ordines suscepissent : pluris ergo facit Pontifex facultatem illam dispensandi, quam absolvendi, si quidem illam abbatibus regularibus negat ; hanc vero concedit. Secundo quia verba illa, *quibus est etiam absolutio talium interdicta* : non videntur posse afferri, nisi ut rationem ad probandum non posse ab episcopis dispensari, non vero ut conclusionem probandam, quia casus ibi propositus, de quo Pontifex consulebatur, non erat an episcopi possent illos absolvere ; de hoc enim non fuerat dubitatum, imo ad proponendum dubium tunc occurrens supponitur in ipso initio illius capitis absolutionem illam esse soli Pontifici reservatam his verbis : « Cum illorum absolutio, qui pro violentia manuum injectione in clericos la-

bem excommunicationis incurrunt, quibusdam casibus a prædecessore nostro exceptis, sedi dumtaxat Apostolicæ reservetur : nonnulli ecclesiasticam sententiam negligentes, in excommunicatione positi, ecclesiasticos ordines accipere non formidant ; quid autem de his fieri debeat, Apostolicum sæpius oraculum imploratur. » Ubi vides unum supponi, nempe absolutionem esse reservatam Pontifici ; alterum quæri, nemque quid agendum cum iis, qui excommunicati ordines acceperunt. Non ergo erat, quod rediret Pontifex ad probandum id, quod supponebatur, nempe episcopos non posse absolvere, sed id solum affert ad probandum id de quo quærebatur, nempe illos non posse dispensari ab episcopis, quia eos nec possunt absolvere. Tertio denique hoc ipsum colligitur ex verbis immediate sequentibus : nam postquam dictum est episcopos, non posse dispensare, qui nec absolvere possunt, « cum majora illis intelligantur prohibita, quibus vetita sunt minori : » statim immediate subditur : « Poterunt tamen hujusmodi pontificis auribus intimari, ut ab eo secundum rigorem, vel æquitatem responsum prodeat, » etc. Quæ verba loquuntur plane de dispensatione, de qua Pontifex judicaturus dicitur, an expediat remisso ecclesiastico rigore, aliquando concedere. Consideranda autem est illa adversativa, *tamen*, quæ referri debet ad præcedentia : non ergo erat sermo in proxime præcedentibus de probanda carentia facultatis in episcopo ad absolvendum, sed potius ad dispensandum, quæ probata fuit ex eo, quod nec absolvere posset. Quare stabilito, quod episcopus dispensare non possit, optime subjungitur : *Poterunt tamen hujusmodi*, etc. Quasi dicat, licet ii non possint ab episcopo dispensari, non tamen manent sine remedio, sed poterit Papa de iis informari, ut judicet an cum iis dispensare expediat. Quare juxta illam communem interpretationem recte omnia in textu cohærent nec alia sine violentia posse videtur adhiberi.

Solum posset objici in favorem illius alterius interpretationis, quod in II parte alius capitis, Pontifex agens de regularibus, non solum statuit, quis possit vel non possit cum illis eo casu dispensare, sed etiam quis debeat eos ab ea censura absolvere : ergo fatendum est, ne doctrina circa sæculares fuerit diminuta, utrumque etiam circa illos statutum fuisse a Pontifice, nempe circa dispensationem, atque etiam circa absolutionem : quare verba illa : *quibus etiam est absolutio talium interdicta*, non fuerunt solum adducta ad probandum non esse dispensandos ab episcopo, sed potius ut conclusionem statutam circa facultatem ab absolvendum. Ad hoc tamen responderi potest negando consequentiam, nam circa sæculares solum quærebatur de dispensatione, ideo nihil oportebat circa illos statuere de absolutione : circa regulares vero voluit Pontifex ea occasione aliquid novum statuere in ordine ad absolutionem, et mitigare rigorem antiquum in favorem status religiosi : ideo non mirum, quod de utraque facultate decreverit quid faciendum ; cum non posset novum jus introduci sine decreto novo, quod tamen novum jus circa absolutionem sæcularium inducere noluit. 128 Objectio.

Relicta ergo ea interpretatione, remanet difficultas supra proposita ex illo textu contra facultatem episcopi perseverantem ad dispensandum, ablata per bullam Cœnæ facultate ad absolvendum. Ad quam difficultatem Sanchez ubi supra num. 18 dicit regulam ibi statutam a Pontifice veram esse, quod ablata facultate ad minus, aufertur etiam facultas ad id quod est plus : quæ regula bene applicatur ad casum illius textus : nam facultas dispensandi cum clerico male ordinato, plus est, quam facultas illum absolvendi a censura canonis : non tamen applicari bene regulam illam ad nostrum casum, quia reservatio absolutionis ab hæresi strictissima est : quare si comparetur cum facultate ad dispensandum in hac irregularitate adeo dubia ex hæresi 129

occulta, non major, sed potius minor æstimanda erit facultas hæc ad dispensandum, quam illa ad absolvendum, unde ex revocatione hujus non arguitur revocata esse et illa alia.

130 Hæc responsio probabilis est, et in ejus confirmationem ponderari potest, quod Paulus III in bulla sua edita an. 1549 quæ incipit *Licet debitum*, concessit generali societatis facultatem dispensandi cum omnibus suis subditis, qui vota religiosa in Societate emiserint, in omni irregularitate, excepta, ex homicidio voluntario, bigamia, et mutilatione membrorum, pro utroque foro, atque adeo in irregularitate etiam ex hæresi occulta proveniente ; et tamen in eadem bulla negavit eidem Generali facultatem eosdem absolvendi a relapsu in hæresim, et aliquibus aliis. Pluris ergo faciebat absolutionem ab his criminibus, quam dispensationem ab iis irregularitatibus. Et hæc quidem responsio ad præsentem difficultatem sufficeret. Cæterum, ut verum fatear, ego ægre concedam regulam illam, cum tota illa universalitate, ut quando aliquis habet jam facultatem ad duos actus non subordinatos, sed disparatos, si auferatur illi facultas ad faciliorem, intelligi debeat eo ipso ablata ad alium difficiliorem. Quod quidem in genere loquendo non videtur esse verum. Nam si subditus religiosus facultatem habeat generalem a suo prælato exeundi domo, et facultatem etiam habeat dandi unum librum alteri religioso, quamvis prima facultas major sit, quam secunda, revocata tamen hac secunda non ideo censeretur revocata prima : imo licet utraque esset in eodem genere, ut si facultatem haberet dandi uni quinque libros, et alteri unum, revocata hac secunda non censeretur prima revocata. Quod idem cum proportione dicendum videtur de facultatibus a summo Pontifice concessis : si enim summus Pontifex revocet unum privilegium, vel facultatem alicui religioni concessam, non ideo censetur revocare omnia alia privilegia, vel facultates majores illi religioni concessas, quarum usus constare potest sine usu illius, quæ revocatur, quod patet ex usu et praxi : sæpe enim Pontifex ex causa revocat aliquod speciale privilegium alicujus Ordinis, nec ideo religiosi putant se jam carere aliis omnibus privilegiis, et facultatibus majoribus : cum ergo episcopi ex Tridentino haberent duas facultates diversas, alteram ad dispensandum in irregularitate ex hæresi occulta, alteram ad absolvendum ab hæresi occulta, non est cur revocata secunda censeatur, revocata prima cujus usus stare potest sine secunda, nempe ad dispensandum cum hæretico jam absoluto a Pontifice, vel ab alio habente facultatem absolvendi.

Solum obstare videntur verba dicti 131
cap. *cum illorum*, ubi ex carentia potestatis ad absolvendum infertur carentia potestatis ad dispensandum. Ad id tamen dicere possumus ibi non probari ex revocatione minoris facultatis revocatam esse majorem, sed ex carentia minoris probari carentiam majoris. Quando enim unus habet duas facultates, et aufertur illi minor, non ideo aufertur illi major, ut diximus, quia potest intercedere causa specialis ut auferatur una, quæ non cogat ad auferendam alteram etiam majorem. Quando vero aliquis prætendit sibi ex officio competere facultatem ad aliquem actum, tunc bene arguitur ex carentia potestatis ad minus in eodem genere, carentia potestatis ad id, quod est plus. Hoc autem videtur esse argumentum, quo Pontifex utitur in illo textu : non enim negat, posse episcopos concedi a Pontifice potestatem dispensandi cum hæretico, non concessa eis facultate absolvendi : imo id fieri posse supponit ibi Pontifex, dum monet episcopos, quod « absque mandato sedis Apostolicæ speciali dispensandi facultatem se noverint non habere. » Habent ergo ex concessione sedis apostolicæ, quando id eis conceditur, quamvis non concedatur facultas absolvendi, quæ non solet episco-

pis cum commissione ad dispensandum delegari. Quod ergo episcopi ex se, et sine concessione Pontificis, non possint dispensare cum hæretico, probat bene, quia ex se, et sine simili concessione, non possunt illum absolvere : quod quidem est minus, et magis videbatur eis ex officio competere : nam episcopus ex officio potest ab omnibus peccatis suos subditos absolvere : quam potestatem abstulit Pontifex quoad absolutionem ab hæresi, eam sibi reservando : dispensatio autem irregularitatis non competit episcopo ex officio ; quia cum irregularitas sit lex universalis, et principis superioris, in qua inferior dispensare non potest, non habet ex officio suo episcopus potestatem dispensandi cum irregulari. Si ergo non potest absolvere hæreticum, quod quidem ex officio competere videbatur episcopo, nisi Papa prohibuisset, quanto minus poterit ex officio, et sine concessione Pontificis dispensare cum hæretico, quod est dispensare in lege superioris, et quod ex officio non competit inferiori? Hoc est argumentum optimum, quo ibi utitur Innocentius, non vero negat posse facultatem ad dispensandum concedi a Papa, sine facultate ad absolvendum, aut utraque concessa utramque revocari, eo ipso, quod facultas ad absolvendum revocatur. Et hæc dicta sint pro explicatione illius textus, qui magnum negotium facessit Sancio, et Suario, ut diximus, et qui, ne nimium probet, ab omnibus explicandus videtur.

182 Adverte tamen, si sermo sit, non de dispensatione simpliciter, ut hæreticus conversus promoveatur ad ordines, sed solum ut ministret in iis, quos habebat, potuisse episcopos de jure antiquo cum hæreticis etiam notoriis ad hoc dispensare, ut colligitur ex VII synodo, et aliis decretis supra relatis, in quibus statuitur posse eos hæreticos recipi in eodem gradu quem habebant ; quod necessario intelligendum videtur ex voluntate episcopi : nam si sermo esset de summo Pontifice, is potest etiam concedere ut ad altiorem promoveantur, ut observavit Suarez dicta disp. XLIII *de Censur.* num. 6, unde id concedit Sanchez dicto cap. XXV, num. 14, et Suarez ibidem : licet postea disp. XXI *de Fide*, sect. V, num. 2, id videatur negare. Addunt tamen Pium V Inquisitori generali Hispaniæ prohibuisse, ne dispensaret ut promoverentur, vel etiam ut promoti sacerdotes ad ministerium altaris accederent anno 1557, ut refert Penna *in director. inquisit.* III part. quæst. CXXVI, comment. CLXXV. Unde inferunt, episcopis etiam ablatam hanc potestatem quoad sacerdotes, et a fortiori, nec episcopos ab hæresi revertentes posse ab alio, quam a summo Pontifice, ad actus Pontificales admitti, præsertim cum episcoporum causæ in negotio hæresis sint Papæ reservatæ in cap. *Inquisitores, de hæret.* in VI, Hurtado vero disp. LXXXVII, sect. III, § 27, multum dubitat, quod ablata sit episcopis ea facultas : Primo quia non satis constat de ea prohibitione ; Secundo quia illa prohibitio facta est Inquisitori non episcopis ; Tertio quia ad summum facta est pro Hispania, non pro aliis locis : quare concludit, episcopos in Hispania non posse licite cum sacerdotibus dispensare. Ego credo nec valide, quia causæ hæreticorum ibi avocatæ sunt ad Inquisitores cum Ordinario, qui sine illis non potest in foro externo de hæreticis cognoscere. Si autem Inquisitores ibi non possunt cum sacerdote hæretico notorio dispensare, nec episcopus quidquam sine illis potest in foro externo. Consequens est, ut episcopi facultas ibi non deserviat : quod idem erit ubicumque episcopi non possunt sine Inquisitoribus de hæreticis cognoscere : nam sicut non possunt sine Inquisitoribus condemnare judicialiter reum, ita nec in foro externo absolvere, ut cum aliis multis probat Diana part. IV, tract. XII *de Confessariis sollicitantibus* resolut. 53. Advertendum item est, an ii aliunde incurrerint suspensionem ex eo, quod ordinati sint ab episcopo hæretico, vel schisma-

tico, et quis possit ab ea absolvere : de qua videri potest Suarez disp. XXXI *de Censuris* sect. 1, a nu. 61, atque etiam, an incurrerint irregularitatem aliam, ex eo, quod exercuerint actus ordinis, vel celebraverint cum excommunicatione, vel suspensione, in qua irregularitate, quando ex delicto non occulto procedit, nemo nisi summus Pontifex, vel ex ejus speciali commissione dispensare potest.

133 nquisitos an possint cum æretico onverso spensare hac irregularitate.

Secundo dubitari solet de Inquisitoribus, an possint cum hæretico converso dispensare in hac irregularitate. Pro sententia affirmante affert aliquos auctores Diana IV part. tract. VIII *de Officio, et potestate inquisitorum* resol. 85, qui fundantur in concessione illa Clementis VII, supra relata. Illa tamen loquebatur solum de hæretici occultis ; deinde fuit fortasse solum personalis pro illis, quibus facta fuit. Hurtado dicta disp. LXXXVII, § 13, dicit fortasse posse illos dispensare cum hæreticis occultis pro foro conscientiæ, de quo tamen constare nobis non potest, nisi eorumdem Inquisitorum testimonio. Alii absolute negant eos posse dispensare, ita Sanchez dicta cap. XXV, num. 19, Suarez disp. XLIII *de Censuris* , sect. 1, nu. 5, Sanctarellus, et alii, quos affert, et sequitur Diana loco citato, et cum id non possint, nisi ex concessione Papæ, quamdiu de ea non constat, non est cur aliter dicamus. Et quidam etiam quoad occultos limitatam fuisse Inquisitorum potestatem a Pio V, vidimus supra.

134 prælati ularium ga suos ubditos.

Dubitari posset de prælatis regularium erga suos subditos ; de hoc tamen consulenda sunt privilegia, et facultates singulorum ordinorum quorum prælati scient, quousque eorum facultas ex summorum Pontificum concessione extendatur : nec vidi adhuc revocationem harum facultatum nisi earum, quæ vivæ vocis solum oraculo fuerant concessæ. Nam licet facultates ad adsolvendum per bullam cœnæ revocentur ; jam diximus non intelligi eo ipso revocari facultatem concessam ad dispensandum in irregularitate cum eo, qui jam sit legitime absolutus.

§ I.

De pœna infamiæ.

135 Pœnam infamiæ ipso juræ incurrunt hæretici.

Tertia pœna numerari potest infamia, quam certum est hæreticos ipso jure incurrere, ex cap. *Excommunicamus* I § *credentes de hæreticis*, et ex cap. *Statutum*, eod. tit. in VI et ex cap. *Infames* VI, qu. 1 et ex Auth. *Gazaros*, in principio cod. *de hæreticis*, et ex l. *cunctos populos*, cod. *de summa Trinit.* et aliis quæ congerit Farinacius *de hæresi* qu. CLXXXIX, nu. 4, Suarez in præsenti, disp. XXI, sect. V, nu. 3, qui notat, hanc infamiam consistere in hoc, quod infamibus omnes portæ ad quaslibet dignitates claudantur, juxta regulam communem in regula *Infamibus;* LXXXVIII *de Reg. juris.* in VI. Unde hæretici non admittuntur in testes, ut dixit S. August. epist. L *ad Bonifacium comitem*, quia nulla fides debetur testimonio illius, qui fidem negat testimonio divino ; in odium tamen ejusdem hæresis admittuntur testes hæretici ad convincendam hæresim alterius hæretici. Dubium est, in hæc pœna incurratur ante sententiam, et an ab hæretico etiam occulto.

136

P. Suarez loco proxime citato in præsenti nu. 4, et disp. XLVIII *de Censuris* sect. 1, a num. 16, nimis stricte loquitur dicens incurri ante sententiam, et ab hæretico omnino occulto, qui licet non perdat famam quoad notitiam actualem aliorum, atque adeo non incurrat infamiam quoad substantiam, incurrit eam quoad effectus juris, qui sunt inhabilitates ad officia, etc. Quare ab illo puncto irritæ erunt actiones exigentes ad sui valorem talem habilitatem ; licet plerumque prop-

ter communem errorem, et titulum coloratum sortiantur effectum ex lege *Barbarius*, ff. *de offic. Præt.* Ratio autem est, quia alioquin nihil amplius operabitur verbum illud, *ipso jure*, si expectanda est sententia, a qua si infamia inferatur, jam non a jure, sed ad homine judice inferetur.

Alii dicunt, non incurri ante sententiam declaratoriam criminis, licet non requiratur sententia condemnans ad infamiam, ita cum aliis Sanch. lib. II *in Decal.* cap. XXVI, n. 1, Hurtado dicta disp. LXXXVII, sect. IV, Castra Palao dicto tract. IV, disp. IV, punct. 4, num. 4. Addunt tamen Sanchez, et Castro Palao, hoc intelligi de infamia juris, nam infamia facti contrahetur ipso facto, quod crimen notorium fiat, absque alia sententia : quam infamiam facti notat idem Sanchez num. 2, aboleri per factum contrarium.

137 Posset media via excogitari, et dici, non requiri sententiam declaratoriam criminis ad hanc pœnam incurrendam, sed sufficere notorietatem non solum per sententiam sed etiam per factum ipsum, ita ubi primum crimen factum est publicum, incurratur, et ad hoc addi verba illa, *ipso jure*, quasi lex ipsa, posita notorietate absque opera judicis, inferat illam pœnam. Hæreticum tamen occultum, quamdiu occultus manet, eam non incurrere, quia licet incurrat alias pœnas spirituales, ut excommunicationem, et similes, id tamen in pœna infamiæ non procederet etiam quoad illius effectus. Nam effectus infamiæ non aliter imponuntur in pœnam hæretico, quam ut effectus infamiæ, ex qua oriuntur : si ergo infamia ipsa quoad substantiam non incurritur ab hæretico occulto, ut fatetur Suarez, quia adhuc retinet suam famam, imo et jus ad illam conservandam ; atque adeo peccarent contra justitiam qui eum infamarent : non potest deficiente causa contrahere inhabilitatem, et alios effectus, qui solum ut effectus infamiæ deberent incurri. Nota tamen cum Sanchez ubi supra, posse aliunde ratione excommunicationis, vel ex alio capite incurri ab hæretico occulto aliquam inhabilitatem, et incapacitatem ad beneficia, vel ad aliqua alia : nunc tamen loquimur de illis effectibus, qui præcise ratione infamiæ provenire deberent. Hanc autem mediam sententiam videtur amplecti Lorca in præsenti disp. XLVII, nu. 3, quamvis non satis clare loquatur, et illi favent plures dicentes, hæreticum occultum non incurrere infamiam, quos affert Sanchez ubi supra.

Dixi posse hanc viam mediam excogi- 138
tari, ut satisfieret præsenti difficultati, et argumentis Suarii. Nolo enim nunc decidere quæstionem aliam magis universalem, an in ejusmodi pœnis inhabilitatis ad officia, privationis vocis, et alias similes requiratur sententia declaratoria criminis ad eas incurrendas, quando in ipsa lege additur, *ipso jure et absque alia declaratione*. Sico namque sententiam esse multorum doctorum, adhuc non incurri ante talem sententiam, de qua videri possunt ultra alios Sanchez lib. III *de Matrim.* disp. LIII, a num. 5, et lib. IX, disp. XXX, num. 2, et lib. II *in Decal.* cap. XXII, nu. 20, et cap. XXXXI, nu. ult. et alii, quos affert Castro Palao I tom. tract. III, disp. II, punct. 2.

§ II.

De pœna privationis beneficiorum, et aliis pœnis.

Quarta pœna hæretici est, quod pri- 139
vetur beneficiis, et officiis acquisitis, et inhabilis reddatur ad futura. Et quidem quod attinet ad futura, non est difficultas, quia cum hæreticus sit excommunicatus, atque, si est notorius, sit irregularis, collatio beneficii eo ipso erit irrita. Præsertim cum expresse in jure irrita reddatur talis collatio facta hæretico in cap. II, §.

Hæreticus privatur beneficiis et officiis acquisitis, et inhabilis redditur.

hæretici, de hæreticis in VI, ubi si quid tale factum fuerit, irritum et inane declaratur, ut cum aliis docet Sanch. lib. II *in Decal.* cap. XXVI, nu. 4. Observat autem Hurtad. dicta disp. LXXXVII, § 20, et sequent. verba illius textus intelligi de hæretico notorio : quare occultus, si sit reconciliatus et absolutus, non erit incapax beneficii acquirendi : cum jam non sit incapax ratione excommunicationis, nec ex alio capite sit hæc incapacitas in jure expressa. Quod etiam tenet Castr. Palao to. 1 d. tract. IV, disp. IV, punct. 5, § 2. Addendum tamen videtur, non acquirere jus omnino firmum ad illum beneficium, sed infirmum et irritabile ; nam si postea probabitur in judicio hæresis præterita, sicut declarabitur a die commissi criminis privatus beneficio, quod habebat ante hæresim, ut mox videbimus, ita a fortiori declarabitur quoad affectum irrita collatio beneficii facta post hæresim. Quod saltem videtur concedendum in sententia communi dicente, confiscari omnia bona hæretici usque ad sententiam acquisita : etiamsi aliqua acquisierit post hæresim relictam, et absolutionem in foro conscientiæ impetratam, quam cum aliis defendit Suarez disp. XXII, sect. I, nu. 15, de quo dicemus disp. sequenti, agentes de pœnis temporalibus hæreticorum : eadem enim ratio videtur de beneficio, ac aliis bonis, ut omnia acquirantur solum amissibiliter post sententiam subsequentem.

140 An a die commissi delicti incurratur privatio beneficii ante hæresim habiti.

Difficultas est de privatione beneficii ante hæresim habiti, an a die commissi delicti incurratur, ita ut ante ullam sententiam amittat revera hæreticus titulum, quem habebat. Prima sententia affirmat quam tenent innumeri ex theologis et juristis, quos affert et sequitur Sanch. dicto cap. XXVI, nu. 6, Suarez etiam disp. XLIII *de Censuris*, sect. I, num. 4, Farinacius, Gonzales, et alii, quos affert, et sequitur Castro Palao, dicto punct. V, nu. 4. Alii dicunt non perdi titulum usque ad sententiam. Pro qua plures referunt Sanchez ubi supra nu. 5, et Suarez in præsenti disp. XXI, sect. V, nu. 18, qui magna ex parte ad eam accedit moderando id, quod in priori loco de censuris tenuerat.

141

Controversia hæc jam fere reducitur ad quæstionem de nomine, ut notavit etiam Hurtado dicta disp. LXXXVII, sect. II, § 15. Quod si aliquid est de re, id non est magni momenti quod attinet ad praxim. Nam Sanchez, Castro Palao, et alii plures doctores primæ sententiæ fatentur, non debere hæreticum ante sententiam dimittere beneficium antea legitime acquisitum, sed posse illud retinere, percipere fructus, resignare in favorem tertii, permutare etc. quia ratione possessionis legitimæ hæc omnia potest ; quæ tamen secuta sententia rescinduntur sicut si facta non essent, et repetuntur fructus omnes ; imo addit Sanch. nu. 8, requiri non solum sententiam, sed sententiæ executionem per judicem factam, antequam reus non tenetur ex se beneficium dimittere nisi forte judex in sententia præciperet, ut reus beneficium dimitteret. Rursus Suarez in præsenti loco citato, Hurtado dictat sect. II, et alii concedentes manere titulum, usque ad sententiam, fatentur tamen secuta sententia eam retrotrahi ad diem commissi delicti, et omnia perinde haberi ac si fuissent irrita. Unde resignatio, vel permutatio medio tempore facta, non potuit jus firmum, et irrevocabile in alium transferre, sed in firmum, et revocabile dependenter a sententia, si postea subsequatur : sicut etiam fructus interim percepti manent obnoxii confiscationi, sicut alia omnia bona. Potest item impetrari beneficium illud tanquam jure vacans, quidquid sit an conferri possit non citato illo, qui possidet.

142 An hæreticus medio illo tempore dicendus sit habere titulum.

Restat ergo solum dissensio, an hæreticus medio illo tempore dicendus sit habere titulum : an vero solum possessionem præstantem eosdem effectus, quos præstaret titulus ; in quo placet magis modus loquendi Suarii in secundo loco, et Hurtadi, et in quem tandem devenit

Castro Palao ubi supra n. 6, in fine, manere aliqualem titulum usque ad sententiam, et non meram possessionem : si enim titulum nullum habet, non apparet, quomodo non indigeat nova collatione ad illud beneficium perpetuo retinendum, ad percipiendos et distrahendos fructus, et ad illud resignandum, et transferendum in alium, in quem non poterit transferre titulum, quo ipse omnino caret. Melius ergo dicitur vel privatum quidem fuisse titulo sub conditione futura, id est si sententia sequetur, ut loquitur tandem Castro Palao : quare adveniente postea sententia purificatur conditio, et verificatur semper caruisse titulo : vel certe melius dici potest retineri totum titulum, infirmum tamen et periculo expositum, quatenus ob crimen commissum, si postea probetur et feratur sententia, poterit non solum privari, sed per fictionem juris retrotrahi sententia ad diem commissi criminis, sicut si eo die titulum perdidisset, licet revera illum non perdiderit.

143 Quamvis autem plura decreta afferri soleant ad probandum statim hæreticum manere privatum ipso jure beneficiis, ea tamen omnia bene explicant Suarez, et alii, quia in illis omnibus, vel est sermo de privatione per judicem exequenda, vel nimium probarent, nempe nec fructus beneficii ante sententiam percipi, aut possideri posse, quod tamen adversarii non contendunt. Afferri etiam solet motus proprius Pii V, qui incipit, *Cum ex apostolatu*, et refertur a Penna in fine *directorii Inquisit.* inter litteras Apostolicas, ubi Pius V beneficia ob hæresim vacantia reservat Apostolicæ sedis provisioni : unde arguere volunt, quod ipso jure vacent. Sed tamen ipse Sanchez fatetur n. 6, inde nihil probari : quia Pontifex non decernit, quando vacent, an post, an ante sententiam sed solum vult quandocumque vacent, pertinere ad provisionem sedis Apostolicæ.

Advertunt prædicti doctores, lata sententia exigendos esse pro fisco fructus omnes ab hæretico perceptos, nec posse ab ipso partem aliquam retineri eo prætextu, quod sit pars correspondens ministerio, et labori a se exhibito ; cum enim bona omnia hæretici confiscentur, pars illa etiam labori correspondens debet confiscari, ita Sanchez nu. 11, Castro Palao ubi supra num. 6, post medium, et Hurtado ubi supra, § 18.

Dubium est, an si hæreticus resipis- 144
cat, possit et debeat etiam in foro exter- An si hæreticus resipiscat, possit et debeat etiam in foro externo sua beneficia retinere.
no sua beneficia retinere. Aliqui affirmant et colligunt ex cap. *Ad abolendam*, versiculo *præsenti de hæreticis*, ubi postquam dictum est, hæreticum omni beneficio, et officio spoliatum ecclesiastico, relinquitur esse curiæ sæculari, additur ; « nisi continuo post deprehensionem erroris ad fidei catholicæ unitatem, sponte recurrere, et errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abjurare, et satisfactionem congruam exhibere ». Affertur etiam ab Hurtado § 24, ex Bonifacio VIII in cap. *Statutum* de hæreticis in VI, ubi statutum prædecessorum suorum, quod hæretici, et eorum filii non admittantur ad aliquod beneficium moderatur, et postea addit, hoc intelligendum de hæreticis qui non egerunt pœnitentiam. Hic tamen textus parum urget, quia illa exceptio pœnitentium refertur solum ad pœnam, et inhabilitatem filiorum : quamvis enim antea de hæreticis, et eorum filiis actum fuerat, postea id, quod dictum fuerat de filiis, limitat Pontifex dicens, id intelligi solum de filiis eorum qui sine pœnitentia decesserunt : non dixit intelligi solum de hæreticis qui pœnitentiam non egerunt, sed de filiis eorum.

Alii tamen universaliter dicunt, non 145
obstante pœnitentia, privari suis beneficiis. Alii distinguunt ; nam si seipsum deferat sponte, ut absolvatur, vel certe quamdiu durat tempus gratiæ, seu ante receptas probationes fateatur, et convertatur, dicunt, non privandum beneficiis. Alii id extendunt ad totum tempus ante sententiam definitivam, auctores earum

sententiarum vide apud Castro Palaum ubi supra num. 7. Ego puto in primis eos, qui se sponte deferunt ut absolvantur, etiamsi non in solo foro conscientiæ, sed etiam judicialiter adsolvantur, posse retinere sua beneficia, quia illi non tam per sententiam damnantur ut hæretici, quam absolvuntur, et hanc credo esse praxim. Quando vero ab aliis deferuntur, et per sententiam declarantur et condemnantur tanquam hæretici, privatio beneficiorum consequitur jure ipso, nec videtur posse ab Inquisitoribus impediri, sed a solo summo Pontifice, ut fatentur Sanchez ubi supra n. 13, Castro Palao n. 8, Hurtado § 24. Quod tamen videtur intelligendum, nisi inquisitores facultatem habeant temperandi, aut remittendi aliquando ex causa rationabili pœnas, non solum quæ ab homine imponendæ essent, sed quæ ab ipso jure sine judicis ministerio imponuntur, qualem diximus esse beneficiorum privationem

146 Pœna hæc extensa est in cap. *Quicumque* § *ad hæc*, de hæreticis in VI ad eos, qui ad preces hæreticorum, vel credentium, receptatorum, defensorum, vel fautorum eorum dignitates, personatus, et quæcumque alia ecclesiastica beneficia sunt adepti, quos Papa ex tunc eis privat in perpetuum: imo si scienter acceperunt, prohibet ne ad alia vel similia in perpetuum admittantur. Circa quem textum Castro Palao ubi supra num. 9, notavit. Primo, preces debere esse efficaces. Secundo hoc ipsum constare debere accipienti; quod secundum verissimum est loquendo de inhabilitate ad alia beneficia, ad quam incurrendam Pontifex addidit conditionem illam, quod *scienter* acceperit, quod tamen cum ad alia non addiderit, imo condistinxerit unum casum ab alio, non video, quo fundamento possit ad primam etiam privationem exigi. Nec mirum quod ignoranter accipiens privetur beneficio : id enim potuit fieri in odium personæ intercedentis, ut contingit in simonia per tertium commissa, et in ordinato ab hæretico, aut excommunicato, et aliis multis. Magis credo id, ad quod aliquantulum inclinat idem auctor ibi, nempe inhabilitatem ad alio beneficia non esse pœnam ipso jure incurrendam sed judicis ministerio, cum Pontifex solum dicat, *non admittantur*.

Aliæ pœnæ spirituales addi solent, de 147
quibus Suarez in præsenti dicta disp. XXI, sect. v, a num. 6, nempe privatio potestatis ordinis, et jurisdictionis spiritualis. Quod attinet tamen ad potestatem ordinis, certum est, eam non amitti per hæresim, cum sit indelibilis, quare hæreticus reconciliatus non indiget nova ordinatione, ut possit ordinis actus exercere, atque etiam durante hæresi valide eos exercet. Quod Suarez nu. 11, extendit ad sacramentalia, qualis est consecratio Ecclesiæ, benedictio aquæ, et similia, quæ licet fortasse Ecclesia posset reddere irrita, non tamen id invenitur fecisse; nec expediebat, ut qui valide potest consecrare eucharistiam, non posset valide aquam benedicere. Prohibetur tamen hæreticus durante hæresi, eos actus exercere, cum sit excommunicatus. Imo aliqua hujusmodi si ab hæretico fiant, Ecclesia reddit irrita quoad usum, quatenus ordinatus ab hæretico, v. g. prohibet ne ministret in ordine suscepto ; quo pacto intelliguntur aliqui antiqui dicentes eam ordinationem irritam esse.

Hæretici privantur potestate ordinis et jurisdictionis.

Quod denique attinet ad jurisdictionem 148
spiritualem ; certum est per hæresim, et ejus excommunicationem deperdi ex parte hæretici, quod commune est omnibus excommunicatis, excommunicatione majori. Dixi, *ex parte hæretici;* quia post Extravagantem, *Ad evitanda*, possunt alii fideles licite in omnibus communicare cum excommunicato non denuntiato, et ab illo recipere absolutionem validam, sicut alii omnes actus jurisdictionis ecclesiasticæ, et spiritualis validi erunt, licet ipse excommunicatus illicite ex parte sua eos exerceat, saltem quando non est ab aliis requisitus, quod pertinet ad materiam de censuris, nec habet ali-

quid speciale in hæretico, ut notavit idem Suarez n. 15.

DISPUTATIO XXIV.

DE PŒNIS TEMPORALIBUS, ET CORPORALIBUS HÆRETICORUM.

SECTIO I. *De pœna confiscationis bonorum hæreticis imposita.*
SECTIO II. *De pœnis corporalibus, et imprimis de pœna capitali.*
SECTIO III. *De aliis pœnis corporalibus et temporalibus.*

Notitia, et praxis harum pœnarum fere tota pertinet ad forum externum, et ideo late de iis agunt doctores juristæ, quamvis ex theologis satis diffuse de his egerint Sanchez dicto lib. II *in Decal.* et Castro Palao dicto tr. IV, qui videri possunt. Ego enim theologo solum offeram notitiam brevem ad dirigendam conscientiam pœnitentis, vel consulentis, reliqua vero apud juristas, vel apud prædictos theologos videre poterit occurrente fortasse casu difficiliori, qui latissime omnia prosequuntur.

SECTIO I.

De pœna confiscationis bonorum hæreticis imposita.

1 Certum est, hanc pœnam tam jure canonico, quam civili hæreticis esse impositam, in l. *Manichæos*, cum duabus sequentibus ; Authent. *Gazaros* Cod. *de hæret.* l. *quisquis*, et l. ultima Cod. *ad Juliam Majest.* et l. ultima Cod. *de bonor. præscript.* in cap. *vergentes : de hæret.* cap. *cum secundum leges*, eod. tit. in VI. Quamvis autem hæc pœna redundet aliquando indirecte in damnum filiorum catholicorum, et ideo olim ea bona dabantur filiis catholicis, qui in ea successuri erant, saltem quoad legitimam : quod etiam approbatum fuit in concil. Toletan. IV, cap. LX, relato in cap. *Judæi* I, q. IV. Postea tamen in totum applicata fuerunt fisco propter criminis atrocitatem, et damnum illud filiorum per accidens est : sicut enim idem damnum incurrissent, si parens ludo, vel scortationibus bona dissipasset, sic parente reo facto læsæ majestatis divinæ, censetur quod æquivalenter is bona sua dissiparit, cum eo ipso, ea omnia fisco obligata reddiderit.

An hæc pœna incurratur ipso jure a die criminis commissi.

Dubitatur primo, an hæc pœna incurratur ipso jure a die criminis commissi, et ante sententiam criminis declaratoriam. Sententia negans tribui solet Soto lib. I *de Justit.* quæst. V, et Novarro in Summa cap. XXIII, num. 66, sed tamen Suarez in præsenti disp. XXI, sect. I num. 4, bene eos auctores explicat distinguens inter confiscationem, et privationem bonorum : et dicit hanc secundam non incurri ante sententiam, de qua locuti sunt illi doctores, quia ut mox videbimus non possunt ab hæretico auferri bona ante sententiam. Pœna tamen confiscationis incurritur a die commissi criminis, quando lex non committit judici, ut eam imponat, sed lex ipso jure imponit, prout fit in casu hæresis, ut constat ex dicto cap. *Cum secundum leges.* Constat etiam a posteriori ex effectibus ; quia alienationes illo medio tempore factæ ab hæretico in præjudicium fisci, postea secuta sententia rescinduntur, ut suppono ex dicendis : ergo jam erat fisco jus aliquod acquisitum, nempe per pœnam confiscationis incursam : nam confiscari bona nihil aliud est, quam dare fisco jus ad illa bona. Hinc oritur alius effectus, quod scilicet mortuo hæretico ante sententiam, et antequam accusetur si postea juridice constet de hæresi defuncti, et condemne-

tur, possunt ejus bona ab hæredibus repeti, quod in aliis criminibus communiter non fit, nec hæres potest conveniri, nisi lis contestata jam fuisset ante mortem delinquentis, ut habetur in l. *Ex judiciorum* ff. *de accusationibus*. Habebat ergo jam fiscus a die criminis jus contra bona hæretici, ratione cujus bona manent obligata, et transeunt cum suo onere. Hæc autem pœna confiscationis incurritur etiamsi hæresis sit omnino occula, dum tamen sit externa, ut cum aliis notat idem Suarez ubi supra num. 7.

3 An hæc pœna locum habeat circa bona solum, quæ tunc habet hæreticus, quando peccat, an etiam circa omnia futura.

Hinc oritur secundum dubium, an hæc pœna locum habeat circa bona solum, quæ tunc habet hæreticus, quando peccat, an etiam circa omnia futura. Prima sententia dicit, comprehendi omnia bona, etiam acquisita post sententiam. Secunda dicit solum comprehendi bona, quæ habebat tempore delicti, non vero quæ acquirit postea ante sententiam. Auctores videri possunt apud Sanchez dicto lib. II *in Decal.* cap. XIV. Cæterum primam sententiam omnes fere rejiciunt : et constat ex cap. *filius* versic. *verum cum talis*, de pœnis lib. VI ex l. *si mandavero* § *is cui* ff. *mandati*, in quibus regula generalis traditur, quod post publicationem bonorum, si quid de novo reus acquirit, sibi acquirit, et non fisco, nec aliquid speciale quoad hoc in hæresi statuitur. Videatur Suarez ubi supra num. 13.

4 Quid dicendum de bonis acquisitis medio tempore inter crimen et sententiam

Difficultas est de bonis acquisitis medio illo tempore inter crimen, et sententiam. Et quidem si hæresis duravit toto illo tempore, non potest esse quæstio, quia totum illud est tempus criminis commissi, quo sicut successive durat crimen, ita successive incurritur pœna confiscationis bonorum jam tunc acquisitorum. Unde etiamsi post primam hæresim pœnitentiam egisset, si tamen postea iterum peccavit hæresi externa, certum videtur confiscari omnia bona tempore pœnitentiæ acquisita, cum ultimum delictum afferat novam pœnam confiscationis bonorum præsentium. Advertit autem bene Suarez numer. 14 etiamsi actus hæresis transeat, quamdiu tamen non retractatur, omnia bona, quæ successive acquiruntur, esse confiscationi obnoxia ; quia censetur virtualiter hæresis manere, et quia ille vere adhuc est, et dicitur hæreticus, et omnia hæretici bona confiscantur. Nec dissentit Sanchez dicto lib. II, cap. XIV, nu. 11. Imo videtur consentire, dum dicit, in dubio, an hæresis perseveret, præsumi perseverare, nec morum mutationem præsumi.

5

Si tamen post hæresim resipuit, et ad fidem conversus est, dubium est, an consecuta postea sententia, publicanda sint bona etiam, quæ post conversionem acquisivit. Non est dubium de bonis, quæ habebat tempore delicti : num confiscatio horum bonorum non revocatur per pœnitentiam sequentem, ut contra aliquos docent ut omnino certum Sanchez ibi nu. 12 et Suarez nu. 14. De bonis autem post conversionem acquisitis probabile est non subjacere confiscationi. Quod cum aliis tenet Sanchez ibi n. 10 et Hurtado disp. LXXXV § 22. In praxi tamen probabilius est omnia bona usque ad sententiam acquisita confiscari, ut probat Suarez n. 15 quia leges universaliter loquuntur, et quia quamdiu hæreticus in foro Ecclesiæ ei non reconciliatur, præsumitur in foro externo hæreticus.

6 An hæreticus ante sententiam debeat ex se tradere fisco bona sua.

Hinc dubitatur tertio, an hæreticus ante sententiam debeat ex se tradere fisco bona sua. Affirmarunt aliqui etiam de hæretico occulto : alii saltem de notorio Auctores vide apud Sanchez c. XXII et Suarez ibi supra sect. II. Verissima tamen, et communis jam hodie omnium sententia negat etiam de hæretico notorio. Tum quia expresse prohibetur fiscus ante sententiam auferre bona ab hæretico, ut habetur in dicto cap. *Cum secundum leges ;* ergo non obligatur hæreticus ea dare fisco ante sententiam, qui fiscus non habet adhuc jus ad ea possidenda. Tum etiam quia nullibi tale præceptum invenitur, nec quidem expediebat et ut alicui volunt, etiamsi fieret non obli-

garet, quia esset de re humano modo impossibili.

7 An hæreticus ante sententiam amittat vere dominium bonorum suorum

Hinc rursus dubitatur quarto, an hæreticus ante sententiam amittat vere dominium bonorum suorum, et retineat solam possessionem et administrationem, an vero retineat etiam dominium; quam Suarez ubi supra sect. III, num. 6, putat magna ex parte esse quæstionem de nomine : suppositis, quæ diximus de facultate hæretici ad retentionem, et usum suorum bonorum usque ad sententiam, et de facultate fisci post sententiam ad ea accipienda, et retrotrahenda omnia ad statum, in quo erant tempore delicti commissi, alicui dicunt, hæreticum nullum retinere dominium, sed solam possessionem. Alii quos affert, et sequitur Sanchez ubi supra cap. XXII, n. 3, Molina, Vasquez et alii apud Suarez num. 2. dicunt retinere etiam dominium. Alii dicunt dominium in foro conscientiæ manere apud reum, sed in foro judiciali apud fiscum. Alii dicunt dominium naturale esse apud reum, civile apud fiscum. Suarez vero num. 6, concludit dominium directum esse apud fiscum, utile vero apud reum. Ego magis assentior illis, qui dicunt dominium adhuc manere apud hæreticum, manere tamen obligatum fisco sub conditione sententiæ futuræ, ut ea secuta transeat ad fiscum, cum retrotractione ad diem criminis, quoad omnes effectus. Moveor ex aliis exemplis in quibus jus, quod aliquis habet, ut secuta aliqua conditione possit accipere rem aliquam cum retrotractione simili ad tempus præteritum quoad omnes effectus adhuc non impedit quod possessor tempore intermedio sit vere dominus rei. Primum exemplum esse potest illius, qui emit a minori, qui quidem dominus sit rei emptæ, licet minor possit postea per restitutionem in integrum rescindere contractum, perinde ac si nunquam factus fuisset. Secundum exemplum magis ad rem sit de eo, qui emit rem cum pacto, ut adveniente postea tali causa, contractus censeatur non factus, et res non vendita, quo casu tempore intermedio, antequam casus adveniat, emptor est vere dominus rei emptæ quam possidet, ut fatetur Molina II tom. *de Justit.* disp. CCCLXXVII, n. 5, § *in priori eventu* : et tamen venditor habet jus ut adveniente conditione recuperet cum fructibus omnibus ut dixi tom. II *de Just.* disp. XXVI, sect. XIII, num. 203, et fatetur idem Molina ibi; rescinditur enim contractus cum retrotractione, perinde ac si res nunquam fuisset vendita. Quod idem in aliis mille exemplis invenitur, ex quibus constat eum, qui ex sufficienti titulo rem possidet esse verum dominum, licet alius habeat jus sub conditione de futuro ad illam rem sibi accipiendam cum retrotractione ad tempus præteritum.

Ratio autem a priori esse potest, quia hæreticus ante hæresim habebat utrumque dominium, et directum, et utile suorum bonorum : nec potuit amittere directum dominium, nisi in alium transferretur : non est autem translatum adhuc ante sententiam dominium illud in fiscum, nisi sub conditione sententiæ futuræ, ergo absolute fiscus non habet dominium adhuc directum, ergo absolute remanet apud hæreticum : quia una forma absolute existens in subjecto non potest expelli per formam contrariam, quæ nondum sit absolute, sed sub conditione, alioquin neutra forma maneret absolute : cum ergo dominium fisci nondum sit absolute, sed solum sub conditione futura, non potuit absolute expellere dominium absolutum hæretici, sed solum expellet eo modo, quo est ; nempe sub conditione : at absolute perseverabit adhuc dominium directum penes hæreticum : quia conditio nondum existens, non potest nunc operari, et destruere dominium absolute existens. 8

Fateor adveniente conditione, et secuta sententia retrotrahi dominium fisci, ad diem commissi criminis ; id tamen totum fit per fictionem juris, qua in ordine ad effectus consideratur fiscus, ac si vere 9

fuisset dominus a die criminis, et ut eodem modo possit repetere fructus, et alia omnia, ac si fuisset dominus. Hoc tamen non est fuisse vere dominum, sed per fictionem juris, et æquivalenter in ordine ad effectus nunc operandos, ac si antea fuisset dominus. In hoc autem sensu intelligi potest sententia ponens dominium in fisco, hoc est, quod si sententia sequatur, censebitur moraliter ac si fuisset dominus ; si tamen sententia non sequatur, nec hoc quidem modo fiscus est dominus : quare ii auctores meo judicio non debuissent universaliter dicere, a puncto criminis dominium auferri ab hæretico, sed debuissent addere limitationem, *si sententia sequatur* : si enim sententia non sequatur, nullum dominium aufertur ab hæretico ; non enim aufertur, nisi sub conditione sententiæ futuræ : si ergo conditio non ponitur, nullum dominium aufertur, sed tamen incurritur pœna confiscationis, quia confiscatio non dicit ablationem dominii, ut diximus, sed dat jus fisco, ut si sententia sequatur, accipere possit illa bona, quod jus semper datum est fisco, sive sententia postea sequatur, sive non sequatur.

10 An hæreticus ante sententiam valide et licite possit res suas alienare.

Dubitatur quinto, an hæreticus ante sententiam valide, et licite possit res suas alienare. De alienationibus factis ante commissum crimen certum est eas validas, et firmas esse dummodo non fiant in fraudem fisci, ut docet cum aliis Sanchez ubi supra cap. xxii, num. 31, et cap. xxi, num. 23, 26, et 29. Ubi etiam affert differentiam inter lucrativas et onerosas, ut in his, non vero in illis requiratur etiam quod alter contrahens, seu donatarius fuerit fraudis particeps, ut possint omnino revocari secuta sententia, et alia, quæ ad id pertinent, omnino videnda. Certum etiam est, hæreticum post delictum posse alienare ad res necessarias, ut ad se suamque familiam alendam, ad solvenda debita, quæ fiscus etiam solvere debuisset, ad suam, vel suorum valetudinem, vel funera, ad proprias causas defendendas, ad reparanda propria bona, non tamen ad dotandas filias, neque ad alias causas : de quibus videri potest, late idem Sanchez dicto c. xxii, an. 54. Denique certum est, eos omnes contractus post sententiam revocari possea fisco, quia retrotrahitur ejus dominium, ut diximus, ad diem criminis commissi, quod tamen intelligitur nisi possessores post mortem hæretici ea bona legitime præscripserint, quæ præscriptio quando, et quomodo locum habeat, et quas conditiones requirat, tractat idem Sanchez ibi num. 37 et sequentibus.

11 De valore tamen harum alienationum, quæ post commissum crimen fiunt, est controversia, et multi eas validas negant, quos affert Suarez ubi supra sect. iv, num. 1, et Sanchez num. 48. Alii idem dicunt, quando timetur publicatio delicti, et sententia, quos tacito nomine refert Vasquez in 1, 2, disp, CLXXI, cap. ii, nu. 9. Verior tamen sententia docet, eas esse validas, sed revocabiles a fisco post sententiam, quam cum aliis tenent Sanchez nu. 30, et Suarez nu. 3. Unde sicut hæreticus non tenebatur ea bona tradere fisco ante sententiam, et antequam petantur, sic nec ille alius tertius possessor tenebitur, in quem hæreticus transtulit jus totum quod habebat. Ratio autem sumitur ex supradictis, quia hæreticus est adhuc dominus earum rerum, nec ulla lege ita prohibetur alienare, ut alienatio sit irrita, sed solum irritanda post sententiam. Quod ex praxi constat, nam alioquin nihil accipere possumus ab hæreticis Anglis, Germanis, et aliis, nec cum illis contractus celebrare, quia ea omnia essent nullius valoris, quæ in praxi non observantur.

12 An vero illæ alienationes sint licitæ, negant aliqui, quos affert Sanchez num. 58. Alii tamen communiter id concedunt, quos affert, et sequitur idem Sanchez ibi num. 59, et Suarez num. 4. Quia dominus nisi prohibeatur, licite potest rem suam in alium transferre, ergo hæreticus id potest, quamdiu dominium retinet. Neque enim injuriam infert fisco, cujus

res procurare non debet, antequam sint ipsius fisci, et cum fiscus possit postea a possessoribus auferre, sicut posset ab aliquo hæretico. Neque etiam infert injuriam illi, cui res illas tradit, si titulo lucrativo eas tradat, si vero titulo oneroso, tunc considerandum est an sit periculum, quod detegatur hæresis, et res ab illo alio auferantur : si enim non sit periculum, non infert ei detrimentum, neque etiam quando fiscus non poterit revocare contractum nisi reddito pretio, quod fuit solutum, ut dicemus. Denique si periculum sit, ut emptor v. gr. amissurus sit, et rem emptam et pretium, tunc fatemur hæreticum venditorem injuste agere cum emptore, vendendo ei rem vitiosam, et periculosam non detecto vitio, id tamen generale est omni contractui dolose inito et frequenter id non contingit.

13 An fiscus repetendo ea bona hæretici a tertio possessore, debeat ei aliquid refundere.

Hinc sexto dubitatur, an fiscus repetendo ea bona hæretici a tertio possessore, in quem fuerant translata, debeat ei aliquid refundere. Respondetur ; si translata fuerant titulo lucrativo, ad nihil tenetur fiscus, quia sive donatarius bona, vel mala fide acceperit, nihil perdit, et non accepit bona illa, nisi cum jure dantis, qui post sententiam retinere ea non poterat. Si vero translata fuerant titulo oneroso, et pretium in se, vel in æquivalenti exstet apud hæreticum, reddendum est emptori si contractus rescindatur, et idem est, si conversum fuit in res hæretico necessarias ; si vero consumptum est alio modo, fiscus poterit rem recuperare, nullo pretio soluto, quia utitur jure suo. Videatur Suarez num. 9, et Sanchez num. 68, qui num. 71, contra Vasquez id extendit ad casum, quo hæreticus pretium converterat in res utiles, ut v. g. in equum vel triticum, quod eo pretio emit, quæ tamen casu postea perierunt : quo casu putat probabiliter possessori pretium a fisco refundendum, quia alioquin ex contractu illo ditior evaderet fiscus, quam si non factus fuisset : nam hæreticus ex aliis pecuniis suis res illas emisset, quibus pecuniis tunc fiscus careret. Id ergo solum cavendum est ne fisci conditio deterior fiat ob contractum ab hæretico factum. Denique num. 72, advertit cum aliis, non requiri ex parte possessoris probationes evidentes, sed sufficere probabiles conjecturas, quod pretium conversum sit in utilitatem hæretici modo prædicto ; quas conjecturas ibi enumerat. Debet autem a fisco recuperari res, etiam nihil solvendo possessori pro meliori statu quem res tunc habet, ut si prædium fecundius factum fuerit, vel pretiosius ob raritatem etc. si tamen melioratio facta fuerit industria, aut expensis possessoris, valor excessus debet ei a fisco solvi, ut notat Suarez num. 11.

14 Quid dicendum de fructibus, quos interim ille tertius percepit.

De fructibus vero, quos interim possessor ille tertius percepit, an possint repeti per sententiam a fisco, dicendum breviter est : si fructus exstent, deductis expensis pertinere ad fiscum, sicut pertinerent si apud hæreticum exstarent. Si exstent, inquam, saltem æquivalenter, quatenus ex illis factus est locupletior possessor rei illius : si vero non exstent, sed bona fide consumpti sint, nec factus sit locupletior, non debet ab eo valor exigi : secus si mala fide consumpsit, de quo videri potest Suarez num. 11 et 12, et quæ in genere dixi late de fructibus a possessore bonæ, vel malæ fidei restituendis tom. I *de Justit.* disp. XVII. sect. III, et IV, latissime autem Sanchez ubi supra, cap. XXIII, tractatum integrum hac occasione tibi suggeret de obligatione possessoris circa fructuum restitutionem.

15 An fiscus debeat solvere creditoribus hæretici.

Dubitatur septimo, an fiscus debeat solvere creditoribus hæretici. Regula generalis est, debere satisfacere fiscum omnibus creditoribus, pro debitis contractis ante crimen commissum, quia fiscus succedit tanquam hæres, et successor universalis, qui ad ea omnia debita tenetur; sive sint civilia, sive solum naturalia, ut cum aliis tradit Sanchez dicto lib. II, cap. XXII, n. 74 et 75. Unde non video, cur Suarez ubi supra sect. v, n. 7,

non tradiderit doctrinam generalem, sed particularem de debitis realibus dicens. « Et hinc est, ut si bona confiscata habeant reale onus ad solvendam alteri pensionem, cum illo onere transeant ad fiscum, ita ut illam ipse solvere teneatur. » Fortasse tamen id solum in exemplum positum fuit, jam enim regulam generalem statuerat, confiscationem ita esse faciendam, ut in damnum alterius tertii innocentis per se non cedat. Cederet autem per se in damnum creditorum personalium, si non possent recuperare, quod iis debitum erat ante crimen commissum. Ratio etiam a priori est, quia bona alicujus non censentur, nec æstimantur, nisi deducto ære alieno, cujus valor facit æque decrescere valorem bonorum. Si tamen debita contracta sint post delictum, fiscus non tenetur ad ea, nisi quatenus in bonum fisci redundarunt, vel contracta fuerunt ad hæretici necessitates : nam tunc etiam, ut diximus, redundant in bonum fisci, cum hæreticus tantumdem ex aliis suis bonis ad eas necessitates expendere debuisset.

16 Hinc est, quod creditores possint, et debeant prius exigere a fisco, quam a fidejussore hæretici : quia prius etiam debebant exigere ab hæretico debitore principali, quam ab ejus fidejussore. Non tamen tenetur fiscus ultra vires bonorum confiscatorum, etiamsi inventarium non fecerit : quia hæc obligatio solum imposita est vero hæredi, qualis fiscus proprie non est, ut cum aliis notat Sanchez dicto cap. XXII, numer. 83. Ipse tamen reus eo ipso liberatur ab omnibus debitis, et obligatio tota transit in fiscum, quo, si bona confiscata, sufficiebant, non solvente, reus non tenetur solvere ex bonis, quæ post sententiam acquiret. Secus esset, si beneficio principis ei sua bona restituerentur, redirent enim cum bonis obligationes. Si autem pars bonorum restitueretur, vel sola pars confiscata esset, teneretur fiscus pro rata ad partem debitorum, et condemnatus etiam pro alia parte : quæ, et alia fusius prosequitur Sanchez ibidem. Qui tamen n. 91, addit, hoc intelligi, quando creditores potuerunt a fisco recuperare, et sua negligentia non recuperarunt : secus autem esse, quando non potuere, aut quia defectu probationis causa ceciderunt, aut quia magnis expensis opus erat : neque enim æquitas patitur creditores illos re sua absque omni culpa privari. Hoc tamen Sancii dictum impugnat Castro Palao dicto tr. V, disp. v, punct. 25, nu. 12, quia delinquens non est causa, quod creditores careant probatione, vel quod magnas expensas faciant, ergo non est cogendus illis satisfacere, cum jam illis ex parte sua plene satisfecerit transferendo obligationem totam in fiscum : alias bis idem solvere cogeretur. Hoc tamen non videtur multum urgere : quia non censetur in conscientia satisfecisse creditori, quamdiu non transtulit obligationem in eum, a quo moraliter loquendo creditor possit debitum exigere, quare solvendo postea, non bis, sed semel solvit, quia antea moraliter non videtur solvisse.

Adhuc tamen si sermo sit de debitis 17
realibus, quæ res confiscatas afficiunt, non videtur dubium, quod reus liber maneat, cum debitum illud transeat omnino cum re obligata : per accidens autem est quod creditor non possit obligationem apud fiscum probare : sicut si res aliena apud hæreticum inventa confiscaretur cum ejus bonis, nec verus dominus probare posset esse suam, non ideo hæreticus deberet pretium ei solvere, nisi fuisset causa, quod probatio deficeret. Hinc autem idem videtur probabile de debitis personalibus : nam licet hæc afficiant immediate personam : per successionem tamen universalem, qualis est successio fisci, transferri videtur ipsa etiam persona, et successor universalis repræsentat personam delinquentis, cum omnibus suis actionibus, atque etiam debitis passivis. Cum ergo non sponte, sed lege coactus, transferat suam personam cum omnibus juribus et debitis in fiscum,

non imputatur ei, quod creditor non possit recuperare debitum ab eo, in quem ex vi legis omnes illæ obligationes translatæ sunt, sed id per accidens sequitur ex casu fortuito, ex quo non est mirum, si alii ab ipso delinquente damnum aliquod sentiant.

§ Unic.

Quæ bona confiscationi subjaceant.

18 Regula generalis est, omnia bona stabilia, vel mobilia, jura etiam, et actiones hæretici, ad fiscum transire, et in universum omnia, et sola, quæ ipse hæreticus in hæredem extraneum transferre potuisset, si libere testari posset de omnibus suis bonis. Hanc regulam statuunt doctores quos affert, et sequitur Sanchez dicto lib. II, cap. XIV, num. 3 et sequentibus Suarez dicta disp. XXII sect. V et alii. Nam licet nomine bonorum mobilium, et immobilium confiscandorum non veniant jura, et actiones, ut fatetur Sanchez ibi nu. 2, veniunt tamen sub nomine omnium bonorum, sub quo nomine hæc pœna hæretico imponitur in dicto cap. *Cum secundum leges, de hæreticis* in VI. Limitat Sanchez num. 5 hanc regulam, ut non sit universalis affirmativa, quæcumque ad hæredem extraneum transire possent, acquiri fisco ; quia fiscus non est proprie hæres : sed hanc limitationem rejicit Suarez ubi supra n. 3, tum quia universaliter accipitur a doctoribus, nec facile invenietur casus, in quo deficiat. Melius limitat ipse Suarez ibi n. 4 partem negativam, quæ nisi intelligatur de confiscatione perpetua, non est universaliter vera : aliqua enim sunt, quæ hæreticus non posset transferre in suum hæredem, quæ tamen transferuntur in fiscum, non in perpetuum, sed durante vita hæretici : v. g. usus fructus patus hæretico in vitam, census vitalitius, et alia ejusmodi, quæ non possent transire in hæredem, cum extinguantur mortuo hæretico ; transeunt tamen in fiscum durante ejus vita.

Dubitatur ergo primo, an quæ hæretico debentur sub conditione, pendente adhuc conditione, transeant in fiscum. Respondeo, si debita sint ex testamento, vel ultima voluntate, non transire ad fiscum, quia in iis quamdiu conditio pendet, non est jus quod legatarius, vel hæres sub conditione institutus transferre posset ad suos hæredes, sed sola spes habendi jus si conditio impleatur : si ergo tempore sententiæ prolatæ, conditio non erat impleta, nullum habet jus hæreticus, quod transferatur in fiscum : impleta vero conditione postea, jam illud computatur inter bona acquisita post sententiam : ita doctores communiter quos congerit, et sequitur Sanchez dicto cap. XIV, n. 15. Unde si hæreticus fuerat alteri substitutus, et post sententiam eveniat conditio, vel casus substitutionis, ipse delinquens, et non fiscus succedit. 19 An quæ hæretico debentur sub conditione, pendente adhuc conditione, transeant in fiscum

Si vero debita illa, quæ hæretico debentur sub conditione, procedant ex contractu, acquiruntur fisco, etiamsi conditio impleatur post sententiam : quia in iis debitis, etiam ante impletam conditionem, creditor habet jus aliquod, quod transferre possit ad hæredes. Quod licet aliqui intelligant solum, quando conditio erat casualis, vel mista, non vero quando erat potestativa ; hanc tamen limitationem rejicit Sanchez cum aliis ubi supra num. 26, quando conditio est talis, ut posset per hæredem impleri in forma expressa, vel æquivalenti in ordine ad effectum a contrahentibus intentum. 20

Cæterum non dicit, quid juris quando conditio non esset talis, quæ posset per fiscum impleri, sed esset potestativa, vel mista talis, quæ per solum delinquentem impleri posset, et ipse post sententiam eam implevit, an tunc fisco acquiratur id, quod sub conditione debebatur, v. g. si 21

promissa erant hæretico cent. si picturam faceret manu sua, vel si Titiam duxeret in uxorem. Puto tamen illa non acquiri fisco, sed delinquenti : et in hoc casu consentio doctoribus, quos affert idem Sanchez num. 24 imo licet illi loquantur de conditione potestativa ; ego id etiam credo habere locum in conditione mista. Nam jus illud dante impletam conditionem tale erat, ut non posset transferri ad hæredem, ergo nec transit ad fiscum, quam consequentiam negativam universalem esse fatetur Sanchez n. 5, et quia revera in potestate delinquentis est postea adimplere conditionem, atque adeo eam adimplens censetur tunc moraliter acquirere lucrum illud : acquisita autem post sententiam non cedunt fisco, sed delinquenti ut dictum est.

22 An quæ æreticus ebet sub onditione ondum mpleta empore ntentiæ eneatur scus solere impleta conione post ntentiam.

Majus est dubium de iis, quæ hæreticus ipse debet sub conditione nondum impleta tempore sententiæ, an fiscus succedat in ea obligatione, ita ut impleta conditione post sententiam fiscus debeat ea debita solvere. Non est autem sermo de iis, quæ testamento vel ultima voluntate, aut donatione causa mortis, hæreticus sub conditione reliquerat, vel promiserat : nam ea non sunt debita, cum possit hæreticus ea omnia pro libito revocare ; sed est sermo de debitis propriis, a quibus non poterat hæreticus recedere. Negant multi, quos affert Sanchez n. 22, quibus videtur ex parte consentire Suarez ubi supra sect. v, n. 2, dicens, si hæreticus ante delictum donavit aliquid alteri sub conditione, quæ conditio post delictum impletur, rem donatam pertinere ad fiscum ; quia donatio sub conditione non est donatio simpliciter, nec transfert dominium, donec impleatur conditio : quare si hæc impletur eo tempore, quo jam donans non poterat dominium firmum transferre in præjudicium fisci, donatio non præjudicabit fisco.

Sanchez cum aliis ubi supra n. 23, dicit debita hæc conditionata, pendente conditione transire ad fiscum, eumque obligare, quia eadem est ratio de debitis activis, et passivis, ut utraque æque debeant ad fiscum transire. Postea tamen numer. 24 et 27 id limitat, ut locum non habeat, quando reus debebat aliquid ex contractu sub conditione potestativa : quia conditio potestativa non retrotrahitur, sed in ea inspicitur tempus impletæ conditionis, quod probat ex l. *qui balneum* IX in principio, et l. *potior* XI, in principio, ff. *qui potiores in pignore.* Cum ergo conditio impleatur post delictum, non potest tunc hæreticus incipere obligari in præjudicium fisci.

Ego quoad primam partem, convenio 23
cum Sancio, et dico ea debita passiva conditionata ex contractu transire ad fiscum, etiamsi conditio post delictum, vel post sententiam impleatur, quia jam creditor aliquod jus habebat adversus delinquentem, quo jure non debet ob delictum debitoris privari. Quoad secundam vero partem, de debitis ortis ex contractu sub conditione potestativa, non omnino cum eo auctore convenio : videtur enim in illis eadem ratio procedere : si v. gr. hæreticus promisit centum Titio, si hic picturam ei faceret, vel si cameram ei construeret : jam enim Titius jus aliquod habet, nec poterat hæreticus ab eo contractu resilire : non debet ergo ob alterius delictum Titius perdere jus, quod habet ex contractu.

Quare aliter ego distinguerem de con- 24
ditione potestativa, vel enim illa est dependens a voluntate solius creditoris, vel etiam dependens a voluntate hæretici debitoris. In secundo casu admitto Sancii doctrinam, quod si conditio impleatur post delictum, vel post sententiam, non id sit in præjudicium fisci, nisi forte ex conditione impleta fiscus factus sit ditior, quia v. g. inde in facultates delinquentis utilitas redundavit. Tunc enim tenebitur fiscus quatenus ditior est factus. Quam limitationem concessit etiam idem Sanchez dicto n. 27. In primo tamen casu puto, impleta conditione fiscum obligari : de quo tamen casu expresse loquitur Sanchez ibi, nam affert exemplum, quando

hæreticus ante delictum pactum fecerat cum Titio dicens, *si hoc feceris, dabo tibi centum*, et Titius post delictum, conditionem implevit ; de hoc autem casu non loquuntur illæ leges IX et XI, ff *qui potior in pignore*, sed de secundo casu, in quo conditio dependebat a voluntate debitoris. Nam in dicta lege, qui *balneum* jureconsultus regulam generalem posuit, creditorem sub conditione præferendum esse in pignore creditori posteriori, cui pendente conditione datum fuit idem pignus ob debitum aliud absolutum : ex qua regula excipit solum : « Si modo non ea conditio sit, quæ invito debitore impleri non possit. » Vides, a regula generali non excipi omnem contractum sub conditione potestativa, sed sub ea solum quæ poni non possit independenter a voluntate debitoris. Idem est casus in dicta leg. *potior*, cujus hæc sunt verba : « Potior est in pignore, qui prior credidit pecuniam, et accepit hypothecam : quamvis cum alio ante convenerat, ui si ab eo pecuniam accepit, sit ei res obligata, licet ab hoc postea accepit, poterat enim licet antea convenit, non accipere ab eo pecuniam. » Ecce non reddit pro ratione, quod conditio fuerat utcumque potestativa, sed quod debitor ipse poterat conditionem impedire, non accipiendo pecuniam : non enim se obligaverat ad accipiendum, sed obligaverat hypothecam, si acciperet. Quare ex iis legibus contrarium probatur potius, cum tunc solum dicant obligationem incipere a tempore conditionis impletæ, quando conditio dependebat a voluntate debitoris, et eo invito poni non poterat, in aliis vero conditionibus, quæ invito debitore impleri poterant, regulam contrariam statuant.

25 Ratio autem hujus differentiæ est optima, quia promittens sub conditione, quæ ab ipso promittente potest poni, vel impediri, nondum censetur obligatus, cum sit adhuc in ejus potestate impedire obligationem impediendo conditionem ; quare tunc solum censetur incipere obligatio, quando ex novo ejus consensu impletur conditio, quæ si impleatur post hæretici delictum, non potest fisco præjudicare, qui tempore confiscationis et delicti, invenit ea bona libera ab obligatione. Quando vero conditio non pendet a voluntate debitoris, jam manet debitor ex parte sua obligatus, cum nihil possit facere, ut se ab obligatione solvat, nec impedire conditionem, sub qua sese obligavit, et ideo bona illa non inveniuntur a fisco libera, sed hæreticus invenitur obligatus dependenter a conditione, quam creditor, vel alius ponere potest, invito debitore.

26 Secundo principaliter dubitari potest de alimentis hæretico relictis, an debeant confiscari. Respondeo cum Sancio ubi supra num. 42, debere confiscari ea, quæ jam tempore sententiæ cesserant, et debebantur, vel exstabant exacta apud hæreticum, quia hæc jam pertinent ad ejus bona ; quæ autem in futurum debentur, non pertinent ad fiscum, quia legatum alimentorum non est unicum, sed multa, et singula singulis annis cedunt : legatum autem ante diem nondum cedit, atque adeo non dat jus legatario, quod possit in fiscum tunc transferre. Unde idem dicendum est de quolibet legato annuo, quod contineat plura legata, non vero de illo, quod esset totum unitum, et solutio sola divisa esset in plures annos in favorem hæredis, quem testator noluit gravare ad solvendum simul totam summam : hoc enim totum confiscatur, ut notat idem Sanchez num. 46.

Alimenta hæretico relicta an debeant confiscari

27 Tertio dubitatur de hæreditate hæretico delata, vel ante hæresim, vel etiam post illam, si capax sit hæreditariæ institutionis nondum tamen adita tempore sententiæ, an acquiratur fisco. Respondeo negative cum communi doctorum, quos affert et sequitur idem Sanchez ibi num. 48, quia jus adeundi hæreditatem delatam, non potest transmitti ad hæredes, sed aditio est actus personalis personæ alligatus. Quando tamen jus adeundi esset tale, ut posset transire ad hæredes extraneos, quale est jus, quod inve-

Hæreditas hæretico delata nondum adita tempore sententiæ an acquiratur fisco.

nitur in hærede suo, qui transmittit in quoslibet hæredes hæreditatem sibi delatam, et nondum aditam dummodo illam non repudiarit, tunc fiscus etiam posset jus illud acquirere.

28 hære- hæreditatem sibi post delictum delatam possit in fisci præjudicium repudiare. Negant aliqui, quos refert Sanchez ibi num. 52, quando repudiatio fit post condemnationem. Ipse tamen cum aliis num. 53, affirmat, quia id non est alienare, sed non acquirere, nec fiscus privilegium peculiare in hoc habet. Unde addit, posse id licite etiam fieri, quia quamvis debitor non possit in fraudem, vel præjudicium creditorum repudiare hæreditatem, quia ex justitia debet solvere creditoribus, quoties commode potest, fisco tamen nihil debet reus ex justitia, nisi ea bona, quæ actu habet, quando a fisco petantur.

29 Dubitatur quinto de servis hæreticis, an, et quomodo fisco acquirantur. De hoc late videri potest Molina tom. I *de Justitia*, disp. XL, et Sanchez dicto lib. II, cap. XXIV, a num. 9. Affirmant aliqui acquiri fisco, quos refert Sanchez ibi num. 9. Communis tamen, et vera sententia id concedit de servis infidelibus, seu non baptizatis; negat vero de servis Christianis: hi enim secuta condemnatione domini hæretici, liberi fiunt et retrotrahitur libertas ad diem criminis commissi, sicut et confiscatio. Quod colligitur ex lege *Manichæos* IV, in fine Cod. *de hæreticis*, et ex cap. ultimo *de hæreticis*. Ita Suarez dicta disp. XXII, sect. V, num. 6, Hurtado dicta disp. LXXXV, sect. III, et alii plures, quos congerit, et sequitur Sanchez ibi num. 10. Oportet autem, quod servus fuerit domini ante hæresim: si enim post hæresim eum acquirit, tunc vel vere non acquirit, propter incapacitatem acquirendi ex testamento, vel donatione, vel certe servus non ipsi acquiritur, sed fisco, sicut et alia bona de quo Sanchez num. 24. Hæc vero libertas servo semel per domini hæresim acquisita, non ei aufertur, licet postea beneficio principis hæretico bona sua restituantur, quia id esse non debet in damnum servi, qui jam jus acquisierat ad suam libertatem. Hoc tamen beneficium competit absolute servo, quando plene erat sub dominio domini lapsi in hæresim: si enim non erat plene, sed ex parte, quia v. g. erat servus communis plurium, vel erat hypothecatus cum aliis bonis pro dote, vel ex alia causa, non acquirit plene libertatem, sed ex parte ita ut solvendo aliis interesse habentibus suam partem, liber fiat; quod variis exemplis, et casibus adductis explicat late Sanchez illo loco.

30 Jus patronatus quod hæreticus habeat an acquiratur fisco.

Dubitatur sexto de jure patronatus, quod hæreticus hæbebat, an acquiratur fisco. Respondeo, publicari quidem maxime a judice ecclesiastico; nam laicus non potest illud jus nominatim publicare, sed bona, quibus adhærebat; non tamen applicari fisce, sed extingui in favorem Ecclesiæ, quæ libera manet, qua parte jus illud ad hæreticum pertinebat, quomodo autem id fiat, videri debet ultra alios, quos affert Sanchez dicto lib. II, c. XIX, a num. 2.

An pensio Ecclesiastica

Dubitatur septimo de pensione ecclesiastica, quam hæreticus habebat, an confiscetur. Certum videtur, non posse a judice laico confiscari, cum sit aliquid spirituale, et extra illius jurisdictionem. Difficultas esse potest de judice ecclesiastico, ad quam Suarez dicta disp. XXII, n. 6. dicit, quoad fructus jam decursos confiscari, quia jam sunt bona hæretici, et pertinent ad fiscum, sicut omnia alia ejus bona: quoad fructus vero futuros, non acquiri fisco, nec ipsi hæretico, sed extingui pensionem in favorem illius, qui eam solvebat. Nam licet pensio non sit proprie beneficium, in hac tamen materia sub nomine *beneficii* comprehenditur in favorem fidei, ut tradit Gigas *de pensionibus* qu. LII, n. 4, et qu. XCIV, n. 7. Cui doctrinæ consentit Castro Palao d. tract. IV, disp. V, punct. 5, nu. 12, non tamen videtur uti eadem ratione, sed alia,

quia nimirum confiscatio non extenditur ad futura ; neque etiam jus ad eos fructus colligendos proprie confiscatur ; sed si crimen est dignum privatione pensionis, in favorem Ecclesiæ extinguitur, ita ut hæreticus nullam jam pensionem habeat. In quibus verbis non videtur decernere, an pensio ipso facto extinguatur post sententiam, sed solum sub conditione, si crimen est dignum privatione pensionis. Cæterum Sanchez dicto lib. II, cap. XXVIII, nu. 36, loquens de filiis hæreticorum, an sicut amittunt beneficia, ita etiam amittant pensiones post patris condemnationem obtentas : respondet affirmative, quia incapax ad beneficia, est etiam incapax ad pensiones, et quia pensio est pars beneficii, et eisdem modis amittitur, quibus beneficium : et quia jura utuntur verbis generalissimis significantibus quemcumque beneficii modum, et denique ita dicit sæpius a Rota decisum, et esse doctorum sensum quos ibi affert.

31 Tota hæc doctrina, stando in rigore juris, difficultate non caret propter regulam generalem, quod *beneficii* appellatione pensio non comprehendatur, quæ colligitur ex concilio Tridentino sess. XXV, cap. XIX et XV, *de reformat.* ubi pensiones expresse distinguuntur a beneficiis, sicut et distinxit Sixtus V, in sua constitutione XXX et XXXI, *de tonsura et habitu clericali*, et est communis doctorum sententia, quos affert, et sequitur Filliucius in appendice tract. XLII *de Pensionibus* cap. I, n. 8. Nec etiam verum videtur, quod quicumque sit incapax beneficii, fiat incapax pensionis ; exstat enim contraria declaratio sacræ Congregationis, quam affert idem Fillicius ibi cap. III, num. 11, in qua dictum fuit incapacitatem ad beneficia ratione homicidii, non extendi ad pensiones, quare ibidem versu *sit quarto* impugnat Navarrum, et Flamin., Paris. dicentes irregularitatem ita reddere quempiam inhabilem ad pensiones, sicut ad beneficia. Denique quod confiscatio non comprehendat bona futura, non videtur obstare ; quia licet pensiones non sit præsentes, jus tamen ad illas esse præsens, et licet clericus non possit transferre in alium jus, quod ipse habet ad exigendos fructus beneficii, et idem est de pensione, quia hoc jus est ipsummet beneficium : potest tamen dare alteri jus exigendi fructus, non ita, ut nomine proprio eos exigat, sed nomine ipsius clerici, ut cum communi supponebam disp. III *de Just.* sect. IX, nu. 197. Cur ergo non posset fiscus, suo non nomine, sed nomine clerici pensionarii exigere fructus futuros pensionis, propter jus ad hoc acquisitum, quod jus posset ipse clericus in alium extraneum transferre. Cum tamen stylus Curiæ contrarius sit, et Rota ita declaraverit in hac materia sub nomine beneficii intelligi pensiones, ut hæc sicut et beneficia extinguantur per condemnationem, ut doctores citati testantur, non erit ab ea sententia recedendum.

32 Dubitari solet octavo de peculio filii familias, an eo in hæresim lapso et condemnato, acquiratur fisco. Quæ tamen quæstio non potest ad certas regulas reduci nisi plura juris principia examinentur, quæ pertinent ad juristas, et tota hæc materia ad merum judiciale spectat. Quare occurente casu videri possunt ex nostris Sanchez dicto lib. II, cap. XV, et Castro Palao dicta disp. V, punct. 10 et 11, ubi etiam, an patre in hæresim lapso confiscentur peculia filiorum, de quo idem Sanchez late cap. XVI. Ob eamdem vero rationem omitto alia, quæ ad juristas, et forum judiciale spectant, et longiorem tractatum exigerent, nempe, quæ bona conjugis fisco acquirantur, sine præjudicio conjugis innocentis, de quo late idem Sanchez ibi cap. XVII. Item, an majoratus, et bona restitutioni, ac fidei commisso subjecta confiscanda sint, vel saltem durante vita hæretici ad fiiscum pertineant, de quo idem Sanchez cap. XVIII. Quod idem *de Emphyteusi, et feudo* tractat cap. XIX. Quæ omnia si examinanda a nobis essent, oporteret ad alias materias longe digredi, et inutiliter re-

An peculium filii familias, si ipse in hæresim labatur, hac quiratur fisco.

petere, quæ apud alios auctores facile invenientur.

Illud magis pertinet ad præsens institutum, quod dubitari nono solet de clerico in hæresim lapso, quæ et qualia ejus bona publicentur. Certum est, non confiscari bona Ecclesiæ, imo id sub gravissimis pœnis prohibitum est in Clement. II, *de hæreticis*, de qua prohibitione, et ejus pœnis, quomodo intelligendæ sint, agit late Sanchez ubi supra cap. xx, nu. 3 et seqq. Certum etiam est, bona propria ipsius clerici, quæ erant patrimonialia, vel quasi patrimonialia, et de quibus poterat libere disponere, et testari, ac transferre ea in extraneos, confiscari, ut tradit idem Sanchez ibi n. 22 et 23.

De bonis vero acquisitis a clarico intuitu Ecclesiæ, et de quibus non potest de jure communi testari, regula generalis est, ut ea non pertineant ad fiscum, sed ad ecclesiam, vel ecclesias a quibus stipendia percepit, ut decernitur in cap. *Excommunicamus* 1 § *damnatis vero, de hæreticis*, ubi glossa, et alii quos affert Sanchez nu. 24, qui bene contra aliquos notat, id intelligi tam de beneficio simplici, quam de habente curam animarum. Quia tamen alicubi inducta est consuetudo, ut clerici inferiores episcopis de iis bonis testari possint, ibi bona ea confiscationi subjacebunt juxta regulam generalem, quod pertineant ad fiscum quæcumque hæreticus poterat ad hæredem extraneum transferre, ut cum aliis docet idem Sanchez nu. 25, qui nu. 26 advertit ea bona ex usu, vel privilegio in regno Castellæ non ad fiscum ecclesiæ, sed ad fiscum regium applicari.

Dubitatur decimo, an confiscatio extendatur ad bona, quæ sunt extra territorium judicis condemnantis hæreticum. Respondeo, quidquid sit in aliis delictis, in hæresi tamen, in qua confiscatio procedit ex jure communi, dicendum est, extendi ad bona omnia hæretici, ubicumque sita sint. Debet tamen sententia confiscationis executioni mandari a judice illius territorii in quo sunt bona, requisito per judicem, qui sententiam tulit. Imo si fisci sint diversi, singula bona pertinent ad fiscum territorii ubi sita sunt : ex qua regula aliqui excipiunt bona mobilia, quia hæc concernunt personam damnati, nec territorio adhærent, videatur Sanchez dicto c. xx, nu. 30, et sequentibus.

An hæreticus testamentum condere possit.

Ad hanc pœnam confiscationis reduci potest illa alia, quod hæreticus testamentum condere non possit, quæ habetur in cap. *Excommunicamus* 1, § *credentes, de hæreticis*. Quam pœnam aliqui dicunt habere locum, etiam nullas ententia declaratoria secuta. Contrarium tamen dixi cum aliis tom. II, *de Justit.* disp. XXIV, sect. IV, n. 69, et pluribus relatis eamdem tenet Sanchez dicto lib. II, cap. XXIV, n. 3, qui advertit etiam post sententiam posse testari hæreticum de bonis post illam acquisitis.

35

Hæreticus amittit jus patriæ potestatis in filios.

Huc spectare etiam posset illa alia pœna quod hæreticus amittat jus patriæ potestatis in filios, quæ habetur in c. II, § ultim. *de hæretiis* in VI. Ad quam etiam pœnam aliqui requirunt sententiam declaratoriam, quos affert Sanchez dicto cap. XXIV, n. 6. Ego tamen to. I *de Justit.*, disp. V, sect. I, n. 7, dixi effectum sortiri a puncto criminis commissi, quod etiam aliis relatis tenet Sanchez loco citato. Qui nu. 7 tractat, an filius liberetur etiam ab obligatione naturali alendi patris hæretici pauperis vitam. Et tandem resolvit posse negare alimenta patri, prætequam in casu extremæ necessitatis : quia magis tenetur pater ad alendum filium, quam filius ad alendum patrem : et tamen pater negare potest alimenta filio hæretico, cum possit eum exhæredare, ut constat ex Auth. *Ut cum de appellatione cognoscitur*, § *causas*, vercic. *si quis de prædictis*. Hoc tamen nimis durum mihi videtur, et imprimis id quod supponit magis stricte deberi a parente alimenta filiis, quam a filiis debeantur parentibus, negatur communiter a theologis cum S. Thom. 2, 2, q. XXVI, art. 9, quos affert, et sequitur Azor to. II, lib. II, c. II, qu. XVI. Deinde aliud est

exhæredare, aliud non alere indigentem : nam filius spurius non potest a patre hæres institui, et tamen potest, et debet pater ei alimenta necessaria subministrare, ut dixi tom. II *de Justitia* disp. XXIV, sect. VII, n. 120. Melius ergo Azor dicto lib. II. cap. III, qu. II, proposita quæstione, an filius in universum debeat parentibus egenis alimenta præstare ? Respondet, « debere etiamsi pater sit paganus, a fide, et religione Christi alienus, hæreticus, vel Judæus : item tametsi pater sit anathemati subjectus. » Hoc enim est magis juxta pietatem naturalem, et debitum et a natura insitum.

SECTIO II.

De pœnis corporalibus, et imprimis de pœna capitali.

36 Hæc quæstio magna ex parte pertinet ad controversistas, ex parte vero ad forum judiciale. Ad controversistas spectat quatenus adversus hæreticos id negantes probant ex professo, esse in Ecclesia potestatem ad puniendos hæreticos ultimo supplicio, de quo ultra alios videri possunt Cardin. Bellarminus lib. III *de Laicis* cap. XXI et XXII, et Valentia in præsenti disp. I, quæst. XI, punct. 3. Et quidem potestas hæc constat ex Extravaganti *Unam sanctam de majoritate, et obedien.* et ex cap. *Ad Apostolicæ, de sententia et re judicata* in VI, cap. I, *de homicid.* in VI. Et probari etiam potest ex Scriptura, in qua falsi prophetæ, et inobedientes judicio sacerdotis in controversiis fidei jubebantur interfici *Deuteron.* XIII, XII et XVIII, et Principes laudantur, et qui eas pœnas exequebantur, III *Regum* XVIII, et IV *Regum* X et XXIII, et alibi sæpe. Non est autem credibile hanc potestatem datam a Christo non esse suæ Ecclesiæ, quæ ad ejus bonam gubernationem necessaria erat, et sine qua constat experientia hæreticos non posse corrigi, et coerceri. Et quidem mirum est, ab iis hæreticis negari hanc Ecclesiæ potestatem, qui ad falsam suam sectam non solum bonorum procriptione, sed ferro et igne, et cruciatibus innumeris Catholicos compellere conantur. Ratio denique est manifesta, quia respublica habet potestatem ad puniendos subditos pœna condigna juxta delicti gravitatem : hæresis autem gravitas adeo excedit super alia crimina capitalia, ut respectu illius non sit judicanda gravis hæc pœna : ideoque principes etiam sæculares eamdem pœnam hæreticis imposuerunt, l. *quicumque* et l. *Ariani* Cod. *de Hæreticis*, et in aliis juribus, quæ videri possunt apud Farinacium *de Hæresi*, quæst. CLXXVIII, CXCIII, CXCVI et in aliis locis.

Duo tamen fatenda sunt. Primum est, 37
Ecclesiam non statim a primo initio hanc tatam potestatem in hæreticos exercuisse, sed tentasse prius omnia alia remedia faciliora, ut hæreticos corrigeret, et principes ipsos, ac imperatores Christianos incepisse ab aliis levioribus pœnis, exilii, mulctæ pecuniariæ, confiscationis bonorum, ac denique experientia edoctos ad ultimum supplicium pervenisse. Qua in re difficultatem sensit Augustinus, et dubitavit aliquando, non quidem circa potestatem, sed an expediret hoc rigore procedere contra hæreticos licet postea experientia ipse etiam edoctus fassus fuerit necessitatem : pro munere tamen suo, et juxta regulas pietatis et charitatis Christianæ sæpius deprecabatur judices, et magistratus laicos, ut abstinerent eo supplicio, et parcerent hæreticis. Quo pacto conciliantur plura, et varia Augustini loca, quæ late congerit et bene ponderat Hurtado et explicat in præsenti disp. LXXXVI, sect. I. Alia vero argumenta hæreticorum videri possunt apud Bellarminum ubi supra et apud Suarez in præsenti disp. XXIII, sect. I, a n. 3.

Secundo fatemur, hanc potestatem,

licet principaliter in Ecclesia ejusque ministris resideat, decentius tamen, et convenientius executioni mandari per judices, et magistratus laicos ad quos licet non spectet cognoscere, et judicare de ipsa hæresi hoc enim spectat ad Ecclesiam, cujus est examinare fidei doctrinam, et quæ ei opponi possunt postquam tamen Ecclesia judicat, et damnat hæreticum, eumque tradit sæculari curiæ, ut juxta leges contra ipsum procedat : tunc judex laicus ex consensu Ecclesia damnat eumdem hæreticum ultimo supplicio, et sententiam hanc executioni mandat : quod magis congruit personis Ecclesiasticis, quorum manus, et linguæ a sanguine humano, quantum fieri possit, remotæ esse debent, solumque declarant criminis gravitatem, cætera judici laico permittentes, ut ipse prout de jure ad sententiam procedat. Si tamen judex laicus vellet processum examinare, ut cognosceret de crimine, an sufficienter esset probatum, tergiversaretur in sententia ferenda contra hæreticum ; possent inquisitores judicem per censura compellere, ut debito modo suo munere fungatur, imo et inquirere contra illum, ut suspectum, quod sit hæreticorum fautor, ut docent communiter doctores, quos refert Diana IV parte tract. VIII *de officio, et potestate inquisit.* resol. 26, et resolut. 52, ubi etiam notat Inquisitores non incurrere irregularitatem tradendo hæreticum curiæ sæculari, non solum propter protestationem, qua a judice petunt, ne ad sententiam mortis, vel mutilationis procedat, sed etiam propter declarationes Pauli IV et Pii V, qui quatenus opus erat, dispensarunt cum Inquisitoribus, eorumque vicariis, commissariis, et consultoribus, ne fierent irregulares, quantumcumque ad hæreticorum condemnationem concurrerent. Quæ declaratio facta primum 29 Apriis anno 1557, pro votum, et sententiam suam dicentibus in congregatione Romana coram summo Pontifice, extensa postea a Pio V, ad omnes Inquisitores, eorumque vicarios, commissarios, et consultores, refertur ab eodem Diana in fine dictæ IV partis inter decreta, et constitutiones Pontificum ad tribunal Sancti Officii spectantes.

39 Quinam hæretici pœna capitali afficiuntur.

Non tamen omnes hæretici hac pœna afficiuntur, sed aliqui : primo illi, qui obstinati in hæresi reduci nolunt ad fidem catholicam : hi enim omnium pessimi, et supplicio dignissimi sunt, et ideo vivi comburuntur ; quæ pœna habetur in lege quadam Federici Imperatoris, quam ex *directorio* affert Suarez disp. XXIII, sect. II, nu. 1 et 4, et dicit, hanc legem acceptatam fuisse ab Ecclesia, et usu servatam. Maxima tamen cura, et diuturna adhibetur antea ad eorum conversionem, introductis ad reum hoc fine viris doctis, et piis, qui cum eo disputent, eumque reducere conentur. Quod si obstinatus perseveret, profertur sententia, et traditur curiæ sæculari.

40 An condonari possit iis mortis pœna, si convertantur etiam post latam sententiam.

Dubitatur, an condonari possit iis mortis pœna, si convertantur etiam post latam sententiam. Multi negant, quos affert, et sequuntur Suarez ubi supra num. 16, et Castro Palao dicto tract. IV disp. VI, puncto 2, n. 19, licet id in casu raro, et quo veræ pœnitentiæ maxima essent indicia, fieri concedant. Quam tamen sententiam nimis rigidam esse, e severam dicit Hurtado disp. LXXXV, sect. II, § 21. Nam licet in c. *ad abolendam, de hæreticis* præcipiatur, ut hæreticus tradatur curæ sæculari, « nisi continuo post deprehensionem erroris ad fieri catholicæ unitatem sponte recurrere, et errorem suum ad arbitrium episcopi regionis publice consenserit abjurare. » Cæterum in cap. *Excommunicamus* II, eodem titulo, benignius loquitur Gregorius IX his verbis. « Si qui autem de prædictis, postquam deprehensi fuerint, redire voluerint ad agendam condignam pœnitentiam, in perpetuo carcere detrudantur. » Quod idem auctor confirmat ex eo, quod Inquisitores in actibus generalibus deputant aliquem theologum, qui concionem habeat ad hæreticos damna-

tos, ut resipiscant, antequam tradantur curiæ sæculari. Addere etiam posset, eisdem hæreticis obtinatis tota illa die theologos ab Inquisitoribus associari, qui eorum reductionem procurent. Hæc tamen solum probant ea fieri, ut anima salva fiat per pœnitentiam, non ut reus a pœna corporis post sententiam liberetur.

41 Ego distinguerem, ut si hæreticus resipiscat, antequam sententia legatur in publico foro, ubi actio illa solemniter celebrari solet, vel in Ecclesia ad id deputata, et antequam reus tradatur curiæ sæculari, recipiatur ad pœnitentiam, etiamsi jam in tribunali secreto sententia prolata sit, et reo etiam intimata : atque ita credo in praxi fieri : et vidi ego aliquando Hispali hæreticum obstinatissimum jamjam curiæ sæculari tradendum, in ipso publico theatro resipiscentem, reductum ad carcerem. Postquam vero curiæ sæculari traditus est, monetur quidem usque ad mortem ipsam a confessariis ad pœnitentiam : sed tamen licet convertatur, non ideo mortem evadit, sed strangulatur ; et postea comburitur. Huic autem doctrinæ consentire etiam videntur Penna, et alii, quos affert, et sequitur Castro Palao ubi supra num. 20. Considerandam tamen esse conversionem, ne sit ficta ad fugiendam pœnam mortis jam instantis, monent omnes : et quidem ego non consulerem reum extra carcerem, et custodiam tutissimam postea teneri : captant enim occasionem evadendi, et redeundi ad hæresim in loco tuto, et vidi aliquem pœnitentiam tunc petentem, et doceri circa res fidei, quas dicebat se ex ignorantia negasse, qui cum ad hunc finem in religiosorum conventum ab Inquisitoribus conjectus esset, non multo post fuga arrepta, ostendit se non ex animo fuisse conversum ; ejusmodi ergo homines in perpetuo carcere custodiendi sunt, quod et ad custodiam corporis, et ad animæ salutem remedium optimum est. Sed quid ex intructionibus Inquisitionis Hispanæ observari debeat, videri potest apud Dianam, parte IV, tract. VII, de *de pœnis delictorum*, etc. resolut. 24.

42 Ad hanc impœnitentium classem reducuntur, et comburuntur etiam, prius tamen suffocantur hæretici, qui de suo crimine testibus, vel aliis plenis probationibus plene convicti, illud tamen negant ; et profitentur se semper catholicos fuisse, eamdemque fidem catholicam in corde habere. Hi tamen in foro externo reputantur impœnitentes, qui cum constet de eorum hæresi, et nolint pœnitentiam et absolutionem ab Ecclesia petere, præsumuntur adhuc in sua hæresi perseverare, et ideo curiæ sæculari traduntur. An vero confessarius possit illum jam interficiendum absolvere in foro conscientiæ, si inveniat in eo foro illum innocentem, et quid si inveniat delictum fuisse verum, diximus disp. præcedenti, sect. III. Non ergo prodest illi in foro externo, quod fidem catholicam profiteatur, et universas hæreses damnet : quia sicut mentitur negans hæresim, de qua manifeste convincitur, præsumitur etiam mentiri, dum se profitetur catholicum, præsertim cum oblatam pœnitentiam et absolutionem nolit petere. Cautissime tamen in hac condemnatione procedere debent judices, examinando diligenter testes sæpius, et variis interrogationibus urgendo : inquirendo item diligenter de testium qualitate, an bonæ conscientiæ, et famæ sint, an inimicitias cum reo habuerint, et alia similia, quæ tradit instructio quædam inquisitionis Hispanæ, quam refert Diana IV parte tract. VII *de Pœnis delictorum*, etc. resolut. 25.

43 Dubitatur primo, an sit censendus negativus et ultimo supplicio afficiendus, qui dicit « Ego non memini, me hæresim unquam dixisse ; si tamen sunt contra me testes : ego sto illorum testimonio, et omnem hæresim detestor. » Negant Gregorius Lopez, quem affert et sequitur Hurtado dicta disp. LXXXVI, sect. II, § 31, quia non potest testibus

convinci, quod recordetur hæresis præteritæ, et satis censetur confiteri, dum se testium subjicit attestationi. In contrarium tamen esse videtur doctrina communis dicens oblivionem non præsumi, saltem circa ardua et atrocia, etiam post longum tempus, et idem esse circa solita et consueta, licet ardua non sint, et in iis quæ semper delinquentes comitantur, quod tradunt communiter doctores, quos afferunt, et sequuntur Castro Palao ubi supra dicto puncto 2, num. 4 et Diana dicta resolut. 25.

Hi tamen doctores agunt de oblivione in ordine ad excusandum hæreticum negativum: nimirum an qui negat simpliciter hæresim a se prolatam, excusari possit ob præsumptam oblivionem; in casu autem proposito est diversa quæstio: nempe an censeatur negare hæresim, qui dicit se non recordari, subjicere tamen se testimonio testium: in quo casu placet mihi sententia Gregorii Lopez; nam qui dicit se stare testimonio testium non negat, imo confitetur delictum: fatetur enim se credere testibus, et propter eorum testimonium credere se ita deliquisse, quamvis autem non dicat se id scire ab intrinseco, jam tamen fatetur se id credere, quod sufficit, ut non sit negativus: ille enim solus est negativus simpliciter et absolute, qui negat, se fuisse hæreticum.

44 Secundo circa hoc ipsum dubitatur, an puniendus sit hac pœna, qui fatetur aliquas hæreses, negat vero alias, vel alias de quibus etiam per testes convincitur, quæ vocari solet confessio diminuta. Affirmant omnes, quia quoad hæresim negatam præsumitur impœnitens: ita Suarez ubi supra num. 6, Castro Palao n. 5, qui alios plures afferunt. Advertendum tamen est, multo facilius præsumi oblivionem in hoc, quam in negante omnia: unde necesse imprimis est, quod diminutio plene probetur, item quod diminutio considerabilis sit, et non modica, qualis non est, si solum non confiteatur omne delicti tempus: quia non est verisimile, quod qui delictum suum ingenue confitetur, partem temporis, quæ circumstantia minoris momenti est, scienter neget: debet ergo esse diminutio maxima, et clarissime probata, ut propter illam solam reus curiæ sæculari tradatur, ut notant doctores de hoc puncto scribentes, quorum verba congerit Diana dicta resolut. 25.

45 Tertio dubitatur de confitente suas hæreses negante tamen complices, an aut diminutus sit tradendus curiæ sæculari. Affirmant plures, quos sequitur Suarez dicto n. 6, qui dicit, ita in praxi servari, et pluribus relatis Castro Polao dicto num. 5, qui tamen fatetur, contrarium in praxi inquisitionis Hispanæ observari: quam praxim ego etiam credo quia illam etiam testantur alii, quos affert Diana dicta resolut. 25, in fine, dicentes, diminutionem confessionis circa complices, omittendo hunc, vel illum, nisi sit magister, pertinere ad minorem diminutionem, et ideo talem diminutum confitentem non relaxari curiæ sæculari.

An ut diminutus tradendus sit Curiæ sæculari, qui negat complices.

46 Quarto dubitatur de eo, qui postquam in judicio confessus est suos errores, confessionem revocat, an sit tradendus curiæ, tanquam hæreticus negativus. Affirmat Castro Palao ubi supra num. 6, quia præsumitur impœnitens, nisi causam afferat verisimilem revocandi, et infirmandi priorem confessionem. Rationem autem reddit, quia ex propria confessione, jam delictum est plene probatum: cum vero postea revocat, præsumitur revocare dolose, ad effugiendam pœnam ordinariam. Et rursus, quia si facta hac revocatione non posset ut negativus condemnari, nullo modo puniendus esset, cum neque etiam puniri posset, ut hæreticus pœnitens, qui nulla pœnitentiæ signa ostendit, sed negat peccatum: quare datur occasio hæreticis revocandi suas confessiones ad effugiendam pœnam ordinariam.

An is qui confessionem revocat.

47 Distinguendum videtur: nam si reus aliunde testibus, vel alia plena probatione convictus est de crimine, quod fue-

rat confessus, et postea constanter negat, habendus erit pro negativo, et curiæ sæculariæ tradendus, quia jam nunc præsumitur impœnitens, cum ante reconciliationem cum Ecclesia obtentam, pœnitentiam respuat, nec confessio prior eum juvat, a qua per revocationem desistit. Si vero aliunde non est convictus, nec crimen nisi ex ipsius confessione facta in tortura constat, non est pœna negativi puniendus: et in hoc casu admitto sententiam Canteræ apud eumdem Castro Palao ibi, qui dixit non esse ultimo supplicio afficiendum, ut negativum, qui priorem criminis confessionem revocat. Ratio autem est, quia ille traditur curiæ sæculari, ut impœnitens qui hæresim propriam negat, de qua aliunde plena probatione constat: in hoc autem casu non constat jam plene de crimine, cum non constet, nisi ex confessione ipsius, quæ confessio per revocationem eliditur. Ad hoc enim confessio in tortura facta post 24 horas ratificatur, quia si tunc revocetur, infirmatur, et amittit multum fidei, quam faciebat. Si vero confessio fuit facta sine tortura etiam imminente, revocatio parum proderit, nec impediet probationem plenam ex confessione resultantem, nisi reus doceat de errore in confessione facto. Et in hoc casu videtur loqui Castro Palao, atque etiam Farinaceus, quem ibi pro sua sententia affert. De quo videri etiam possunt auctores quos affert Diana parte IV tract. VII *de Pœnis delictorum*, etc., resolut. 22.

48 An is qui negat intentionem internam.

Quinto dubitari potest de eo, qui crimen externum confitetur, negat vero intentionem internam an sit puniendus ut hæreticus negativus. Omissis variis sententiis doctorum, quos congerit Diana, IV parte tract. *de Pœnis delictorum*, etc., resol. 34, et Castro Palao d. tract. IV, disp. III, punct. 2, n. 17, qui tamen non satis clare id explicat, distinguendum est vel, enim reus aliunde convictus est de factis, aut verbis externis, quæ sint in se vere, et proprie hæreticalia, vel non, nisi ex propria confessione: si aliunde convinctus est, et ipse etiam fateatur, sed neget intentionem hæreticam, imo dicat se interius non præbuisse assensum doctrinæ, quam verba, vel facta externa significabant, credo hunc perseverantem in hac negatione damnandum ut hæreticum negativum. Quia si ipse negaret etiam actus externos damnaretur ut talis: tunc autem non magis constaret de ejus hæresi interna, quam in hoc alio sensu; nunquam enim convincitur immediate per testes de hæresi interna, sed solum de externa, de qua etiam convictus est per testes in casu nostro; æque ergo convictus est de hæresi interna per testes in utroque casu, cum æque per testes convictus sit in utroque casu de hæresi externa, ex cujus sola probatione censetur convictus de interna. Si ergo internam negat, judicabitur negativus, cum neget hæresim internam, quando de illa convictus est per testes, quantum de illa convinci potest. Alioquin nullus posset puniri ut hæreticus negativus, quia omnes possent confiteri actus externos, de quibus convincuntur, et negare intentionem internam.

Si vero non constet de actibus illis externis, nisi ex delinquentis confessione, qui tamen intentionem internam negat, non videtur puniendus ut hæreticus negativus. Quia ut dixi tom. II *de Justit.* disp. XXXVII, sect. XII n. 146 confessio delinquentis fatentis se occidere Petrum, sed in justam sui defensionem, quando delictum non probatur, sufficit quidem ad pœnam extraordinariam, non tamen ad ordinariam. Quamvis enim magis credatur reo contra se, quam pro se dicenti in foro externo: illud tamen homicidium non constat tunc, nisi ex confessione ipsius delinquentis, qui non fatetur actum externum solum, sed cum talibus circumstantiis excusantibus, atque ideo manet debilitata aliquantulum confessio actus externi ad probandam plene malitiam homicidii: similiter ergo in casu nostro, cum hæresis non probetur 49

nisi ex confessione delinquentis, qui tamen in ipsa confessione excludit hæresim externam : non manet confessio cum tota vi ad probadam plene hæresim internam. Cæterum si cum illa confessione delinquentis concurrerent aliæ probationes, quæ se solis non sufficerent, sed cum illa confessione sufficerent ad plene probandam hæresim internam ; tunc judicari posset hæreticus negativus, cum convictus plene de intentione hæretica eam adhuc obstinate negaret.

50 Relapsi in hæresim plectuntur ultimo supplicio.

Secunda classis hæreticorum, qui curiæ sæculari traduntur, et plectuntur ultimo supplicio, continet relapsos in hæresim, et constat ex cap. *Accusatus*, et cap. *super eo, de hæret.* in sexto et lege Federici imperatoris, quæ incipit *commissis*, quæ refertur in fine *directorii* : et ex cap. *Ad abolendam*, § *illos quoque :* extrav. *de hæreticis* ubi dicitur : « Illos quoque, qui post abjurationem erroris, vel postquam se proprii antistitis examinatione purgaverint, deprehensi fuerint in objuratam hæresim reincidisse, sæculari judicio, sine ulla penitus audientia decernimus relinquendos. »

Quid si sponte compareant et se accusent.

Dubitatur primo quid si non sint deprehensi, nec accusati sed ipsi sponte compareant, et se accusent ? Communiter doctores dicunt, misericorditer cum hoc agendum, quod colligunt ex illo verbo, *deprehensi fuerint* ; quasi secus dicendum sit de non deprehensis, sed se se manifestantibus : relapsus enim traditur curiæ sæculari, quia præsumitur incorrigibilis, et ficte conversus : qui autem sponte comparet, pœnitentiam et correctionem desiderat : ita Penna, et alii, quos affert Castro Palao d. tract. IV, disp. IV, punct. 2, n. 7. Imo Menochius ibi adductus id extendit ad eum, qui captus fuit, postea vero fatetur hæresim, de qua in processu non constabat. Advertunt tamen, caute considerandum esse, an hæreticus omnino sponte veniat, an metu accusationis, et probationum imminentium, quas intellexit contra se jam præparari : hic enim difficilius dimittendus erit : notant autem aliqui, quando delictum non est occultum, præsumi frequenter non ex pietate, sed ex dolo hæreticum comparere.

51 An qui in primo lapsu sponte comparuit et in secundo deprehenditur per testes, sit tradendus Curiæ sæculari.

Secundo dubitatur de eo, qui in primo lapsu sponte comparuit et abjuravit, et in secundo lapsu deprehenditur a judice per testes, an sit tradendus curiæ sæculari. Respondeo, de rigore juris damnandum esse, quia vere jam deprehenditur in relapsu. Temperatur autem hic rigor cum illis, qui ante pubertatem prima vice abjurarunt, juxta instructionem inquisitionis Hispanæ, quam refert Castro Palao ubi supra.

An relapsus quoad hanc pœnam incurrendam dicatur, qui non in eamdem primam hæresim, sed in alias postea dixit.

Tertio dubitatur, an relapsus quoad hanc pœnam incurrendam dicatur, qui non in eamdem primam hæresim, sed in alias postea incidit. Multi negant, quos affert Suarez ubi supra n. 8, qui eam probabiliorem putant, quia in dicto cap. *Accusatus*, ponitur illa conditio, *si postea peccavit in ipsa* et in § 1, additur, *si posteaquam hæresim simpliciter, vel generaliter abjuravit :* quod non verificatur, quando specialiter unam aliam solam hæresim abjuravit. Alii tamen putant, illum judicari, ut relapsum, quos refert Suarez ubi supra, et dicit esse satis probabile : quam sententiam sequuntur plures alii, quos refert, et sequitur Castro Palao d. puncto 2, n. 13, et Hurtado d. disp. LXXXVI, § 24. Quia omnes hæretici conveniunt in una et eadem hæresi, nempe in neganda Ecclesiæ auctoritate, a qua per quamlibet hæresim recedunt : in hanc autem hæresim eamdem semper relabuntur, quamvis circa alium etiam articulum errent.

52

Hæc controversia hodie non multum refert, cum jam hodie abjuratio generalis fiat omnium hæresum, et non solum illius, de qua abjurans accusatus fuerat : quare in quamcumque postea incidat, labitur in hæresim abjuratam, idque ex omnium sententia sufficit ; ut damnetur tanquam relapsus, et constat ex textu in dicto cap. *Accusatus* § *eum vero* ubi dicitur. « Eum vero, qui in una hæresis

specie, vel secta commisit, aut in uno fidei articulo, seu Ecclesiæ sacramento erravit, et postmodum hæresim simpliciter, vel generaliter abjuravit, si ex tunc in aliam hæresis speciem, sive sectam, aut alio articulo, seu Sacramento committat, volumus, relapsum in hæresim judicari. » Quapropter nunc abjurans cogitur generaliter omnes hæreses abjurare, ne sit locus dubitationi, si postea in aliam hæresim relabatur. Si tamen abjuratio non esset generalis, sed peculiaris illo primo errore, et postea in alium errorem incidisset, credo illum juxta canones non fore puniendum pœna relapsi. Id enim clare videtur colligi ex relatis verbis textus in dicto § *eum vero* ubi, ut is dicatur relapsus, exigitur, quod *hæresim simpliciter, vel generaliter abjuraverit,* hoc est, non unam, vel alteram sed hæresim in communi, vel omnes omnino hæreses. Sciebat autem optime Pontifex, omnes hæreticos errare in neganda Ecclesiæ auctoritate, eam tamen putavit esse rationem, quasi genericam hæresis, sub qua continentur atiæ species diversæ, secundum diversitatem errorum, quibus ab Ecclesia receditur, et ideo subjunxit. « Si ex tunc in aliam hæresis speciem, sive sectam, aut alio articulo, seu sacramento committat. » Nam quidquid sit, an illæ duæ hæreses differant specie in ordine ad confessionem, et ad malitiam, de quo dictum est in superioribus ; differunt tamen specie, vel quasi specie in ordine ad considerationem, et examen eorum qui tractant de dignoscendis, et distinguendis singulis hæreticorum sectis, et erroribus, et in eo saltem sensu supponit Pontifex esse plures hæresum species, et posse aliquem relabi in eamdem, vel in diversam hæresim in specie : noluit autem puniri ut relapsum, qui relabitur in diversam, nisi præcessisset abjuratio omnium hæresum : supponit ergo posse aliquem non relabi in eamdem, sed in diversam ; quia nimirum convenientia illa generica in auctoritate Ecclesiæ negata non tollit, quod possit una hæresis esse diversa ab alia in sensu vulgari.

Ex eodem tamen textu colligitur duplex limitatio. Prima est, si aliquis non probata prima hæresi, sed quia vehementer suspectus erat, coactus est abjurare, etiam abjuratione generali, et postea incidat in diversam hæresim, non puniri ut relapsum, quia ad hoc requiritur, non solum, quod suspectus fuerit, sed quod revera lapsus antea fuerit in aliam hæresim, et abjuraverit generaliter. Ita colligitur ex dicto c. *Accusatus*, in principio, juncto § *eum vero* : nam loquendo de eo, qui propter suspicionem vehementem abjuravit, dicit censeri debere quadam juris fictione relapsum, *si postea committit in ipsa*. Loquendo vero de eo, qui incidit postea in diversam hæresim, exigit non quod ut suspectus de alia abjuraverit, sed quod « in una hæresis specie, vel articulo commiserit, et erraverit, et postea generaliter abjuraverit. » Secunda limitatio est, non sufficere, si post unam hæresim se ab illa purgavit, sed si abjuravit ; abjurationem enim et non purgationem præcedentem exigit textus ut quis incidens in aliam hæresim dicatur relapsus, ut cum aliis notat Castro Palao d. puncto 2, n. 13, si tamen relaberetur in eamdem hæresim, sufficeret præcessisse purgationem ab illa, ut clare colligitur ex cap. *super eo*, de hæreticis in VI.

53 Duplex limitatio.

Quarto dubitatur de eo cujus hæresis prima vice probata omnino non fuerat, sed tamen propter vehementem suspicionem abjuravit, et postea incidit in eamdem, an sit puniendus, et judicandus, ut relapsus. Jam diximus, si potea non incidat in eamdem, sed in aliam, non puniri ut relapsum. Ille vero qui postea incidit in eamdem, judicatur juris fictione relapsus, ut ostendimus ex verbis textus in dicto *Accusatus*, in principio, ubi tamen subjungitur, ad hoc non sufficere, si prius ob levem solum suspicionem abjuraverat, quamvis hic etiam si in eamdem hæresim incidat sit gravius punien-

54 An sit puniendus ut relapsus, is cujus hæresis prima vice probata omnino non fuerat, sed tamen propter vehementem suspicionem abjuravit.

dus, non tamen ultimo relapsorum supplicio.

55 Et quid sit ob levem suspicionem.

Petes, quid dicendum, si postquam ob levem suspicionem abjuravit, incidit in eamdem hæresim, et postea plene probatur, et constat, ante abjurationem etiam lapsum fuisse? Respondeo puniendum ut relapsum. Quod etiam dicunt Squillacensis, et Sanctarellus, quos affert, et sequitur Dianam parte IV tract. VIII *de Offic. et potest. inquisit.* resolut. 30. Probari autem potest ex dicto cap. *Accusatus* § *ille quoque*, ubi dicitur: « Ille quoque, de cujus lapsu ante abjurationem constiterat, vel nunc constat: si post illam hæreticos receptet, etc. merito debet judicari relapsus. » Ubi relapsus judicatur, qui post abjurationem recipit hæreticos, vel illis favet, et hoc licet ante abjurationem non constiterit de lapsu, si tamen nunc jam constet de lapsu ante abjurationem. Si ergo sufficit ad pœnas relapsi, quod de primo lapsu ante abjurationem posito, constet post abjurationem, id enim significant verba illa: *vel nunc constat*, et hoc etiam si secundus lapsus non constet, nisi ex suspicione vehementi propter favorem hæreticis exhibitum: a fortiori quando secundus post abjurationem lapsus constat clare, dicetur relapsus, licet de primo lapsu non constiterit plene ante abjurationem, si tamen nunc jam de illo plene constat. Unde obiter colligo, idem propter eamdem rationem dicendum de eo, qui ob suspicionem de una hæresi abjuravit generaliter omnes hæreses, et postea in aliam relabitur; et jam nunc constat plene de primo ante abjurationem lapsu in illam aliam hæresim: hic enim etiam judicabitur relapsus propter eamdem rationem, quia nimirum sufficit, quod constet eum abjurasse post lapsum, et post abjurationem in eamdem hæresim incidisse, vel etiam in aliam, si abjuratio fuerat generalis.

56 An punien-dus ut relapsus qui prop-ter vehemen-tem suspi-cionem ab-juravit, et denuo cogi-tur abju-rare prop-ter novam vehemen-tem suspi-cionem.

Quinto dubitatur de eo, qui propter suspicionem vehementem abjuravit, et postea denuo cogitur abjurare propter novam vehementem suspicionem. Respondeo, eum non puniri ut relapsum, quia id solum deciditur de eo, qui postquam abjuravit de vehementi, labitur in eamdem hæresim, non de eo, qui suspectus solum redditur de secundo lapsu. Atque ita declarasse Pium V anno 1567 refert Umbertus Locatus, quem affert Diana dicta resolut. 30 ubi cum aliis infert, non esse relapsum, qui tanquam fautor hæreticorum hæresim abjuravit, si post abjurationem iterum illis faveat. Ubi etiam notat, non esse relapsum, qui post purgationem relabitur in hæresim, si purgatio imposita fuerat ob levem suspicionem de hæresi. Quod colligi videtur ex dicto cap. *Accusatus*, in principio. Secus autem dicendum putat, si purgatio imposita fuerat ob vehementem suspicionem, quod tamen juxta supra dicta intelligendum est, si post purgationem incidat in eamdem hæresim: nam purgatio non est de omnibus, sed de illa hæresi particulari, de qua fuerat suspectus.

57 An qui post primum lapsum et abjuratio-nem reddi-tur vehe-menter suspectus de secundo lapsu.

Sexto dubitatur de eo, qui post primum lapsum, et abjurationem ideo factam, redditur vehementer suspectus de secundo lapsu, an sit puniendus ut relapsus? Hic casus videri potest expresse decisus in dicto cap *Accusatus* § *ille quoque*, ubi Pontifex videtur eum declarare relapsum his verbis: « Ille quoque, de cujus lapsu in hæresim ante abjurationem constiterat, vel nunc constat: si post illam hæreticos receptet, deducat, visitet sive associet, aut dona, vel munera eis donet, vel mittat, seu favorem eis impendat, qui excusari non possit, etiam sine adoratione, ut verbis vestris utamur, merito debet judicari relapsus: cum illum ex approbati a se prius erroris consequentia non sit dubium id fecisse, » ubi vehemens suspicio ex favore hæreticis exhibito sufficit ad judicandum relapsum eum, qui post primum lapsum hæresim abjuraverat.

58

Cæterum multi et graves doctores negant vehementem suspicionem post ab-

jurationem ad id sufficere. Pro hac sententia quam ipse etiam amplectitur, afferuntur a Diana part. IV tract. VII *de Pœnis delict.* etc. resol. 26, Roias Sanctarellus, Trevisanus, et Suarez in præsenti disp. XXIV, sect. II num. 7 et eam sententiam servari in praxi ab Inquisitoribus Lusitaniæ testatur Sousa in *in Aphorismis inquisit.* lib. II cap. XLV num. 3 et de eadem praxi in Italia testatur Farinacius quæst. CXCV *de hæresi*, § 1, num. 18. Sed tamen Suarez, Farinacius, et alii, non ita generaliter tradunt eam regulam, sed excipiunt casum, quando post lapsum, et abjurationem lavet hæreticis, quo casu expresse decidi-tur relapsus, ut vidimus in dicto § *ille quoque.* Quo casu ut relapsum puniri, docet etiam Hurtado in præsenti dicta disp. LXXXVI § 26 concurrentibus tamen illis conditionibus in textu indicatis : nimirum, quod de primo lapsu constet, non solum ex suspicione etiam vehementi, et quod favor non fuerit necessitate urgente exhibitus.

59 Alii tamen universaliter dicunt, sufficere vehementem suspicionem undecumque oriatur, ut judicetur relapsus : ita Alfonsus a Castro, Menochius, Zanchinus, et alii, quos affert et sequitur Castro Palao dicto puncto 2 num. 9 et ita in casu occurrente servatum fuisse a supremo consilio inquisitionis refert Cantera *in quæst. crimin.* cap. I *de hæreticis*, nu. 58. Et mihi magis placet hæc sententia, quam tamen aliqui probant a simili, quia abjurans ex vehementi præsumptione, si postea in eamdem hæresim labatur, judicatur relapsus, ut vidimus, et constat ex eodem cap. *Accusatus* in principio : ergo e contra si lapsus præcessit abjurationem, et postea subsequatur vehemens suspicio de relapsu in eamdem hæresim, æstimabitur relapsus : parum enim refert quod suspicio vehemens sequatur, vel præcedat, cum in utroque casu æque concurrant unus lapsus certus, et unus vehementer præsumptus, et abjuratio media inter utrumque. Hoc tamen argumento non utor, quia in pœnalibus non est semper argumentum firmum a paritate rationis, ut pœna extendatur ab uno casu ad alium. Cum ergo in primo casu Pontifex fateatur, illum non esse relapsum, nisi fictione juris ; hinc videtur potius colligi, quod ubi jus idem non fingat, non invenitur relapsus puniendus.

Magis ego moveor verbis Pontificis in 60
dicto § *Ille quoque,* ubi Pontifex declarat relapsum eum, qui post lapsum, et abjurationem favet hæreticis, qui favor non est relapsus clarus, sed solum præsumptus ex vehementi suspicione. Nec videtur satisfacere, quod aliqui dicunt, id decretum fuisse pro illo solo casu, quo suspicio vehemens subsequens fundatur in favore hæreticis præstito ; atque adeo non esse extendendum ad omnes alios casus suspicionis vehementis subsequentis. Hoc, inquam, non satisfacit, quia Pontifex non dixit, se id pro eo casu statuere, sed dixit, id ita judicandum, quia in iis circumstantiis sufficienter constabat de relapsu. » Merito, inquit, debet judicari relapsus, cum illum ex approbati a se erroris conscientia non sit dubium id fecisse. » Si ergo lapsus præcedens abjurationem, et præsumptio ex favore postea hæreticis dato reddant omnino certum relapsum in errorem pristinum, consequens est, ut quoties post lapsum et abjurationem, consequatur alia æquivalens suspicio, de eodem errore retento, æque etiam certus sit relapsus, atque ideo æque tanquam relapsus judicandus et puniendus erit. Et in hoc sensu valet optime argumentum a paritate rationis, quia si ideo solum declaratur ille relapsus in casu favoris hæreticis dati, quia ea præsumptio certo persuadet relapsum : ergo quoties detur æqualis præsumptio, undecumque ea proveniat, debet æque certo æstimari relapsus atque adeo debet ut talis judicari, et puniri.

Dices, urgere adhuc contra nos argu- 61
mentum paulo ante desumptum ex principio ejusdem capitis : quia non nisi juris

fictione dicitur relapsus, qui ex vehementi præsumptione abjurat, et postea incidit in eamdem hæresim, ergo nec in nostro casu, quando lapsus præcedit abjurationem ; et vehemens suspicio consequitur, relapsus erit, nisi fictione juris : non ergo ex natura rei, ut ita dicam, sed ex legis decreto relapsus erit, quæ lex cum solum loquatur de casu favoris hæreticis dati, non erit extendenda ad alios casus.

Respondeo negando primam consequentiam, in quo multum disto a sensu Suarii, qui dicto numer. 7, in fine dicit, esse differentiam inter utrumque casum, et magis probari relapsum quando suspicio vehemens præcedit abjurationem, quam quando subsequitur. Ego quidem credo esse differentiam inter illos duos casus, quia potius magis probatur relapsus, quando suspicio vehemens consequitur abjurationem post lapsum, quam quando eam antecedit. Quam differentiam colligere possumus imprimis ex ipsis verbis Pontificis, qui loquens prius de eo, qui post suspicionem, et abjurationem labitur, solum dicit esse judicandum relapsum quadam fictione juris. Postea vero loquens de eo, qui post lapsum, et abjurationem sit suspectus, ob favorem hæreticis datum, non dicit esse judicandum relapsum fictione juris, sed mente esse judicandum relapsum, cum non sit dubium eum favorem hæreticis datum esse ob errorem pristinum adhuc retentum. Agnovit ergo Pontifex differentiam inter utrumque casum, ita ut suspicio adeo vehemens consequens abjurationem, magis ex natura rei probet relapsum, quam quando abjurationem præcedit.

62 Ratio vero a priori hujus differentiæ assignari potest, quia licet in utroque casu relapsus sit præsumptus, est tamen fortior præsumptio in secundo casu, quam in primo. Nam quando suspicio præcedit abjurationem, cum reus esset adhuc in possessione boni nominis circa fidem, non præsumitur hæreticus nisi probetur, quia prævalet possessio. Nec ex eo quod post abjurationem subsequatur lapsus, probatur etiam clare lapsus, ante abjurationem, licet sit magna præsumptio propter suspicionem præcedentem. In secundo autem casu, quando lapsus constat ante abjurationem, possessio stat pro hæresi, quare actus post abjurationem consecutis fortius probant perseverantiam hæresis, pro qua stat possessio, de qua certo constat, et ideo Pontifex merito judicavit præsumptionem eo casu esse juris, et talem, ut nisi contrarium probetur, ille merito debeat judicari relapsus. Ad quod deservire potest, quod notavit Sanch. lib. I *de Matrim.* disp. VIII, nu. 17, quando aliquis antea furiosus erat, præsumi actum gestum in furore, nisi contrarium probetur, secus vero si antea sanæ mentis fuerat. Hæc ergo potuit esse ratio discriminis inter illos duos casus, ut in secundo sine ulla juris fictione relapsus declaretur.

Objici etiam solet ex cap. *Littera, de præsumptionibus*, ubi qui confessus hæresim abjuraverat, postea suspectus additus, propter revocatam confessionem, qua fratrem etiam suum hæreticum fassus fuerat, non tamen condemnatur ut relapsus. Ad hoc tamen bene respondet Castro Palao ubi supra num. 10, non constare ex illo textu, quod ante revocationem, et suspicionem illam præcesserit abjuratio, quæ tamen necessaria est, ut aliquis relapsus dicatur. Objectio.

Addit tamen idem Auctor n. 11, eum 63
qui lapsus in hæresim abjuravit, et postea favet hæreticis, judicari relapsum, etiamsi faveat alteri sectæ ab ea, quam abjuravit. Contrarium tamen dicunt Alphonsus de Castro, Menochius, Simancas, et Azor ab eodem relati, et quidem merito. Ad hominem vero imprimis probari potest, quia ipse Castro Palao, n. 9 et 10, pares dixerat esse illos duos casus de suspicione antecedente, vel subsequente abjurationem : cum ergo non dicatur relapsus, qui post abjurationem ex suspicione vehe-

menti factam labitur, nisi eamdem hæresim relabatur, ut colligitur ex dicto cap. *accusatus*, in principio, et fatetur idem auctor postea n. 13, non debuit dicere relapsum eum, qui post lapsum, et abjurationem fit suspectus de alia diversa hæresi propter favorem hæresis alterius sectæ exhibitum. Ratio denique est, quia licet abjuratio post primum lapsum fuerit generalis de omni hæresi, atque ideo si postea incidat in qualibet aliam judicetur relapsus ; ad hoc tamen non sufficit secundus relapsus præsumptus, sed clarus et certus. Quod enim sufficiat secundus lapsus in quamlibet aliam hæresim, ut judicetur relapsus, habetur solum ex decreto Pontificis, id ita libere statuente, ut constat ex verbis ejusdem in dicto cap. *Accusatus* § *eum vero*, ubi dicitur : « Si ex tunc (nempe post abjurationem generalem) in aliam hæresis speciem sive sectam, aut alio articulo, seu sacramento committat, volumus, ut relapsum in hæresim judicari. » Illa ergo extensio nova ad reincidentes in aliam hæresim non est extendenda ad repulsum præsumptum, sed stricte intelligenda de eo, quem constat in aliam hæresim postea incidisse, qualis non est fautor hæreticorum, qui solum præsumptionem habet contra se, imo præsumptio illa debilior est, quando favet hæreticis alterius sectæ, cum non ita facile possit præsumi id facere ex affectu ad errorem a se abjuratum, qui diversus erat, et huic errori fortasse contrarius.

Averte denique cum Suarez dicta disp. XXIV, sect. v, nu. 7, non esse relapsum, qui post abjuratam hæresim favet, damnato non de hæresi, sed ut suspecto vehementer de hæresi, quia ille non est fautor hæreticorum, quare nec incurrit censuras impositas fautoribus hæreticorum, ut cum aliis docuerat idem Suarez disp. XXI *de Censur.* sect. II, num. 14.

Ultima classis eorum, qui curiæ sæculari traduntur, est hæresiarcharum, et dogmatizantium, de quibus tamen dubium est, an si pœnitentiam ostendant ad reconciliationem sint admittendi. Hæresiarcha dicitur hæresis inventor, quamvis aliquando hoc nomen latius usurpetur, et extendatur ad magistros erroris, ut in cap. *qui aliorum* XXIV, q. III. Dogmatista autem dicitur, qui alios errorem docet ; oportet tamen, ut non id faciat quomodocumque, sed quasi ex officio vel consuetudine discipulos instruens, ut cum aliis notat Suarez in præsenti disp. XXIII, sect. II, num. 11, et hoc sive publice, sive occulte id munus exerceat. Utrosque posse, et debere ad reconciliationem admitti docent plures, Eymericus, et Penna apud Suarium ibi n. 9, quibus adde Decianum, et Canteram, quos affert, et sequitur Castro dicto tract. IV, disp. VI, punct.2 n. 17. Quia in jure canonico, cui, et non legibus civilibus in hac materia standum est, non invenitur his negata reconciliatio, sed potius omnibus generaliter concessa, si pœnitentiam ostendant, ut fit in cap. *Ad abolendam, de hæreticis*, ubi tam docentes, quam sentientes admittendos statuitur, et eadem regula generalis desumitur ex cap. *Ut officio, de hæreticis*, in VI, et idem ex concilio Bitterrensi, et Tarraconensi ostendit Penna in direct. II parte comment. LXIV, versic. *an autem*.. Praxis etiam Ecclesiæ id suadet ; sic enim receptus fuit ad pœnitentiam Berengarius in cap. *Ego Berengarius, de consecrat.* distin. II, qui tamen fuerat hæresiarcha. Imo addit Cantera in qu. *crimin. rub. de hæreticis* c. 1 n. 70, vers. *est nunc videndum*, impetratum fuisse breve speciale sedis Apostolicæ, ut traderetur curiæ sæculari in Hispania pessimus quidam dogmatista dictus Cazalla, aliter non tradendus.

64 Hæresiarchæ traduntur curiæ sæculari. Hæresiarchæ si pœnitentiam ostendant an sint ad pœnitentiam admittendi. Hæresiarcha quis dicatur.

Alii plures dicunt, eos omnes etiamsi pœnitentiam ostendant, tradendos esse curiæ sæculari : ita Simancas, Rojas, *Repertor inquisitorum*, quos affert Castro Polao ubi supra n. 16, Suarez dic-

ta sect. II, num. 9, et idem fere docent Lorca, et Sousa apud Dianam parte IV, tr. VII *de Pœnis delict.* etc. resol. 23. et acerrime, ac rigide idem tuetur Hurtado dicta disp. LXXXVI, sect. II, § 15, et sequentibus dicens nullum ex iis dimitti debere, nisi quando aliquis minister ex provincia hæretica, se recipit in catholicam fidem. Imo nec dimittendum eum, qui vel semel de concione hæresim docet, et qui arrepto munere docendi, hæresim dicit, eam probans argumentis, et catholicas rationes dissolvens, licet uni dumtaxat id dictat vel etiam qui non more magistri, multis tamen persuadere conetur, quibus non minus nocere potuit, quam si more magistri id fecisset, quem dicit aviditate hæresim persuadendi, censeri dogmatistam et curiæ sæculari tradendum.

66 Fundamenta hujus sententiæ sunt primo, quia ita statutum est in multis legibus civilibus, l. *Eum qui servum,* Cod. *de Apostatis,* l. *Quicumque,* Cod. *de hæreticis* l. ultima C. *de Judæis* l. II, Cod. *ne sacrum baptisma,* quibus standum est, quoties in jure Canonico contrarium non habetur : solet enim in pœnis imponendis jus canonicum per leges civiles suppleri : Secundo quia regula generalis juris canonici de admittendis hæreticis pœnitentibus, intelligi debet de hæreticis simplicibus, non de qualificatis, et a communi modo exorbitantibus : nam hæresiarcha, et dogmatista est plusquam hæreticus, et hostis Ecclesiæ. Addit Hurtado n. 17, regulam communem Ecclesiæ in his non habere locum, quia hi non dant signa veræ pœnitentiæ, nec credi unquam possunt veri pœnitentes sed ficti : quare regula universalis de hujusmodi hæreticis non loquitur.

67 Ego in hac sententiarum varietate credo, dominos inquisitores communiter debere procedere juxta usum sui tribunalis, qui in iis rebus multum valere solet. Putot item non posse unam regulam generalem præscribi sed totum id pendere ex variis circumstantiis particularibus, personæ, erroris, occasionis errandi, et pœnitendi, et aliis, quas judicum prudentia considerare debet, sicut et gravitatem majorem, vel minorem delicti, an multum intulerit nocumenti, vel scandali, ut si regem, vel provinciam, aut civitatem perisset : fructum etiam, quem ejus pœnitentia diuturna afferre potest. In particulari autem doctores aliqua in praxi notare solent.

68 Quædam in praxi notanda

Primo ejusmodi homines, licet ultimo supplicio non afficiantur, plectendos tamen esse gravissimis pœnitentiis, ut Ecclesiæ satisfaciant, ut criminis proprii gravitatem agnoscant, et ut probari possit veritas conversionis, ut monuit Pontifex in dicto cap. *Ut officium de hæreticis* in VI. Unde secundo notant perpetuo, ac stricto carceri mancipandos, ubi occasionem non habent alios iterum pervertendi, sed potius redeundi ad cor, si forte non adhuc serio redierunt, et sciant se omni spe liberationis carere, ut facilius de vera conversione cogitent. Et quidem ego non consulerem eos etiam post longum tempus liberare : exstant enim exempla in hoc genere miserabilia simulatæ conversionis per longus tempus, ut recepta libertate ad vomitum redeant, et pejora sint novissima hominum illorum. Tertio non credendos, nec condonandum eis ultimum supplicium, quando non nisi morte jam instante convertuntur : est enim vehementissima præsumptio quod solum ad vitam protrahendam reductionem fingant : si tamen certo eis persuadeatur, quod etiamsi convertantur, debet interfici, et adhuc converti serio volunt, possent facilius credi, et probata hac voluntate per aliquos dies quibus se ad pie moriendum præparent, posset mors in perpetuum, ut diximus, carcerem commutari. Quarto non esse in horum numero computandos parentes, qui filios suos hæresim docent, amicum

etiam, vel socium, qui sociis, vel amicis eadem occurente occasione, suggerit, et his similes, qui non sunt proprie dogmatistæ ; cum id muneris non quasi ex officio, sed privatim faciant. Quinto eum, qui præceptis, præmiis, minis, vel aliis exquisitis modis hæresim alliis persuadere conatur, vel qui principes, reges, vel alios ejusmodi pervertere tentavit, non esse nisi in rarissimo casu ad reconciliationem admittendum propter gravitatem criminis adeo qualificati, et in tantam Ecclesiæ perniciem vergentis, et propter aliorum exemplum. Hæc et alia apud prædictos doctores facile invenies.

69

Hæretici mortui aliquando traduntur judici sæculari, et eorum ossa comburuntur.

Ad hoc reduci possunt hæretici mortui, quorum memoria aliquando damnatur, et traduntur judici sæculari, a quo eorum ossa, si ab aliis discerni possunt, et statua comburuntur. Nam licet alia delicta morte delinquentis extinguantur ; id tamen fallit in crimine hæresis ex l. *Manichæos* § 2 vers. *In montem* Cod. *de hæreticis :* et ex dicto cap. *Accusatus* § *in eo vero de hæreticis* in VI et cap. finali XXIV q. III c. *si quis episcopus*, extra *de hæreticis*, et alibi : sicut etiam reus læsæ majestatis humanæ post mortem damnari potest ex l. ultima Cod. *ad leg. Juliam majestatis.*

Ad hoc quid requiratur.

Requiritur autem ad hoc primo, ut constet, in hæresi decessisse, si enim solum probetur suspectus, non potest ut hæreticus damnari, et alia crimina præter hæresim morte extinguuntur. Unde nec damnanda est ejus memoria, si ante mortem signa contritionis exhibuit, et ob temporis angustias non potuit judicialiter absolvi, ut constat ex c. *A nobis* secundo de *sentent. excomm.* et colligitur ex cap. *filii de hæreticis* in VI et probat cum aliis Castro Palao dicto tract. IV, disp. VIII, puncto 16, § 6 num. 15.

70

Secundo requiritur, quod hæresis clarissime probetur, vel per propriam confessionem sine pœnitentia, vel si in carcere custoditus ob hæresim sese sponte interfecit, quod æquivalet propriæ confessioni, et probat, quod voluit hæreticus mori, ut fatentur communiter doctores, quos afferunt, et sequuntur Castro Palao ubi supra nu. 3 et Diana part. IV tract. VII *de Pœnis delictorum*, etc. resolut. 28.

Quanto tempore post mortem extinguetur jus procedendi contra hæreticum defunctum remissive.

Tertio requiritur, quod citentur filii, et hæredes, defunctorum, quorum interest sive ad honorem, sive ad bona, ne defunctus damnetur, qui possunt per se, vel procuratorem etiam comparere, ut illum defendant : et illis danda est copia indiciorum, et accusationum ; non tamen hi possunt illum defendere, qui in extremis consolationem ab hæreticis postulavit, nisi velint probare, non fuisse sui compotem quando id fecit, ut constat ex c. *Filii de hæret.* in VI. Imo et quilibet e populo, qui velit defunctum defendere, admittentus est, ut tradunt doctores, quos afferunt, et sequuntur Castro Palao, et Diana locis citatis. Quanto vero tempore post mortem extinguatur jus procedendi contra defunctum, et quando ejus bona sequestrenda sint, atque etiam confiscanda, licet ad tertium possessorem transierint, vide apud eosdem doctores.

SECTIO III.

De aliis pœnis corporalibus, et temporalibus.

71

Hæretici pœnitentes aliis mitioribus pœnis ab inquisitoribus puniuntur, perpetuo carcere.

Hæretici pœnitentes, qui non traduntur curiæ sæculari, solent aliis mitioribus pœnis ab Inquisitoribus puniri. Prima est carceris, qui aliquando perpetuus est, et habetur in cap. *excommunicamus de hæreticis*, ubi dicitur : « Si qui autem de prædictis, postquam fuerint deprehensi, redire voluerint ad agendam pœnitentiam, in perpetuo carcere damnentur. » Quia vero hæreticus confessus suum errorem, antequam testium dicta ei

publicentur, nondum videtur perfecte deprehensus, non solet ad carcerem perpetuum condemnari; ut cum aliis, quod affert notat Castro Palao d. tract. IV, disp. VI, punct. 1, n. 1. et Diana part. IV, tract. *de Pœnis delict.* etc. resol. 24, in principio, apud quem Rojas dicit, eum, qui in limine judicii ante accusationem confitetur, ad carcerem temporalem cum habitu pœnitentiali pro brevi tempore esse condemnandum : si vero post accusationem, augendam esse pœnitentiam. Si denique post publicationem testium hæreses confitetur, ad perpetuum carcerem esse damnandum : qui præsumitur quod metu probationem confitetur, et talis conversio non caret suscipione et in omnibus casibus prædicta bona publicantur : ita ille.

72 Hæc pœna potest ab Inquisitoribus mitigari.

72 Adverte primo hunc perpetuum carcerem pesse ab Inquisitoribus ex causa mitigari, vel in alam pœnam commutari, ex cap. *ut commissi*, versic. *et illorum, de hæret.* in VII. Hæc tamen facultas abbreviandi carceris tempus post sententiam in Hispania reservata est Inquisitori generali, ex privilegio Sedis Apostolicæ, ut testantur Castro Palao ubi supra n. 4, et alii, quos affert Diana ubi supra colomn. 2. Commutatur autem sæpe pœna carceris in pœnam ad trimeres ad tempus : nobiles autem, aut similes personæ detrudi solent ad tempus in aliquo monasterio, ut testatur cum aliis idem Diana ibi.

Adverte secundo hunc carcerem non debere esse talem, ex quo vita delinquentis abbrevietur, ut cum aliis notavit Castro Palao ubi supra n. 3, quod de abbreviatione notabili debet intelligi. Solet tamen post triennium dispensari cum condemnato ad carcerem perpetuum, vel in aliam pœnitentiam commutari. Si vero damnatus sit ad carcerem perpetuum irremissibilem, non nisi elapsis octo annis dispensari solet, ut ex aliis, quos affert, Castro Palao n. 4, cum aliquibus tamen caute agendum, qui non sine periculo e carcere dimitti possunt, et tutior erit eorum salus, si in ipso carcere, et pœnitentia moriantur.

73 In quibus casibus non possint Inquisitores non tradere curiæ sæculari eos qui pœnitentiam petunt.

73 Adverte tertio in aliquibus casibus non posse Inquisitores non tradere curiæ sæculari eos, qui pœnitentiam petunt, quos determinavit Clemens VIII in bulla edita 3 Februarii anno 1603. Ii sunt missam celebrantes, vel confessiones audientes sine sacerdotio : negantes Trinitatem divinarum personarum; negantes divinitatem Christi Domini, vel Christum conceptum esse de Spiritu sancto, vel Christum mortuum, ut nos redimeret, vel B. Mariæ virginitatem, item magistratus, seu Domini ecclesiastici, vel temporales schismatici, aut hæretici, seu hæresim aut schisma excitantes. De cujus tamen bullæ explicatione videndus est Scortia in bulla Pontif. epist. x, theor. XXXVI, et alii quos affert Diana ubi supra, apud quem Sousa testatur non esse in inquisitione Lusitana receptos omnes casus.

Adverte quarto inter hæreticos pœnitentes computari eum etiam qui semper negavit, donec in tortura positus confessus est, quam confessionem post 24 horas approbavit. Nam licet olim jussus esset hic tradi curiæ sæculari ex instructione Inquisitionis Hispanæ facta anno 1484, id tamen merito revocatum fuit in alia instructione anno 1561, quas duas refert ad litteram Diana dicta resolut. 24, et doctores, qui de pravi testantur.

74 Pœna trirenium, exilii, et fustigationis Pœna portandi sacci benedicti.

74 Solent etiam hæreticis pœnitentibus imponi pœnæ triremium, exilii, et fustigationis, quam tamen fustigationis pœnam non esse solitam imponi, nisi iis, qui tardissimi, durique fuerunt ad conversionem, dicit Castro Palao d. disp. VI, punct. II, n. 1. Ad has reduci potest pœna portandi sacci benedicti, quem cruce ex utraque parte signatum imponere solent Inquisitores Hispani ejusmodi pœnitentibus, et generat infamiam gravissimam, qui saccus supra omnes alias vestes in pœnitentiæ signum portari debet ad tempus, vel in perpetuum pro criminis gravitate : in cujus temporis abbrevatione post sententiam, solus Inqui-

sitor generalis dispensare potest, ut supra de dispensatione carceris diximus.

75 An censeantur impœnitentes qui pœnitentias ab inquisitoribus impositas non implent.

Hac occasione dubitari solet de iis, qui prædictum sacrum sibi impositum, et præceptum non portaverint, sed occultaverint, vel abjecerint, et in universum, qui pœnitentias ab Inquisitoribus impositas non implent, an censeantur impœnitentes, et relapsi, et ut tales puniri debeant. Certum est, eos puniri posse, et suspicionem hæresis incurrere, et pœnitentiæ non veræ, sed fictæ. Aliqui addunt, eos haberi ut relapsos, et tradendos curiæ sæculari : ita Calderinus, Locatus, Zanchinus, Campegius, et alii apud Castro Palaum d. tract. IV, disp. VI, punct. 3, n. 3, quibus alios addit Diana d. tract. VII *de Pœnis delictor.* etc. resolut. 14.

Communis tamen, et vera sententia negat, eos esse vere relapsos, vel tradendos curiæ sæculari : quam tenent Simancas vocans contrariam sententiam crudelem, et falsam, Rojas, Riminaldus, Farinacius, et Zechius, quos refert, et sequitur Castro Palao ubi supra n. 4. Julius Clarus, Cantera, Cousa, et alii, quos affert, et sequitur Diana d. resolut. 14, qui et Castro Palao id extendunt ad reum, qui juramento se obligaverat ad pœnitentiam implendam. Ratio est, quia licet is suspectus fiat de pœnitentia ficta, communiter tamen præsumi potest, id ob alias causas factum, nempe ex tædio pœnitentiæ, ex libertatis affectu, vel ob quid simile. Unde non videtur satis consequenter in hoc loqui Castro Palao, qui ubi supra n. 2, dicit incurri per hoc non levem suspicionem de perseverantia in hæresi, per quod significare videtur suspicionem gravem : cum tamen idem auctor punct. II, præcedenti dixisset n. 9, hæreticum, qui post abjurationem fit denuo graviter suspectus de hæresi, puniendum ut relapsum. Ex hac enim doctrina sequitur eum, qui non implet pœnitentiam, esse ut relapsum puniendum,, quod tamen ipse negat. Quare ego non concederem, ex qualibet violatione pœnitentiæ injunctæ, incurri vehementem suspicionem de hæresi. Quid enim, si, prout de facto contingit, aliquis, qui domi manere jussus fuerat, semel domo sine licentia egrediatur, numquid ideo est vehementer de hæresi suspectus? Hunc certe a relapso defendit Riminaldus, lib. II *Consil.* CL. Et hoc videtur esse de mente aliorum auctorum, qui tunc solum agnoscunt suspicionem vehementem , quando pœnitentia injuncta directe tendebat contra hæresim detestatam, v. g. si impositum fuerat in pœnitentiam, ut contra illam hæresim prædicaret, cum hæreticis non conversaretur, etc. Quia, « non facere prædictas pœnitentias (inquit Diana dicta resolut. 14) est signum vehemens a jure statutum approbationis erroris. » Quale signum non est quælibet pœnitentiæ impositæ violatio. Et idem tandem videtur fateri Castro Palao d. puncto III, n. 4, dicens in eo solum casu dari signum vehemens approbationis erroris, quando omittit pœnitentias directe contrarias errori detestato, ut si omitteret se purgare, errorem abjurare, hæreticis non favere, secus vero de aliis pœnitentiis.

76 An violatio pœnarum directe contrariarum errori abjurato, facit relapsum.

De his tamen pœnitentiis contrariis directe errori abjurato dubitant aliqui, an earum violatio faciat relapsum: et id negant Simancas tit, XLVII, nu. 77, sed dicit condemnandum denuo arbitrio Inquisitorum ad majorem pœnitentiam. Alii tamen dicunt, tunc esse puniendum ut relapsum, quod fatetur Castro Palao ubi supra, Riminaldus, Locatus, Menochius, et Trevisanus, quos affert, et sequitur Diana illa resolut. 14. Et ego etiam id verum puto, imo idem dicerem de violatione cujuslibet pœnitentiæ, quæ æqualem suspicionem hæresis generaret: quia diximus sectione præcedenti, eum, qui post hæresim et abjurationem faveret hæreticis, esse relapsum, et idem diximus de eo, qui ex alio capite æque vehementem suspicionem hæresis incurrisset, propter rationes ibi adductas: si ergo ex violatione alterius pœnitentiæ æque vehementem suspicionem hæresis incurrit,

ac ex violatione pœnitentiæ contrariæ directe hæresi abjuratæ, non minus judicabitur ex illa violatione relapsus, quam ex hac alia.

77 Denique, si pœnitentias acceptare recusat, vel etiam abjurare, quando abjuratio imponitur, si antea convictus, vel confessus fuerat, habetur pro impœnitenti obdurato, et nolente resipiscere, et traditur curiæ sæculari. Si autem antea non fuerat convictus, nec confessus, tunc excommunicandus est, in qua excommunicatione si per annum obduratus permanserit, ut hæreticus condemnabitur, ut tradunt Locatus, Eimerycus, Riminaldus, Penna, Martinus del Rio, et Sousa, quos affert, et sequitur Diana dicta resolut. 14 in fine.

Aliæ sunt pœnæ arbitrio Inquisitorum usitatæ, inter quas aliqui non fustigantur, sed super asinum publice deferuntur cum mitra chartacea ad ludibrium, alii cum candela accensa, vel non accensa in manu sententiam audire coguntur ; alii alias pœnitentias accipiunt pro criminis qualitate, de quibus consuli possunt, qui de praxi illius tribunalis ex professo agunt.

DISPUTATIO XXV.

DE HÆRETICORUM COMPLICIBUS ET ALIIS PERSONIS, QUÆ HÆRETICOS CONCERNUNT.

SECT. I. *De credentibus, fautoribus, receptatoribus, et defensoribus hæreticorum.*

SECT. II. *De suspectis de hæresi, et eorum pœnis ; ubi etiam de hæretico mere externo sine hæresi interna.*

SECT. III. *De schismaticis, et eorum pœnis.*

SECT. IV. *De filiis, et nepotibus hæreticorum, et eorum pœnis.*

Postquam dictum est de hæreticis, dicendum erit de aliis, qui licet hæretici non sint, habent tamen cum illis aliquam connexionem, et ideo pœnæ in totum, vel in partem ad illos extenduntur, de quibus tamen omnibus in universum verum erit, quod pœnæ hæreticis impositæ eos non comprehendunt, nisi expresse in jure ad illos extensæ fuerint, prout aliquæ ad aliquos extensæ inveniuntur, ut breviter videbimus in hac disputatione.

SECTIO I.

De credentibus, fautoribus, receptatoribus et defensoribus hæreticorum.

In bulla cœnæ hi omnes simul cum 1
hæreticis, et schismaticis excommunicantur ; quare explicandum breviter est, qui horum nomine intelligantur. In universum autem notandum est primo si aliquis solum sit suspectus de hæresi, et ideo etiam de vehementi abjuraverit, ejus fautores ac defensores etc. comprehendi hac censura, quia non sunt fautores hæretici, sed suspecti, qui in rigore non est hæreticus, ut cum aliis notat Sanchez lib. II *in Decal.* c. x, n. 14. Unde neque etiam si aliquis sit fautor, etc. receptator fautoris hæreticorum, comprehendetur hac censura, quia non est fautor hæretici, sed fautoris hæreticorum. Si autem fautor hæretici sit etiam simul hæreticus, ut frequenter contingit, ligabitur una excommunicatione, quatenus est hæreticus, altera quatenus est hæreticorum fautor, ut notavit idem Sanchez ibi n. 7.

Secundo notandum est ad incurren- 2
dam hanc censuram, non requiri, quod hæreticus, cui favor, vel defensio exhibetur, sit denuntiatus : imo nec requiritur quod sit excommunicatus : nam si ob

ignorantiam invincibilem censuræ, eam juxta aliquorum opinionem non contraxisset, si tamen hæreticus sit, fautor illius incurret hanc censuram, quæ non imponitur ob communicationem cum excommunicato, sed ob favorem hæresi datum, ut contra Ugolinum notat idem Sanchez cum Suario ubi supra n. 6.

Tertio notandum est, hos omnes, si vere hæretici non sint, posse absolvi a quolibet habente facultatem ad absolvendum ab omnibus casibus bullæ Cœnæ excepta hæresi; atque adeo posse absolvi semel in vita, et semel in morte, virtute bullæ Cruciatæ excipientis solam hæresim; cum hi omnes possint absque hæresi hanc censuram incurrere, ut contra alios, quos refert, notat Sanchez d. lib. II, cap. xii, n. 12, Hurtado in præsenti disp. LXXXVIII, sect. III, Suarez, Filliucius, et alii plures, quos congerit Diana, I part. tract. *de absolutione ab hæresi*, resol. 7, et tract. *de bulla Cruciatæ* resolut. 29.

3 *Credentium* nomine quinam intelligantur.

His suppositis declaramus singulas voces. Et in primis circa *Credentes*, advertunt doctores, posse id contingere vel ex parte intellectus, quo aliquis hæretico credit errores, quos docet, vel solum ex parte voluntatis, fidendo illi, et bonam existimationem de eo habendo: qui secundus modus si non fidas illi circa doctrinam, nec de eo, quatenus hæretico bonam existimationem habeas, non sufficit ad hanc censuram, quia non credis hæretico, ut hæretico, nisi forte illa credulitas, et familiaritas redundet in favorem hæretici et hæresis, tunc enim incurres censuram, ut fautor hæreticorum. Credentes autem primo modo eo ipso sunt hæretici formales, et excommunicati; licet ad majorem explicationem distinguantur *credentes*, ut significetur non solum hæresim docentes, sed etiam credentes excommunicari, si tamen ea credulitas signo externo sufficienter exprimatur. Videatur Sanchez d. c. x, n. 2 et 3, et Suarez in præsenti disp. XXIV, sect. I, n. 3, qui bene advertit comprehendi sub hoc nomine eum, qui licet actu nondum credat errorem, venit tamen ad eum gratia discendi, et ipsum audiendi, paratus etiamad credendum, si rationes, et motiva ei placeant. Qui enim sic accedit, jam est dubius, et vacillans in fide, quod dubium si exterius exprimat, fit hæreticus externus. Advertunt etiam, sufficere in confuso credere doctrinam alicujus hæretici, licet particulari errores non distinguantur, quia jam creditur doctrina hæretica. Ita Sanchez num. 2, et Suarez num. 1.

4 Receptator quis censeatur

Receptatoris nomine intelligitur, qui hæreticum recipit in hospitium, habitationem, vel locum: et sufficit unicus actus recipiendi ex omnium sententia, sicut etiam in defensore, vel fautore. Quare hac censura comprehenditur non solum, qui hæreticum in propriam domum recipit et occultat, ne capiatur, sed etiam magistratus et principes, qui eos in proprias civitates, vel provincias recipiunt, ut sub sua tutela liberi sint, et propriam sectam retinere possint. Quare etiamsi non in ædes proprias, sed alienas recipiantur, imo etiam in agrum, id sufficiet, ut cum aliis notat Sanchez ubi supra nu. 10. Qualis autem intentio requiratur in recipiente, vel fatente dicemus postea.

Defensor hæretici quis.

Defensor hæretici in præsenti significat eum qui defendit non solum personam materialiter sumptam, sed ita ut redundet etiam in doctrinæ seu hæresis defensionem. Quod fieri potest in judicio, v. g. patrocinando, vel eum absolvendo, vel etiam extra judicium, ejus doctrinam ab adversariis defendendo, vel armis cum tuendo. Si quis tamen hæreticum in alia causa civili, vel accusatum de alio crimine defendat, vel injuste invasum, ne ab hostibus, vel inimicis occidatur, non est defensor hæretici: nec in illo casu, in quo defensio, ut diximus, non redundet in ipsius hæresis defensionem. Videatur Sanchez n. 18, et Suarez n. 5.

Fautoris nomen magis universale est, et comprehendit etiam defensores, sed

5 Fautores hæreticorum qui dicantur.

non solos, potes enim aliis multis modis hæretico favere non defendendo. Semper tamen requiritur, quod favor redundet etiam in favorem hæresis, quod qua ratione sit intelligendum mox dicemus. Potest autem quis dupliciter favere hæretico, nempe commissione, vel omissione. Primo modo favet, quando ei concilium dat ut evadat pecunias arma, auxilium; quando eum laudat; quod probus sit, quod injuste patiatur, etc. Advertunt autem doctores, incurrere aliquem posse in hanc censuram, quamvis hæreticus cui favet, jam non sit hæreticus, v. g. si impediat, ne condemnetur hæreticus mortuus, eumque defendat, vel ei favat, quo casu mortuus jam non est hæreticus, sed favetur ei ut hæretico. Item si hæreticus postquam conversus est deprehendatur ab Inquisitoribus, et tu eum defendas, vel ei faveas, ne puniatur: faves quidem catholico actuali, sed in causa hæresis præteritæ: ita cum aliis Sanchez n. 17, et Suarez n. 6.

6 Secundo etiam modo, hoc est omissione, favent hæretico, qui ex officio tenentur ad eum capiendum, puniendum, ejiciendum, et id negligunt, v. g. Magistratus ab episcopo, vel Inquisitoribus requisiti vel quibus traditur ab illis hæreticus puniendus, ipsi etiam Inquisitores, et prælati ecclesiastici, si in hæresis favorem negligant id, ad quod ex officio tenebantur. Quod idem est de aliis ministris, et officialibus sancti officii, imo et de personis privatis, quibus id munus imponitut a potente illud imponere, et de testibus, qui quando interrogati legitime tenebantur verum dicere, id occultarunt, ut hæretico faverent. Videatur Sanchez n. 11, et sequentibus, et Suarez n. 6, qui alios referunt.

7 An fautores hæreticorum, receptatores etc. incurrant censuram effectu non secuto. Prima sententia.

Circa hos omnes dubitatur primo, an incurrant hanc censuram effectu non secuto, v. g. occultasti hæreticum ne caperetur, sed tamen captus fuit, patrocinatus es hæretico in judicio ne condemnaretur, sed tamen condemnatus est. Negat Sanchez ubi supra n. 9, quia excommunicatio hæc primarie, et principaliter fertur in hæreticos, et quasi secundario et accessorie derivatur ad fautores, et defensores, pro quo affert Suarium disp. XXI *de Censuris*, sect. II, n. 8. Quando autem aliquis principaliter excommunicatur, et accessorie mandantes, consulentes, faventes, hi non incurrunt non secuto effectu mandati, vel consilii, ut in homicidio, et similibus.

8 Secunda sententia.

Contrariam tamen sententiam tuetur ipse Suarez in præsenti d. disp. XXIV, sect. I, n. 14, protestatus se immerito fuisse adductum pro prima sententia; et hanc etiam tenet Sairus tom. I, lib. III, cap. V, n. 4. Quam Suarez probat primo, quia ex contraria sententia aliqua incredibila, et contra praxim sequuntur: nam qui non denuntiat hæreticum, quando denuntiare tenetur, incurrit excommunicationem etiamsi alter postea denuntiet. Idemque est de teste falso testimonio eum liberare procurante, qui certe non excusatur ab excommunicatione ex eo, quod hæreticus aliis testibus convictus sit. Secundo, quia regula illa, in qua fundatur prima sententia, non recte applicatur, procedit enim, quando mandatum, vel auxilium ordinantur ad executionem ejusdem delicti, v. g. homicidii: hic autem non ita, est, nam favor per se non ordinatur, ut alter committat hæresim; imo illam supponit, et ad tuitionem hominis jam hæretici ordinatur, et ita hoc delictum jam in suo genere est consummatum, quamvis effectus non sequatur. Dicitur tamen hæc prohibitio primario pertinere ad hæresim, quia propter illam præcipue fit, non quia quasi per hæresim consummetur delictum, cui annexa est hæc censura.

9 Sententia Auctoris.

Hæc secunda sententia, si recte explicetur, et limitetur, magis mihi placet. Ut autem ratio ejus melius intelligatur, adverto, duos effectus posse considerari in hoc delicto, de quibus sermo sit, quando dicitur non incurri hanc censuram, nisi effectu secuto. Primus est hæresis ipsa illius, cui fatetur, vel etiam in aliis ea oc-

casione futura, vel conservanda. Secundus est favor, vel tutela hæretico, et hæresi exhibita. De primo effectu non potest esse dubium, quod sine eo secuto incurratur hæc censura : quia qui hæreticum jam ad fidem conversum, vel etiam mortuum defendit, ne puniatur, vel condemnetur, non potest hoc suo favore esse causa hæresis illius, et quamvis favor maneat occultus, atque ideo non sit causa, quod alii in hæresi permaneant, vel hæretici fiant, adhuc ille fautor vel defensor censuram incurrit. Debet ergo intelligi solum de secundo effectu, et quoad hunc veram esse puto primam sententiam, quod nisi favor hæretici, et hæresis reipsa ponatur, non incurritur hæc pœna, quia non est fautor hæretici simpliciter, et absolute, qui favere voluit, sed non obtinuit : oportet ergo videre quid sit necessarium, ut verum sit, quod favor sit reipsa præstitus : ad hunc enim effectum duo requiruntur, nempe actio ex parte faventis, et passio, seu receptio favoris ex parte illius, cui favetur, et utrumque requiritur, ut hæc censura incurratur. Unde si velis ex parte tua hæretico favere, et ad hoc mittas ei pecunias v. g. sed ad eum casu aliquo non perveniant, sed in itinere pereant, tu quidem ex parte tua cœpisti favere, sed favor non fuit completus, sicut si hæreticus, cui mittebas pecunias, mortuus esset antequam eas acciperet : in quibus, et similibus casibus credo te non incurre censuram, quia non est positus effectus prohibitus, nempe favor hæretici : si autem aucultasti hæreticum, et receipisti domi tuæ, sed postea deductus et captus fuit, incurristi censuram, quia ex parte tua favisti et recepisti, et ille etiam receptus est, et favorem sensit, licet parum ei profuerit, ut omnino evaderet : quia effectus prohibitus non est omnimoda liberatio, sed receptio et favor hæretici, qui jam reipsa positus fuit. Similiter testis falso testimonio adjuvans hæreticum incurrit censuram, quia favor ille, et defensio posita est, licet non secuta fuerit liberatio, et idem de aliis similibus exemplis judicandum erit. Unde non est simile exemplum homicidii, in quo id, quod prohibetur, est occisio, et concursus etiam ad homicidium, consilio, favore, mandato, etc. quando vero mors non sequitur, non ponitur concursus ullus ad homicidium, sed voluntas concurrendi : concursus enim, et causalitas non dicuntur sine effectu. At vero in nostro casu, id quod prohibetur, non est concurrere ad hæresim, sed favor, defensio, receptio hæretici neque etiam prohibetur liberatio hæretici, sed favor illius, qui esse potest sine liberatione secuta.

10 Qualis intentio requiratur ad incurrendam hanc censuram.

Secundum, et gravius dubium est, qualis intentio requiratur ad incurrendam hanc censuram : an sufficiat favere hæretico specificative, recipere illum, defendere, etc. an vero requiratur favere illi reduplicative ut hæretico. Prima sententia affirmat hoc secundum requiri, atque adeo si faveas hæretico, quia consanguineus, vel amicus est, non quia est hæreticus, vel quia tibi placet ejus hæresis, non te comprehendi hac pœna : ita Sanchez ubi supra n. 5, qui conatur plures in eam sententiam trahere, et dicit tradi clare a Suario disput. XXI *de Censuris*, sect. II, num. 8, ipse tamen Suarez in præsenti disp. XXIV, sect. I, num. 9, sese satis explicat, et negat, se in eo sensu locutum, nec alios auctores, qui afferuntur, id intendere.

11

Est ergo secunda sententia dicens, sufficere si faveatur hæretico, non quidem specificative, sed reduplicative, ut hæretico, non tamen requiri, quod faveatur ei quia hæreticus est. Aliud enim est favere ei, ut hæretico; aliud favere quia hæreticus est. Ad primum sufficit si favor, quacumque intentione detur, redundet in favorem hæresis, ita ut non solus hæreticus, sed ipra etiam hæresis favorem sentiat. At secundum vero opus esset, quod motivum volendi et favendi esset ipsa hæresis : et hoc non requiritur ad hanc censuram. Unde concludit Suarez : « Quoties in præstando hoc favore

hæretico præsertim cognito, peccatur mortaliter contra obligationem fidei, habere locum jura, quæ de his fautoribus loquuntur, solumque excipi casum, in quo aliquis excusaretur a culpa. » Quæ verba idem Suar. diverso charactere notavit, quasi volens eam esse regulam firmam in hac materia. Quam sententiam fere amplectitur Hurtado disp. LXXXVIII sect. II, § 31 et seqq. licet obscurius loquatur.

12 Ego nunquam credere potui, nomine *fautoris* hæretici ab Ecclesia in his decretis intelligi solum eum, qui favet hæretico, quia hæreticus est : hoc enim esset confedere hæreticos, et fautores hæreticorum. Quis enim nisi sit hæreticus, faveat hæretico, quia hæreticus est? Aut quomodo potest esse motivum favendi hæresi, quando hæresis ipsa non placet, sed reprobatur? Quod etiam docent expresse Toletus, Ugolinus, Sairus et Farinacius cum aliis apud Suarez dicta sect. I, n. 8. Et videtur colligi satis clare ex verbis Martini V, in bulla contra errores Wicleffi, et Joannis Hus, et habetur post ultimam sess. concilii Constantiensis, ubi postquam de credentibus eos errores dixit, subjungit de fautoribus eorum his verbis : « Receptatores quoque, fautores, et defensores hujusmodi pestiferarum personarum, quæ erroribus ipsis credideriut, nec favore, aut contemplatione errorum ipsorum, sed forte carnalis amoris causa, vel occasione alia hujusmodi personas receptaverint, præter pœnas ab utroque jure talibus inflictas per judices competentes, tanta severitate pœnarum, in tam enormi scelere ultionem accipiant, quod cedat cæteris in exemplum. » Ubi non solum pœnas auget, sed supponit utroque jure pœnas impositas jam esse hujusmodi receptatoribus, et fautoribus, licet non errorum contemplatione, sed carnalis amoris causa, vel alia occasione id faciant. Communis etiam loquendi, et sentiendi modus id suadet ; quia quando leges prohibeant sub gravi pœna bannitorum, vel assassinorum receptionem, non loquuntur certe de iis solis, qui eos ideo recipiunt, quia banniti, vel scelerati sunt, et quia eis scelera placent, sed de iis, qui scelera recipiendo fovent, quacumque alia intentione id faciant : idem ergo est sensus hujus prohibitionis, ne faveatur hæresi, quacumque intentione id fiat.

Ratio vero a posteriori esse potest, quia 13
lex ad casus, qui communiter contingunt, ordinatur, non ad casum metaphysicum, et rarissime contingentem. Quod autem Catholicus hæretico faveat, quia hæreticus est, vix unquam contingere potest, nec advocatus catholicus defendet hæreticum, quia hæreticus est, sed propter lucrum, quod ex patrocinio sperat, et sic de aliis. Contra hæreticos vero, qui hæreticis favent quia hæretici sunt, parum necessaria erat ea lex, et extensio censuræ ad fautores hæreticorum, cum ii, jam excommunicatione et aliis pœnis tenerentur ob hæresim propriam. Extensa ergo est hæc censura ad fautores, etiamsi non sint hæretici ; ad fautores, inquam, quales communiter esse solent, qui favent hæreticis, ut hæreticis, non tamen quia hæretici sunt. Confirmarique potest, quia eodem tenore, et eadem clausula excommunicantur in eadem bulla Cœnæ fautores hæreticorum, et eorum libros legentes, qui de religione tractent, vel hæresim contineant. Certum autem est, ad incurrendam hanc censuram non requiri, quod Catholicus legat librum hæretici, quia auctor est hæreticus ; rarissime enim id contingit ; sed sufficit, si curiositatis causa, vel ob eruditionem, vel ex alia causa librum legat : ergo in eodem sensu intelligi debet favor hæreticorum prohibitus.

A priori vero ratio esse potest ex dictis, 14
quia ille, qui favet hæretico, ita ut id redundet in hæresis ipsius favorem, vere favet hæretico, ut hæretico, cum favor reduplicetur supra ipsam hæresim cui favetur, et quæ ex illo favore robur ac vitam accipit : ergo in sensu formalissimo est fautor hæreticorum : sicut illa est

formalissima causa calidi, quæ producit in subjecto calorem, et ille est auctor et causa Sanctorum, qui causat in illis sanctitatem et justitiam : ille ergo est propriissime fautor hæreticorum, qui favet hæresi, a qua dicuntur hæretici.

15 Objiciunt primo ex l. II ff. *de Receptatoribus*, ubi dicitur non ita severe puniendum, qui recipit latronem consanguineum, ac qui recipit extraneum : non est ergo imponenda pœna ordinaria ei, qui recipit hæreticum ob consanguinitatem, quia punitur qui recipit ob hæresim. Respondet Suarez, imo inde colligi illum esse adhuc simpliciter receptatorem, licet ob eam excusationem mitius puniatur. Addo ego in primis non excipi ibi a graviori pœna eos, qui ob alios fines latrones receperunt, etiamsi non id facerent ex affectu ad latrocinia : imo paulo superius in l. I expresse fuerant positi in pessimo receptatorum genere et severissime puniendi ii, qui lucri gratia latrones quos tenere poterant, sinebant elabi : non ergo sunt puniendi, ut receptatores ii soli, qui intuitu criminis receptant, vel favent. Deinde excipiuntur ii, qui consanguineos receperunt ; quia quando pœna est divisibilis, merito eadem lex eam dividit, ut partem solam experiantur, qui adeo plausibilem excusationem habuerunt. In nostro autem casu excommunicationis pœna est indivisibilis, nec potuit quoad partem remitti. Satius ergo fuit, quoties graviter in eo crimine peccatur, totam pœnam imponere : sicut etiam legens librum parentis sui hæretici non excusabitur ea de causa a tota excommunicationis pœna.

Objectio I.

16 Secundo objiciunt ex cap. *Accusatus*, §. *Sacerdotes de hæreticis* in VI, ubi Pontifex jubet puniri clericos, qui consilio vel auxilio causa sunt, ut hæretici fugiant, vel non puniantur, et rationem reddit : « Cum non sit dubium eos ipsa facere in favorem hæreticæ pravitatis. » Si ergo constaret, ex alio fine eos illa facere, non ita punirentur : Respondeo, imo inde probari nostram sententiam : non poterat enim Pontifex ex illis actionibus colligere, quod fierent quia hæresis placebat sacerdotibus et clericis fautoribus : nec ibi eos jubet puniri ut hæreticos, sed aliis levioribus pœnis, nec ea consilia, vel auxilia dari solent a Catholicis ex affectu erga hæresim, sed ex compassione, vel alio fine. Solum ergo colligit Pontifex ea fieri in favorem hæreticæ pravitatis, id est, ex intentione defendendi, et liberandi hæreticos ab Inquisitorum correctione et pœnis, qui favor est hæreticæ pravitatis, et hic ipse favor intendebatur, non tamen erat motivum ipsa hæresis, nec favebant illis quia hæretici erant, sed quia amici, vel ob alium finem.

Objecto II.

17 Petes, an omnes hæreticorum fautores hac censura comprehendatur? Placet mihi regula supra relata Suarii : quoties in præstando hoc favore peccatur mortaliter contra obligationem fidei, censuram incurri. De hoc tamen ipso quæri potest, an omnis favor hæretico exhibitus contineat peccatum mortale contra obligationem fidei. Respondeo negative ; nam qui ex eo, quod domi hæreticum recipiat, concipit ejus conversionis spem, posset eum occultare, nisi ibi ex Ecclesiæ edictis obligatio esset denunciandi omnes hæreticos ut notat Hurtado dicta disp. LXXXVIII, §. 31. Idem esset, si sine gravi damno meo, quod me excusaret, non possem eum non recipere, vel ei non subvenire, ut notat idem Auctor § sequenti. Regula mea universalis hæc est, quando ex favore hæreticis dato resultat grave damnum religioni et fidei, quatenus hæresis, et hæretici potentiores redduntur, ut Ecclesiæ resistant, et alios pervertant, etiamsi illud hæreris incrementum non intendatur, sed permittatur, non excusatur a peccato mortali, atque adeo nec ab hac censura, qui hæreticis favet, nisi damnum illud compensetur alio majori bono, quod aliunde eadem fides et religio hac via lucrabitur, quod solum favorem illum justificare, vel excusare potest. Itaque considerandum est omnibus pensatis, quid utilius sit ad bonum Ecclesiæ et

An omnes hæreticorum fautores hac censura comprehendantur

catholicæ religionis, an hæreticis favere, licet inde alicubi foveatur et promoveatur hæresis, quod quidem non intenditur, sed permittitur ex necessitate, et ab obtinendum majus bonum ejusdem Ecclesiæ et fidei : an vero hæreticos omnino deserere omni prorsus auxilio destitutos, ut resipiscant, vel coerceantur. Illud autem, quod in conspectu Dei, et præ oculis habendo bonum, et incrementum catholicæ Ecclesiæ, quam Christus suo sanguine redemit, et construxit, melius et utilius sincera mente judicabitur, id eligi poterit absque peccato contra obligationem fidei. Ad hoc autem judicium faciendum, absque erroris, vel proprii affectus periculo præ omnibus in summo pretio habenda est directio summi Pontificis, qui in specula constitutus melius judicare potest de commodis Ecclesiæ universalis, et cujus non solum præcepta, sed consilia etiam primo loco suscipienda, et inspicienda sunt.

18 Excipitur ab hac regula ille, qui favet hæretico, quem ignorat esse hæreticum, non solum quando ignorantia est inculpabilis, de hoc enim non est dubium, sed etiam quando culpabilis ; quia licet non excusaret a peccato mortali contra obligationem fidei, excusare tamen posset ab hac excommunicatione incurrenda : Cum enim id multi dicant sufficere, ad non contrahendam excommunicationem ob hæresim, a fortiori dicendum erit de excommunicatione fautorum hæresis. Ita docet Suarez dicta sect. I, num. 12, qui tamen non loquitur de ignorantia crassissima, et supina, quæ scientiæ æquiparari solet.

19 An incurrans irregularitatem. Restat nunc videre de aliis pœnis spiritualibus contra ejusmodi personas statutis. Et imprimis de irregularitate, quam hos omnes incurrere, etiamsi non sint notorii, sed occulti, tenent plures, quos affert et sequitur Sanchez dicto lib. II, capite V, numero 7, et quos affert, et sequitur Avila *de Censuris* parte VII, disp. IV, dub. 2, conclus. 2, Suarez *de Censuris* disputat. XLIII, sect. II, numer. 5, et alii plures, quos affert Diana parte IV, tract. II *de Irregularitate*, resolut. 44. Alii tamen id negant, quando crimen est occultum : ita Henriquez, et Sa apud Sanchez ubi supra, item Luisius Turrianus, Gaspar Hurtado, et Petrus Cornejo, quos affert Diana dicta resolut. 44. Et idem debet tenere Petrus Hurtado, qui supra disp. LXXXVII, sect. I, idem dixerat de hæreticis occultis. Quare miror, quod postea disput. LXXXVIII, §. 38, absque ulla distinctione inter notorios et occultos dixerit fautores hæreticorum affici irregularitate. Id tamen procul dubio intellexit de notoriis, nam subjunxit, « aliisque pœnis quibus hæretici. » Tota ergo hæc quæstio pendet ex illa alia an hæretici occulti sint ipso jure proprie irregulares, de quibus, cum supra dixerimus probabile esse, quod non incurrant irregularitatem, idem a fortiori de fautoribus hæreticorum non notoriis dicendum est : æquiparantur enim quoad hanc pœnam cum hæreticis in cap. *Quicumque*, et cap. *Statutum* II, *de hæreticis* in VI. Posset fortasse in hanc sententiam citari Castrop. dict. tr. IV. disp. VII, punct. 1, num. 11, ubi enumeratis pœnis fautoris hæreticorum, subdit in fine. « His pœnis non quilibet defensor, receptator, aut fautor hæreticorum subjacet, sed illi tantum, qui publicantur ob fautoriam excommunicati, et postquam sic publicati sunt, contemnunt intra annum satisfacere. » Sed id non potuit intelligere de omnibus pœnis ibi relatis, neque enim solum irregularitatem, sed etiam excommunicationem enumeraverat, ad quam incurrendam non requiruntur illæ conditiones, ut constat ex verbis bullæ cœnæ. Debet ergo intelligi de pœnis enumeratis in cap. *Excommunicamus*, §. *Credentes*, *de hæreticis*, quem affert ad id probandum, et in quo conditiones illæ requiruntur ad illas pœnas incurrendas.

20 An careant Ecclesiastica sepultura. Alius pœnas fautoris hæreticorum enumerat Suarez in præsenti dis. XXIV, sect. I, n. 15, nempe, quod careant Ecclesiastica sepultura, nec oblationes pro

illis fiant, nec ab illis recipiantur, ex cap. *sicut ait*, et dicto cap. *Excommunicamus*, § *credentes*, *de hæreticis*, quæ pœna eodem modo, et cum iisdem limitationibus intelligenda est, sicut de illa eadem hæreticis imposita diximus disp. XXIII, sect. IV, in principio. Item puniuntur pœna privationis beneficiorum, quæ habetur in dicto § *Credentes*. Quæ pœna intelligitur de beneficiis postea accipiendis, ut de hæreticis diximus dicta sect. IV. Quoad antea vero acquisita, licet multi dixerint, ubi vidimus, ab hæretico, ipso facto perdi titulum ; Suar. tamen dicto n. 15, fatetur, quidquid sit de hæreticis, fautores non amittere beneficia antea obtenta, ante privationis sententiam, quod etiam Covarr. et Penna ab eo citati notarunt.

An puniantur pœna privationis beneficiorum.

21 An ipso jure pœnam infamiæ incurrant

Alia est pœna infamiæ, quam pœnam non incurrunt ipso jure, nisi per annum obdurescant, ut habetur in dicto § *Credentes*, ubi sub eadem conditione denuntiationis, et obdurescentiæ fiunt intestabiles, et inhabiles ad publica officia, et ad successionem hæreditariam, et ad proferendam sententiam in judicio, ad electionem etiam activam, ad testimonium ferendum, ad aliquem citandum, ut ipsis respondere teneatur, ad patrocinandum, si fuerit advocatus, ad instrumenta conficienda, si fuerit tabellio, quæ omnia ibi videri possunt, et apud Castrop. dicto puncto 1, § 11.

SECTIO II.

De suspectis de hæresi, et eorum pœnis : ubi etiam de hæretico mere externo sine hæresi interna.

22 Tres gradus in suspicione de hæresi.

Tres gradus assignantur communiter in hac suspicione, prima dicitur levis ; secunda gravis, seu vehemens ; tertia violenta. Suspicio levis dicitur, quæ oritur ex indiciis ex quibus aliquando, sed raro concluditur hæresis crimen. Magna seu vehemens dicitur, quæ oritur ex indiciis frequenter hæresim concludentibus. Violenta denique dicitur, quæ moraliter æquivalet sufficienti probationi, præsertim quando a jure approbatur, et affert secum præsumptionem, quæ vocari solet juris, et de jure : contra quam non admittitur directa probatio ut constat ex cap. *Contra Christianos*, cap. *Quicumque*, cap. *Cum contumacia*, cap. *Filii*, *de hæreticis* in VI cap. *Excommunicamus* § *Qui autem*, *de hæreticis*. Admittitur tamen probatio indirecta, qua quis non intendit enervare vim illationis, ut ita dicam, qua ex illis indiciis præsumitur hæresis, sed intendit affirmare, et negare ipsa indicia, v. g. probando testes falsum deposuisse, vel aliter judicia non recte probari, nec esse vera.

23 Exempla harum suspicionum. Suspicionis levis exempla.

Exempla harum suspicionum plura afferri solent, ex quibus potest de aliis judicari. Suspicionem levem contra fidem generat reiteratio sacramenti non reiterandi ; missas celebrare, vel confessiones audire sine sacerdotio ; secundam uxorem ducere vivente priori, pœnitentes in confessione ad turpia sollicitare, et his similia, quæ non solum secundum se, sed etiam ex lege ita statuente reddunt hominem leviter suspectum de hæresi : sunt enim pleraque alia, quæ licet æque reddant suspectum, quantum est ex se, non tamen statuuntur a lege ad hunc effectum, ut de homine corruptis omnino moribus, et sine ulla conscientiæ ratione viventi, suspicio esse potest quod non sane de animæ immortalitate, et altera vita sentiat.

24 Exempla suspicionis vehementis.

Vehementis, seu gravis suspicionis exempla sunt citatum ad respondendum in causa fidei non comparere ; impedire scienter sanctæ Inquisitionis officium, vel illud impedientibus præstare auxilium : hæreticos citatos ab Inquisitoribus instruere, quomodo celare, et negare sua crimina debeant : hæreticis favere, vel etiam cum iis specialissimam familiarita-

tem contrahere. Hæc et alia inveniuntur apud Eimerycum II part. *direct.* qu. LVI et alios, quos affert Castropalao dict. tract. IV, disp. VII, punct. 1, num. 2. Adverte tamen, ob eadem crimina, et indicia in aliquibus locis reum obligari ab abjurandum de levi, propter quæ in aliis obligatur ad abjurandum de vehementi, ut sæpe observat Diana part. IV part. in tract. illo VII *de Pœnis delictor.*, etc. Quod mirum non debet videri, quia totum hoc ex prudenti arbitrio dependet, qui pensatis circumstantiis delicti judicare debet, an levem, vel gravem suspicionem hæresis generent. Possunt autem alii aliter judicare: tum quia indicia eadem possunt ad utrumque judicium dare fundamentum probabile: tum etiam quia idem delictum in uno loco majus fundamentum præbet, pro diversa gentis, et provinciæ conditione, quam in alio: sic enim in provinciis hæresi infectis esus carnium in diebus prohibitis magis reddit suspectum de hæresi, quam in provinciis catholicis.

Exempla suspicionis violentæ.

Violentæ suspicionis exempla esse solent, consolationem, vel communionem ab hæreticis accipere: excommunicatum in causa fidei, per annum in excommunicatione insordescere, item post hæresim et abjurationem cum hæreticis conversari, eosque recipere et eis favere: de quibus, et aliis signis agunt doctores, quos colligit Castrop. dicto punct. 1, num. 3.

25

Regulæ aliquæ circa pœnas suspectorum de hæresi quoad forum internum, et externum.

His suppositis, regulæ aliquæ assignari solent, circa pœnas horum suspectorum, quæ fere ad forum exterius spectant, nam quoad forum internum, regula generalis est, quod qui scit, se non fuisse hæreticum, non ligatur in conscientia hæreticorum pœna, quod intelligi debet, quatenus est pœna hæretici: potest enim ligari pœna aliqua, non propter hæresim, sed propter crimen illud, quod eum reddit de hæresi suspectum, cui crimini secundum se statuta sit aliqua pœna: v. g. fautor hæreticorum fit suspectus de hæresi, et quamvis in conscientia non sit hæreticus, incurret tamen pœnas fautoribus hæreticorum statutas; qualis est excommunicatio ipso facto Papæ reservata, sicut e contra, qui est de hæresi suspectus, et in judicio non convincitur, nec damnatur, adhuc tamen in foro conscientiæ ligatur pœnis hæreticorum, si revera hæreticus fuit, et hæresim aliquo signo sufficienti externo significavit. Nam licet id non fuerit satis ad eum condemnandum in foro externo, quia vel signum illud non potuit sufficienter probari, vel quia signum erat ambiguum et æquivocum, et ideo potuit tergiversatione aliqua negari animus hæreticus, quo revera actus externus factus fuerat: re tamen vera, si ex animo interno processit, et de se erat sufficiens ad hæresim significandam, etsi non omnino clare, et sine æquivocatione, coram Deo jam fuit hæreticus externus, et pœnas hæreticorum incurrit. De quo videri potest Suar. in præsenti disp. XXIV, sectione II, numero 2 et 3.

Quoad forum vero exterius, prima regula pro suspicione levi esse solet, quod taliter suspecti non possunt pœna ordinaria puniri, nec ulla alia propter hæresim: quia levia indicia, et leves conjecturæ non sufficiunt ad condemnandum reum, ut notant Simancas, Eymericus, Farin. et alii, quos affert Castrop. ubi supra n. 4. Huic regulæ obstare videtur lex II, Codice *de Hæreticis*, cujus hæc sunt verba: « Hæreticorum autem vocabulo continentur, et latis adversus eos sanctionibus succumbere debent, qui vel levi argumento a judicio catholicæ religionis, et tramite detecti fuerint deviare.» Ubi videtur pœnis subjici, qui levibus etiam indiciis suspectus redditur. Cæterum sensus legitimus illorum verborum, *vel levi argumento*, est alius, nempe in hoc crimine non dari levitatem materiæ, sed eum etiam, qui in re levissima a vera fide discedit, subjacere omnibus hæreticorum pœnis. Sic enim communiter apud Latinos *argumentum*, idem est ac *materia*, juxta illud Ciceronis, « quoniam nullum scribendi argumentum mihi relic- 26

tum : » et ex contextu ipso ejusdem legis constat, non posse *argumentum* ibi accipi pro sola conjectura : nam subditur, « a judicio catholicæ religionis, et tramite detecti fuerint deviare. » Non ergo loquitur de suspectis, sed de illis, quos constat contra fidem sentire in materia, quæ alias videri posset levissima.

27 Dixi, non posse hunc puniri pœna aliqua *propter hæresim :* nam propter delictum illud, in quo suspicio hæresis fundatur, si plane probatum fuerit, et delictum pœna dignum sit, puniri potest, ut significat Suar. ubi supra nu. 4 et 5, et in praxi ita debere fieri, docet Castrop. dict. pun. 1, num. 8 et 9, ubi aliis relatis, dicit eum condemnari ad abjurandum de levi, et ad pœnam pecuniariam, vel aliam etiam graviorem pro qualitate delicti, attentis circumstantiis personæ, criminis, et aliis.

28 Pro suspectis vehementer, quandiu delictum non plene probatur, regula etiam est ; non posse affici pœna ordinaria hæretici, cum de hæresi non constet. Condemnatur tamen ad abjurationem de vehementi, et ad pœnam correspondentem delicto, in quo fundatur suspicio vehemens de hæresi. Atque ita in praxi observari testatur ; Castrop. ubi supra num. 10, nunquam tamen traditur curiæ sæculari, nisi se ostendat contumacem, et nolit abjurare nec purgationem admittere, nec Ecclesiæ satisfacere : tunc enim habetur pro convicto, et suspicio vehemens transit in violentam, ut notat Suar. dict. num. 5, ubi advertit, ejusmodi suspectos ob eamdem rationem non privari beneficiis obtentis, quia non subeunt pœnas ordinarias hæreticorum.

Regula pro suspectis vehementer quamdiu delictum non plene probatur

Denique de suspicione violenta regula generalis est, ut habeatur pro probatione, nisi purgetur, vel ex circumstantiis ita minuatur, ut jam non sit violenta, sed vehemens. Ideoque notat Suar. n. 4, duplicem abjurationem solum solere imponi, unam de levi, alteram de vehementi, non ob violentam nam fit abjuratio. Aliam tamen rationem hujus praxis indicat Castropal. ubi supra, numero 12, quia nimirum licet hæc regula verissima sit, modus tamen procedendi in judicio adversus sic suspectum, idem est, ac adversus sic suspectum de vehementi, ut aliis relatis testatur Farinac. *de Hæresi*, qu. CLXXXVII, n. 51.

Regula generalis pro suspicione violenta.

29 Dubitatur primo, an ob suspicionem de hæresi, incurratur irregularitas. Respondeo, irregularitatem hæreticorum propriam non incurri, posse tamen incurri aliam, si annexa sit delicto in quo fundatur suspicio, ut si fuerit fautor hæreticorum, qui etiam ut supra vidimus, incurrit irregularitatem, quando est notorius. Incurret etiam irregularitatem infamiæ ex notorietate criminis resultantem, quæ tamen irregularitas cessat purgata suspicione, et ablata infamia, ut cum aliis, quos afferunt, docent Sanchez lib. II *in Decal.* cap. XXV, num, 10, et Suarez ubi supra numero 2, et alios congerit Diana III part. tractatu II *de Irregularitate* resol 47 et 48. Unde eodem modo dicendum erit de inhabilitate ad nova beneficia acquirenda, quæ non aliter incurretur per meram suspicionem, nisi quatenus contrahitur irregularitas, ut notavit idem Suarez nu. 6. Quod intelligo, nisi crimen ipsum, in quo fundatur suspicio, afferat secum pœnam inhabilitatis ad officia, et beneficia.

An ob suspicionem de hæresi incurratur irregularitas.

30 Dubitatur secundo, an ob suspicionem de hæresi possit aliquis capi, et carcerari et possit contra ipsum procedi. Aliqui negant etiam in suspicione ita vehementi ; Simanchas, et Penna, quos affert Suarez ubi supra num. 4, et quando suspicio est levis, idem docent alii, quos affert Castropalao ubi supra num. 6, quia inquisitio, et examinatio de alicujus fide fieri non potest, nisi quia de ejus recta fide dubitatur : ob leves autem conjecturas non licet dubitare de aliquo, an sit hæreticus. Alii dicunt id fieri posse cum persona vili, vel improba, non vero cum homine honesto, nobili, religioso, qui graviter læditur, si ita examinetur infi-

An ob suspicionem de hæresi possit aliquis carcerari.

de. Quare nec etiam homo vilis ob levem suspicionem carcerari potest.

31 De re ipsa non videtur posse esse dissensio : si enim non esset illud crimen, nisi illud de quo est suspicio levis, non posset ob illam solam fieri inquisitio, et processus, nedum captura. Quando tamen suspicio illa fundatur, prout communiter contingit, in alio delicto gravi, tunc merito carceratur homo ratione hujus delicti, et de illo principaliter examinatur, et inquiritur, ac, si necesse fuerit subjicitur torturæ : indirecte autem, et consequenter, ac accessorie examinatur de fide, per quod examen nulla ei fit injuria, cum non significetur aliud dubium, vel alia suspicio circa ejus fidem, nisi, quam leges habent ex illo delicto, et ideo postquam condemnatur circa delictum principale, imponitur ei abjuratio de levi : si vero delictum principale non esset grave, non deberet ad solam suspicionem levem carcerari, vel contra ipsum inquiri circa fidem, vel hæresim. Videatur Suar. dicto num. 4, et latius Castropalao dicto punct. 1, num. 5 et sequentibus.

32 Dubitant aliqui; an qui bis interfuit concionibus vel conventiculis hæreticorum, sit suspectus vehementer de hæresi. Affirmare videntur *Repertor inquisit.* Zachinus, et alii apud Dianam IV part., tract. VIII *de Officio et potestate inquisitorum*, resolutione 93. Ipse tamen cum aliis id negat dummodo id non fiat in provinciis Catholicorum, in quibus, si quis ejusmodi conventiculis occultis affuisset, et ea non denuntiaret Inquisitoribus, fieret vehementer suspectus de hæresi, et abjurare deberet, nisi eum ignorantia excusaret, vel alia circumstantia, aut personæ qualitas concurreret. Pro qua sententia affert Suarium disputatione XXIV *de Fide* sectione III, numero 3. Ego huic sententiæ assentior, sed locum illum Suarii nec ibi, nec in sectione III præcedentis disputationis invenire potuit.

n quis bis interfuit concioni- us hæreti- corum sit suspectus ehemen- ter de hæresi.

33 Restat dicere de iis, qui exterius negarunt fidem, quam tamen mente et corde firmiter retinuerunt, atque ideo non sunt hæretici, nec hæreticorum pœnis liganquam tamen mente firmiter retinuerunt. tur. De quibus, quod attinet ad forum judiciale qualiter torquendi, et puniendi sunt, tractant doctores, quos circa hoc punctum accurate congerit Diana dicta parte IV, tract. VII *de Pœnis delictorum*, etc. resolutione 3, ubi totam praxim hujus delicti puniendi proponit. Nunc solum agimus de foro interno, in quo apostatas, et hæreticos mere externos, qui fidem ficte negarunt exterius, esse irregulares, docet Sanch. dicto libro II, capite XXV, n. 6, Suar. Majolus, et Vivardus apud Sanch. ibi, quibus adde Sanctarellum, et Farinacium, quos affert et sequitur Diana IV parte tractatu II *de Irregularitate*, resol .49.

34 Alii tamen dicunt hos non esse irregulares, nisi irregularitate orta ex infamia ob notorietatem criminis notorii : ita Navarrus, et Azor. apud Sanch. ib numero 5, quod Azor intelligit sive sponte, sive metu coacti id fecerint : eamdem sententiam probabilem reputat Filliucius tomo I, tract. XX, capit. IX, numero 130, et Diana dicta resolutione 49, ubi affert etiam Bonacinam indicantem hujus sententiæ probabilitatem. Et quidem, si de hæreticis occultis, probabile est non incurrere propriam irregularitatem, idem dicendum erit a fortiori de his, quando crimen est occultam. Quando vero est notorium, ad minus incurrunt aliquam suspicionem, et inhabilitatem, ut promoveantur ulterius, et rursus, ne sine dispensatione episcopi possint in susceptis ministrare, imo nec ex episcopi dispensatione in ordine sacerdotali, quod ad minus videtur haberi ex cap. *Presbyteros*, distinctione L, ut fatetur Filliucius ubi supra numero 231. Qualiter vero in foro externo recipiantur, et puniantur hi apostatæ, vel hæretici externi ficti et qualem suspicionem contrahant, videri potest Castropalao dicto tract. IV, disput. VII, puncto 1 in fine.

De iis, qui exterius negarunt fidem,

SECTIO III.

De Schismaticis, et eorum pœnis.

35 Quando schismaticis hæretici sunt, ut regulariter contingit, easdem pœnas habent, quas hæretici, potest tamen atiquis esse schismaticus, quin sit hæreticus. Est enim schisma disjunctio, qua quis se ab unitate Ecclesiæ separat, in quantum est quoddam corpus mysticum ex universis fidelibus, et Romano pontifice tanquam capite constans. Hæc autem disjunctio fieri potest, vel separando se a capite, et ab aliis membris, vel seperando se a solis membris, vel etiam a solo capite. Difficile est, ut quis se a membris solis per schisma separet, et non a capite : non est tamen impossibile, nam sede vacante posset aliquis per schisma se subtrahere a reliquo Ecclesiæ corpore, et nolle ei obedire in iis, in quibus tunc obedire tenetur, nec cum eo conjungi ad actiones Ecclesiæ communes. Contra hos, qui se separant a corpore Ecclesiæ, non tamen a capite, non habere locum pœnas schismaticorum docet Hurt. disp. CLXVIII *de Charist.* sect. I, § 4, quia id crimen vix potest contingere, nec oportuit pœnis coerceri : id tamen bene explicat postea sect. III, § 14, ut solum verum sit quando expresse retinent unionem cum capite, alioquin enim tacite, et implicite videtur recedere a Pontifice, cui cætera membra connectuntur, et cui in omnibus consentiunt : quod mihi etiam non displicet : quia sicut, quæ sunt eadem uni tertio, sunt idem inter se: ita quæ uniuntur uni tertio sunt adhuc unita inter se saltem mediate : sicut etiam e contra, propter eamdem rationem, non potest aliquis separare se a capite, quin tacite se separaret a reliquo corpore, quod capiti manet unitem.

Notant autem doctores communiter : 36
Primo, hanc separationem debere esse cum rebellione erga Pontificem in spiritualibus, et prout exercet potestatem pontificiam : quare non sufficit nolla obedire in aliquo speciali præcepto, v. g. circa jejunium, vel confessionem annuam: neque enim est rebellis in principem, qui aliquam ejus legem violat, sed qui excutit jugum, et non vult illi subjici : Secundo neque esse schismaticum, qui Pontifici non obedit ut Principi temporali, nec exhibet illi subjectionem in civitate dominii temporalis pontificii. Erit quidem illi rebellis, non tamen schismaticus, qui non negat Pontifici subjectionem debitam ut Pontifici. Tertio neque erit schismaticus, qui negat Pontifici subjectionem, quia probabiliter dubitat de ejus electione legitima, vel de ejus potestate : videatur Sanchez, qui alios congerit lib. II *in Decal.* cap. XXXVI, num. 3 et 4, Castropalao I tomo, tractatu VI, disputatione IV, puncto 5. Quarto, neque esse stricte schismaticum in ordine ad pœnas schismaticis incurrendas, qui separat a se proprio episcopo, eique obedientiam negat : quia hic manere adhuc potest conjunctus, reliquo Ecclesiæ corpori et summo Pontifici. Quinto, schismaticum esse eum, qui effectu et opere separat se a Pontifice, licet id directe non intendat : sicut potest esse rebellis in Principem, sine illa voluntate directa, prout etiam potest esse homicida, detractor, et alia similia peccata committere, cum sola voluntate indirecta. Unde licet ad hæresim requiratur dissensus etiam internus, schisma tamen potest esse, sine expressa voluntate interna negandi subjectionem Pontifici : sufficiunt enim opera ipsa, quibus ita te geris, ac si eam negares : sic sunt proprie schismatici, qui alium pseudo-Pontificem eligunt, vel qui sine consensu veri Pontificis concilium generale celebrant, vel prosequuntur, quia in hoc arrogant sibi pontificiam potestatem.

His breviter suppositis, dicendum est

37 Prima chismatiorum pœna excommunicatio ipso facto.

de schismaticorum pœnis, quæ variæ assignari solent. Prima est excommunicatio ipso facto, de qua licet attento jure communi dubitari posset; attenta tamen bulla Cœnæ, non potest esse dubium, cum ibi in prima clausula expresse excommunicentur omnes schismatici, et qui a summi Pontificis pro tempore existentis obedientia se pertinaciter subtrahunt, vel recedunt: quæ verba ultima non sunt addita, ut aliqui voluerunt, ad comprehendendos omnes, qui Pontifici etiam non ut Pontifici obedientiam negant, se vel ad exprimenda magis hujus criminis qualitatem, ut cum aliis vult Sanchez dicto capite XXXVI, numero 12, vel ut alii volunt, ad intelligendos nomine schismaticorum eos, qui alium pseudo-Pontificem eligunt, qui per autonomasiam schismatici dicuntur, et in posterioribus verbis exprimendos eos etiam, qui sine alterius Pontificis electione separant se ab obedientia veri Pontificis, vel fortasse etiam, quæ mea suspicio est, ad indicandos subdolos aliquos, qui malitiam velare conantur dicentes, se non negare obedientiam sedi Apostolicæ, sed huic personæ, ob peculiares rationes: postea tamen ejus successori obedientiam præstituros. Ideo expresse excommunicantur non solum schismatici, sed nominatim, qui huic personæ obedientiam negant additis illis verbis: « Qui se a nostra, et cujusvis Pontificis pro tempore existentis obedientia subtrahunt. »

38 Hac excommunicatione ligantur, ut diximus, etiam, qui hæretici non sunt. Unde Angli catholici, qui exterius solum obedientiam regi in spiritualibus exhibent, quasi Ecclesiæ Anglicanæ capiti, licet non incurrant excommunicationem ob hæresim, incurrunt eam, ut schismatici. A qua tamen potest absolvi, licet non possit ab hæresi, qui habet bullam Cruciatæ concedentem alios casus bullæ Cœnæ excepta hæresi, semel in vita, et semel in morte. Nec hanc censuram incurrunt fautores schismaticorum non hæreticorum, quia in bulla Cœnæ solum extenditur ad fautores hæreticorum, ut cum Suario notat Sanchez ubi supra n. 16. Hi tamen fautores incurrunt aliam excommunicationem non reservatam ex bulla Pauli IV, quæ incipit, *Cum ex Apostolatus officio*, quæ est decima nona ejusdem in primo tomo *Bullarii communis*, ut notarunt Castropalao ubi supra puncto 6, numero 8, et Bonacina disputatione III, quæstione IV, *de Charitate*, puncto ultimo; sed non adverterunt, ibi non agi de omnibus schismaticis, sed de episcopis, archiepiscopis, Patriarchis, primatibus, cardinalibus, legatis, comitibus et baronibus, marchionibus, ducibus, regibus, et imperatoribus schismaticis, et eorum fautoribus. Deinde ibi requiri, ut ii schismatici deprehensi fuerint, vel confessi, aut convicti in schismatis crimine. Quare nihil etiam dicam de aliis pœnis ibi contra schismaticos additis, quia, ut dixi, non sunt universales contra omnes.

39 Secunda pœna est amissio potestatis ordinis, et jurisdictionis, quæ colligitur ex capite primo *de Schismaticis*: capite *Notiviamus* septimo, quæstione prima, capite *Didicimus*, et capite *Audivimus*, vigesima quarta, quæstione prima. Quod tamen quoad potestatem ordinis non est ita intelligendum; ut actus a schismaticis facti non sint validi, ad quod solus character desideratur: sed ut ordinati, v. g. ab iis, non habeant usum ordinis accepti, quoad executionem, donec cum iis dispensetur. Quoad potestatem vero jurisdictionis facilius possunt invalidari quæ ab iis fieri tentantur. Dubitatur tamen, an id intelligatur etiam de schismaticis occultis. Aliqui enim id affirmant, quibus consentit Castropalao dicto puncto 6, numero 3; licet postea addat, ut hujusmodi privatio jurisdictionis effectum habent, requiri sententiam saltem declaratoriam criminis. Alii dicunt, occultum non privari, sed solum manifestum etiam ante sententiam. Alii dicunt nullum privari nisi sit denuntiatus. Quoad hoc tamen non magis est aggravanda hæc pœ-

39 Secunda pœna emissio potestatis ordinis, et jurisdictionis.

na in schismatico, quam in hæretico de quo, quomodo, et in quo sensu possit valide exercere actus jurisdictionis, diximus disputatione XXIII. sectione IV, in fine.

40 Tertia pœna assignari solet irregularitas, quam multi dicunt incurri a schismatico; ita Azor. Penna, et alii, quos refert Sanchez dicto capite XXVI, numero 20. Sed communis jam sententia dicit hanc pœnam non esse satis in jure fundatam, et ad omnia decreta, quibus probari solet, respondent Suarez *de Censuris* disputatione XLIII, sectione II, numero 7, Sanchez dicto numero 20, et ideo hanc sententiam sequuntur ultra alios Castropalao dicto puncto 6, numero 16, Bonacina, et alii, quos affert, et sequitur Diana parte IV, tractatu VII *de Pœnis delict.* resolutione 19, et alii recentiores communiter: qui tamen bene advertunt, quando crimen est notorium, notorietate facti, contrahi irregularitatem generalem ex infamia, quæ cessante infamia cessare potest, juxta generales regulas, quæ de illa irregularitate tradi solent.

Tertia pœna, irregulatitas.

41 Quarta pœna Schismaticorum est inhabilitas ad beneficia Ecclesiastica in posterum acceptanda ex cap. *Quia diligentia, de elect.* ita Suar. Azor, et alii quos affert, et sequitur Sanch. ubi supra numero 18, quibus consentit Hurtado loco supra citato, *de charitate*, sectione III, qui intelligunt ita, ut duret hæc inhabilitas etiam peracta pœnitentia de schismate, et post reconciliationem, et absolutionem. Addunt tamen, si crimen sit occultum, posse episcopum dispensare in foro conscientiæ ex facultate illi in Tridentino concessa. Alii tamen probabile existimant, cessare cessante crimine, et secuta pœnitentia, et reconciliatione, quos affert Castropalao dicto puncto 6, numero 11, et saltem quando delictum est occultum, probabile id putat idem Castropalao ibi numero 12. Ego idem dicendum puto quoad hanc inhabilitatem de schismatico, quod de hæretico diximus supra disputatione XXIII, sectione IV, neque enim magis inhabilis reddendus est schismaticus purus, quam hæreticus, vide ibi dicta.

Quarta pœna, inhabilitas ad beneficia Ecclesiastica acceptanda.

Quinta pœna est privatio ipso facto beneficiorum antea acquisitorum, quam esse schismatico statutam dicunt Rebusus, et Flaminius apud Sanchez ubi supra, numero 19. Hanc tamen pœnam in jure non esse fundatam dicunt merito, et ad decreta contraria respondent Sanchez ibi, et Castropalao ubi supra, numero 15, ubi alios affert, quibus consentit Hurtado ubi supra dicta sectione III, § 14.

42 Quinta p na, prive beneficio rum an acquisi rum.

Sexta pœna est, ut qui scienter a schismatico ordinem recepit, suspensus maneat ab eo ordine ex capite primo, et secundo *de Schismaticis*: capite *Ordinationes* nono, quæstione prima de qua pœna videri possunt Suar. dicta disputatione XXIII *de Censuris*, sectione III, numero 4, Sanch. dicto capite XXXVI, 20, Bonacina, et Farinacius, quos affert Castrop. dicto puncto 6, numero 17.

Sexta p na, susp duntur a Schism ticis or nantur

Septima pœna est, ut collatio beneficiorum a schismatico facta irritetur ex cap. I *de Schismaticis*. De qua pœna ultra alios, quos affert videri potest Castrop. ubi supra n. 18, qui bene cum aliis notat, probabile esse, quod ad has duas pœnas requiratur schismaticum esse notorium, et per sententiam declaratum, et quod ordines seu beneficia a schismatico scienter recipiantur.

Septim irritatu collati benefic rum Schism ticis.

43 Octava pœna est, quod schismatici sint suspecti de hæresi, et de ea debeant abjurare, quam suspicionem esse vehementem tradit cum aliis Castropalao ubi supra, numero 19. A quo tamen dissentit Diana tractatu VII, resolutione 29, qui cum aliis, quos affert, dicit solum esse suspectos, et abjurare debere de levi, quamvis pro temporis diuturnitate, quo in schismate perseverarunt possint aliquando suspicionem vehementem incurrere, et debeant de vehementi abjurare. Mihi tamen regulariter placet prima sententia, quia suspicio gravis, et vehemens ex supradictis est, quæ in eo

Octava Schism sunt su pecti d hæres

crimine fundatur, ex quo frequenter hæresis colligitur, licet aliquando non colligatur. Frequenter autem, imo fere semper schismaticus est hæreticus, et errat circa potestatem summi Pontificis ; ergo regulariter schisma ingerit vehementem hæresis suspicionem. Hæc tamen pœna spectat ad forum externum, sicut et aliæ, quibus gravioribus, vel levioribus, pro criminis qualitate puniri debent, aliquando etiam tradendos eos curiæ sæculari, si sint pertinaces : de quibus videri potest Farinacius, et alii, quos citat Castropalao ubi supra num. 20. Formam vero abjurationis, qua debent abjurare non solum suspicionem, sed etiam schisma, desumptam ex capite *Quoties cordis* primo, quæstione septima, vide apud Sanctarellum tractatu *de Hæresi* cap. XLIII, dubio 1, nu. 16.

SECTIO IV.

De filiis, nepotibus hæreticorum et eorum pœnis.

44 Hi etiam, licet non participent in crimine, participant tamen in aliquibus hæreticorum pœnis, et numerantur inter personas ad hæreticos spectantes. Quo autem jure filii innocentes puniri possint ob delictum alienum, disputat Hurt. in præsenti disp. LXXXVIII, sect. i. Et fatendum est, eos non posse in vita, vel membris puniri, nec alia corporali pœna affici. Quod colligitur ex *Deuter.* capite XXIV, 16. *Non occidentur filii pro parentibus, nec pater pro filiis :* sicut neque etiam uxor propter crimen mariti, vel e contra, quamvis sint duo in carne una. Regula ergo generalis est, quæ traditur *Ezechiel*, XVIII, 17. *Hic non morietur in iniquitate Patris sui. Anima quæ peccaverit ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris.* Unde Suar. in præsenti disputatione XXIV, sect. III, nu. 2 dicit id excedere potestatem judicis, et legislatoris humani : Potest quidem Deus, qui Dominus est nostræ vitæ, et potest pro libito eam tollere, occidere filios ob delictum patris, prout de facto mori fecit filium, quem David ex adulterio genuerat II *Regum* XII, et hoc propter patris delictum, ut constat ex illis verbis : *Verumtamen quia fecisti blasphemare inimicos Domini, propter verbum hoc, filius, qui natus est tibi, morte morietur :* et omnes filii, et filiæ Acham lapidati sunt *Josue* VII, ut ex textu colligit Abulensis ibi quæstione LXXII, et II *Regum* capite XXI crucifixi sunt quinque ex posteris Saul, ad placandos Gabaonitas ob scelus patriæ. Homo tamen eam potestatem non habet, ut vitam innocentis auferat, propter delictum alienum, et idem est de aliis pœnis corporalibus, quia vitæ, et corporis dominium non est penes rempublicam, sed penes solum Deum.

45 Objici potest ex lege *Quisquis*, Codice *ad legem Juliam majestatem*, ubi reus læsæ majestatis humanæ morte damnatur, et de ejus filiis subditur : « Filii vero ejus, quibus vitam imperatoria specialiter lenitate concedimus, paterno enim deberent perire supplicio, in quibus paterni, hoc est hæreditarii criminis exempla metuuntur, a materna, vel avita, omnium etiam proximorum hæreditate, ac successione, habeantur alieni », etc. Quæ etiam lex refertur in cap. *Si qui*, VI, quæstione prima, et quod plus est, laudari videtur, vel approbari ab Innocentio III in cap. *Vergentis de hæreticis ;* ubi Pontifex excusat confiscationem ibi præceptam ob crimen hæresis, licet filiorum inopia consequatur, quia nimirum legitimis legibus, ob crimen læsæ majestatis humanæ filii omni successione privantur, relicta illis vita solummodo ex misericordia. Supponi ergo videtur, quod ex justitia occidi potuissent, licet ex lenitate, et misericordia vita eis condonetur. Respondetur, jactari nimis in lege

Objectio

illa lenitatem, et clementiam imperatoriam, quod filii cum patre non occidantur; nec id approbari ab Innocentio III, sed referri, quod lex civilis ex misericordia vitam solummodo filiis relinquat, vel non excludi debitum justitiæ: potest enim aliquis ex motivo simul justitiæ, et misericordiæ aliquid facere, ut si quis creditoris indigentia cognita, ei debitum solvat ex misericordia, et justitia: ita respondet Hurtado dicta disputatione LXXXVIII, paragrapho 5. Addere possumus, aliquando præsumi posse in filiis proditoris animum proditorium, et participationem sceleris, ob quam præsumptionem procedi posset, et inquiri contra illos ad graviores pœnas, quod indicare videtur ratio ibi insinuata, « in quibus paterni criminis exempla metuuntur », nimirum non solum futura, sed etiam præsentia, et hæc ipsa inquisitio ex lenitate non urgetur.

46 Hinc infert idem Hurtado § 3 et 12, non posse privari filios hæreticorum beneficiis, aut bonis, quæ habebant ante paternum delictum: quia non potest quis directe puniri qualibet pœna ob delictum alienum: non enim potest puniri, qui non est dignus pœna, nec potest esse dignus pœna, qui culpam non commisit, ut probaverat § 6, in quo principio ego libenter consentio, quod nulla pœna possit puniri directe filius ob delictum paternum: non tamen facile conveniam in illatione: nam multa ex iis, quæ enumerat, infligi possunt non puniendo directe filium, sed solum patrem, ex cujus punitione resultat consequenter et indirecte aliquod damnum filii; qui v. g. ea occasione redditur infamis: potest ergo resultare in filio talis infamia, quæ reddat eum ineptum, non solum ad accipienda officia, aut beneficia nova, sed etiam ad retinenda, et exercenda ea, quæ antea habebat, quod loquendo de possibili concedendum videtur. An vero de facto ita sit, postea videbimus.

47 Certum ergo est etiam, posse filium indirecte, et consequenter puniri ob hæresim patris. Nam pater directe punitur confiscatione bonorum, ex qua consequenter filii patiuntur hæreditatis paternæ jacturam, et sic in aliis, ablatis enim a patre opibus, honore, et aliis, indirecte filii incurrunt inopiam, defectum honoris, famæ, et aliorum bonorum, quæ a patre accepturi erant. Quod in primis non debet fundari in infectione sanguinis, cum quo parentes vitia sua in filios transmittunt, ut bene probant aliqui apud Sanch. lib. II *in Decal.* cap. XXVII, nu. 6, quia sanguis ex vitiis paternis nullam qualitatem contrahit ad ea inclinantem: alioquin æque deberent puniri filii ob crimen maternum, quod non fit, cum nepotes etiam puniantur ob delictum patris, et soli filii ob delictum matris, ut videbimus; cum tamen quoad corpus plus participent filii ex substantia matris, et ideo pueri frequenter matrizent. Præsertim cum hæresis sit vitium mere spirituale, quod frequenter nullam cum corpore connexionem habet. Nec etiam videtur solidum fundamentum, quod significatur in dicta lege *Quisquis*, Cod. ad legem Juliam Majestatem quod in filiis, « paterni, hoc est hæreditarii criminis, exempla metuuntur ». Nam licet id sufficiat ad fundandam aliquam præsumptionem et timorem, ne forte filii patris exempla sequantur, et ideo hanc rationem multis exornet Sanchez ubi supra numero 7. Hæc tamen præsumptio in multis casibus debilitari posset, et omnino evacuari, quando in filiis aperte constaret probitas, et honestas omnino contraria moribus paternis, prout manifeste visa est in sancto Petro martyre acerrimo hæreticorum hoste, qui ex parentibus pessimis et hæreticis natus erat, et in mille aliis sanctissimis viris ex impiissimis parentibus ortis. Verum ergo, et legitimum fundamentum, ut notat Menochius *de Præsumptionibus* libro V, præsumptione XXXIII, numero 8, et 12, et Conf. 99, num. 220, volumine primo est, quod ob atrocitatem delicti merito puniuntur parentes in filiis, hoc est, eo

genere pœnnæ, quæ etiam in filios redundet, quorum mala acerbissime parentes ipsos cruciare solent. Ideoque ad eos solos posteros pœnnæ ejusmodi derivari solent quorum pœnas viventes adhuc parentes videre possint juxta illud *Exod.* XXXIV, 7. *Qui reddis iniquitates patrum filiis, et nepotibus in tertiam et quartam progeniem.* Ubi Abulensis observat, non extendi ultra quartam generationem, quia nunquam parentes ultra illam in vita permanere solent.

48 Qui intelligantur nomine filiorum.

His suppositis, et antequam veniamus ad pœnas in particulari, quas hæreticorum filii incurrunt, nonnulla dubia generalia examinanda occurrunt. Primo ergo dubitatur, qui intelligantur nomine *filiorum,* quando de hæreticorum filiis aliquid statuitur, an soli filii legitimi, an etiam illegitimi. Aliqui videntur significare solos legitimos intelligi, non spurios, seu vulgo quæsitos: nempe Joannes Andreas, Dominicus, Francus, et Villadiego relati apud Sanch. dicto cap. XXIX, numero 1, qui tamen eos dicit excludere solum filios, quorum pater est incertus ; quia in dubio non est filius condemnandus. Quando tamen pater est certus, omnes fatentur intelligi in his pœnis filios etiam illegitimos, quos congerit, et sequitus idem Sanch. ibi, Castropolao dicta disputatione VII, punct. 11, numero 6, et Hurt. ubi supra parag. 24. Quia non debent esse melioris conditionis filii, eo quod cum peccato geniti sunt, ne plus honoris luxuriæ quam castitati tribuatur.

49 An quando patris statua comburitur, filii incurrant pœnas statutas filiis hæreticorum.

Secundo dubitatur, an quando pater absens, et non comparens in contumaciam condemnatur, et ejus statua comburitur, ejus filiis incurrant pœnas hæreticorum filiis statutas. Affirmant plures, quos refert, et sequitur Sanchez ubi supra num. 19, quibus consentit Hurtado ubi supra, parag. 23: Si pater saltem potuit respondere, et non comparuit : si autem pater, vel nescivit, vel non potuit se purgare a crimine falso objecto, tunc dixit in foro conscientiæ, filios non affici iis pœnis, secus in foro externo, donec re probata pater renuntietur innocens, vel non potuisset comparere. Aliter distinguit Gigas tractatu *de Crimine læsæ Majestatis,* lib. III, tit. *de pœnis,* quas incurrunt filii, etc. quæstione XIII, nu. 3. Si enim ex processu constet, probatum esse plene crimen, sententia lata afficiet etiam filios ; si vero id non constet, sed ob meram contumaciam habeatur pro confesso, et damnetur, pœnæ non transibunt ad filios. Fundamentum hujus sententiæ est, quia quidquid sit de aliis criminibus, in quibus quando contumax habetur pro confesso, confessio non transit ad hæredes, in crimine tamen læsæ majestatis divinæ, vel humanæ ea regula fallit, et contumax reputatur convictus, et vere hæreticus, si tamen contumacia habeat conditiones requisitas in capite *Cum contumacia de hæreticis* in VI, secus enim esset, si contumacia ipsa non plene probaretur.

50 Alii tamen satis probabiliter id negant de pœnis, quæ exsequendæ sunt in personis filiorum. Nam quod attinet ad carentiam hæreditatis paternæ, certum est, si patre jam condemnato ejus omnia bona confiscentur, filios eo ipso incurrere carentiam illorum bonorum. Nunc tamen sermo est de aliis pœnis, quæ respiciunt immediate personas filiorum, ver. gr. irregularitate, inhabilitate, et similibus. Hanc itaque sententiam tenent Farinacius Rolandus, et alii, quos affert, et sequitur Castropalao dicta disput. VII, punct. 2 num. 12. Quia regula generalis est, quod in contumacia damnatus ita habeatur pro confesso et convicto, ut ejusmodi ficta confessio non noceat aliis, nisi ipsi soli, cum non sit, nisi præsumpta probatio, quæ delinquenti soli nocere potest, ut ex lege *Ejus qui delatorem, digestis de jure fisci,* tradunt communiter doctores, quos afferunt Sanchez, et Castropalao, et fatetur ipse Sanchez, sed dicit, excipi crimen læsæ majestatis divinæ, vel humanæ : hæc tamen exceptio non habet solidum fundamentum in jure, cum leges generaliter loquantur de con-

tumace, et dicant haberi pro convicto et confesso, sicut idem dicunt de hæretico contumaci : sed tamen eædem leges sæpe explicant, probationem delicti ortam ex contumacia, non facere probationem requisitam ad delictum præjudicans tertio, lege ultima, codice *de probation.* juncta lege *Sancimus*, codice *de pœnis ;* item sententiam latam adversus aliquem præjudicare etiam hæredibus, nisi in contumaciam lata fuerit, lege *Præses* codice *de pignoribus*. Ratio autem esse videtur, quia condemnatio ob contumaciam non videtur, solum fundari in delicto principali, sed etiam in delicto contumaciæ, quod secundum delictum, cum revera non sit hæresis, sed contumacia non comparentis, non debet aliis præjudicare, qui ex solo delicto hæresis puniuntur indirecte. Hinc etiam est, sententiam illam non transire quoad pœnas corporales in rem judicatam : sed quandocumque reus comparuerit, etiamsi ejus statua combusta sit, audiendum esse, ut cum aliis fatetur ipse Sanch. nu. 18 quod signum est quod non erat delictum plene probatum, sed juris quadam fictione habebatur pro probato in odium contumacis. Erat ergo sententia adhuc quasi in pendenti, quare pro eo statu non videtur apta ad præjudicandum aliis innocentibus. Placet tamen mihi limitatio, quam Gigas apposuit, ut non sit aliunde crimen plene probatum ; tunc enim condemnatio non fundabitur in sola contumacia, sed etiam in delicto plene probato, et jam verificabitur illos esse filios ejus quem constat fuisse hæreticum, et non incorporatum Ecclesiæ ante mortem.

51 An filii illius hæretici, qui ante mortem resipuit, et Catholicus obiit, comprehendantur ejusmodi pœnis.

Tertio dubitatur, an filii illius hæretici, qui ante mortem resipuit, et catholicus obiit, comprehendantur ejusmodi pœnis. Certum est, si pater hæreticus ante mortem pœnitentiam egit, vel promptum se ostendit ad eam agendam, atque ideo Ecclesiæ incorporatus fuit, filios pœnas non incurrere ; ita enim habetur expresse in cap. *Statutum de hæret. secundo* in VI, ubi antiquiores leges, et decreta generaliter loquentia corriguntur, et limitantur, ut non puniantur filii, et nepotes, nisi hæreticorum, et fautorum, « qui tales esse, vel tales etiam decessisse probantur : non autem illorum, quos emendatos esse constiterit, et reincorporatos Ecclesiæ unitati, et pro culpa hujusmodi ad mandatum Ecclesiæ pœnitentiam recepisse, quam ipsi vel jam perfecerunt, vel humiliter prosecutioni ejus insistunt, vel parati fuerint, ad recipiendam eamdem. » Ubi vides, ut filii contrahant pœnas, non esse spectandam patris mortem in hæresi, sed adhuc patre vivente contrahi a filiis pœnas, si probetur pater in hæresi perseverare : sicut e contra, ut filii immunes sint a pœnis, non est necesse expectare perseverantiam patris in fide catholica usque ad mortem, sufficit enim quod pater jam pœnitentiam acceperit, quod utrumque colligitur ex verbis illis, « qui tales esse, vel tales etiam decessisse probantur, » et ex illis aliis, « vel humiliter prosecutioni ejus insistunt. »

52 An filii relapsorum.

Hinc oritur grave dubium, an filii relapsorum, qui propter relapsum, vel ut dogmatistæ traduntur curiæ sæculari, et ultimo supplicio afficiuntur, quamvis pœnitentiam ostendant, afficiantur pœnis, statutis filiis hæreticorum. Prima sententia negat, quam tuentur plurimi relati apud Sanch. dicto capite XXVII, num. 22, qui eam ibi probabilem fatetur, et eamdem defendit Hurtado dicta disputatione LXXXVIII, § 22, quia hi ante mortem reincorporantur Ecclesiæ, et sacramenta publice suscipiunt, quare in supra adducta decretali excepti videntur, præsertim cum ibi non requiratur, quod pœnitentiam impleverint, sed quod saltem parati fuerint ad pœnitentiam recipiendam. Fatentur tamen aliqui ex iis auctoribus non esse immunes filios eorum, qui cum sint convicti, negant se fuisse hæreticos et ideo ut negativi traduntur curiæ sæculari ; hi enim in foro præsumuntur in hæresi decedere : ita expresse Hurtado dict. § 22 in fine, et Cantera in *Quæstionibus criminalibus*, titulo *de Quæstionibus tan-*

gentibus punitionem delictorum cap. I, num. 13.

53 Sententia contraria est communis, quam tenent innumeri, quos affert, et sequitur Sanch. ubi supra num. 23, Suar. *de Censuris* disp. XLIII, sect. III, num. 4 et in præsenti disput. XXIV, sect. III, nu. 3, Avila *de Censuris* part. VII, disput. IV, dubio 3 ; Azor. tomo I. libro VIII, cap. XII post quæstionem octavam, Castropalao dicta disputatione VII, puncto 2, numero 6. Et mihi etiam verior videtur, quia hi omnes judicio Ecclesiæ præsumuntur in hæresi mori, nec eorum pœnitentia vera æstimatur, sed ficta ad fugiendam pœnam, quam licet non omnimo effugiant, hoc tamen obtinent, ne vivi comburantur, tanquam impœnitentes ; et de negativis res videtur clara, quia iis nec in morte sacramenta conceduntur ; reliquis vero licet concedantur, non tamen solemniter aut juridice, vel judicialiter Ecclesiæ reincorporantur, vel reconciliantur, et absolvuntur, prout fit cum aliis omnibus, qui abjurata hæresi publice, et solemniter reconciliantur. Quidquid ergo sit de pœnitentia interna, et reconciliatione pro foro conscientiæ, quam Ecclesia illis non negat, in foro tamen juridico non conceditur eis reconciliatio, quia eorum pœnitentia non judicatur vera, et ideo traduntur curiæ sæculari, quia eorum conversio Ecclesiæ sufficienter non constat. Cum ergo in dicto capite *Statutum*, eximantur solum filii eorum, « quos emendatos esse constiterit, et reincorporatos Ecclesiæ unitati : » dum hæc Ecclesiæ non constant, filii eorum non debent esse immunes. Ad eos quippe spectat onus probandi patrem emendatum fuisse, quod Ecclesia ex testimonio delinquentis, testantis de sua pœnitentia non credit. Sicut ergo patri dicenti se velle corrigi, non fuit fides adhibita in foro externo et judiciali, sic nec filiis credetur, qui id solum probare possunt ex Patris confessione testificantis propriam pœnitentiam. In foro ergo judiciali, et externo non constat patrem emendatum, et pœnitentem obiisse, atque adeo non censentur filii exempti a pœnis, a quibus illi soli exempti intelliguntur, quorum patris pœnitentia juridice probari, et constare potest.

Objicit Hurtado, quia si pater pœnitentiam habeat, et dolorem de suo peccato, et hoc filiis constet, possunt se existimare immunes a pœnis, licet pater decesserit ante publicam reconciliationem juridicam, ut fatetur ipse Sanchez ubi supra num. 28, non ergo exigitur semper reincorporatio juridica in Ecclesia, ut filii intelligantur excepti a pœnis. Respondeo, casum antecedentis posse multipliciter occurrere. Primo si hæresis patris sit occulta. Secundo, si sit notoria et publica : nondum tamen per sententiam declarata, vel in judicio probata. Tertio, si interveniat sententia declarans patrem hæreticum, vel constet id in judicio esse probatum. In primo casu transeat, filios non incurrere pœnas, de quo postea dicemus : hinc tamen non valet argumentum ad casum nostrum, in quo adest sententia declarans hæresim patris, et ob ejus impœnitentiam, vel defectum sufficientis pœnitentiæ eum condemnans. De secundo casu potest esse major dubitatio, et Hurtado ibi inclinat ad hoc, quod sententia requiratur, ut filii incurrant pœnas, quam dicit fuisse sententiam Suarii disput. XLIII (quam per errorem typographi cit. XIII) *de Censuris* sect. III licet postea in præsenti disputatione XXIV, sect. ultima, nu. 5, eam reliquerit. Sed certe Suar. in hoc secundo loco non solum ab ea sententia recedit, sed dicit se contra illam in primo loco tenuisse, et revera ita est : nam in primo etiam loco dicta sect. III, num. 2, ponderat in dicto cap. *Statutum* dictum fuisse, *qui tales esse probentur ;* et explicans verbum illud, *probentur*, addit : « Advertendum autem est illud verbum, *probentur*, quia ut filii incurrant hanc pœnam, necesse est, ut parentes in judicio fuerint convicti, vel confessi, vel saltem ut res sit satis publica, et omnibus probata. » Tunc

54 Objectio

ergo procedit doctrina illa Sancii, ex qua objectio sumebatur : nam illo num. 28, dicit non requiri sententiam condemnatoriam patris, ut filii pœnis ligentur, quando delictum est notorium evidentia facti, tunc tamen non esse necessarium, ut filii liberentur a pœnis, quod pœnitentia patris per judicis sententiam declaretur, sed satis est, quod pœnitentiam etiam constet. « Nec credo, inquit, exigi, quando parentes ad judicium delati non sunt, nec per judicis sententiam reincorporati Ecclesiæ, sed satis est si constet jam eos catholicos esse, et emendatos. » Quare videtur exigere etiam tunc pœnitentiæ notorietatem, sicut antea fuerat notorietas delicti. Subjungit enim statim hanc rationem. « Quia cessat infamia, cui textus innititur : » infamia autem orta ex notorietate hæresis tolli non potest, nisi pœnitentia etiam sit notoria. Ex illo ergo casu non licet arguere ad casum nostrum, imo retorqueri potest argumentum : quia si quando hæresis paterna est notoria notorietate facti, requiritur, quod eadem notorietate constet de patris reincorporatione, et pœnitentia, ut filii liberentur a pœnis : ergo quando de hæresi constat notorietate juris, quia in judicio probata est, oportet, quod constet etiam in judicio de vera patris pœnitentia ad eumdem effectum. In casu autem nostro in judicio constat de hæresi, et non de pœnitentia, quia judices eam judicialiter non approbant, nec veram esse credunt, sed fictam, et ideo reum tradunt curiæ sæculari ; ergo non concurrunt tunc requisita, ut filii a pœnis eximantur.

Advertunt aliqui in uno casu non sufficere notorietatem hæresis paternæ, sine sententia condemnatoria ad refundendas pœnas in filios ; quando scilicet pater vivit, vel vixit, hæreticus in ea provincia in qua hæresis non generat infamiam, ut in Anglia, Scotia, et similibus : ita Henriq. et Sa, quos affert, et sequitur Sanch. dicto num. 28, et Hurt. ubi supra § 19.

Hac autem occasione dubitatur quarto, an si filiis solis nota sit hæresis patris, id satis sit, ut æstiment se pœnas incurrisse. Hurtado ubi supra. § 9, partem negantem late probat, et mihi etiam placet, quia notorietas facti, quam doctores ad hunc effectum exigunt, major videtur esse, quam quæ ex sola filiorum notitia resultat, quamvis filii plures sint. 55

An si filiis solis nota sit hæresis patris, id satis sit, ut æstimen se pœnas incurrisse.

Dubitatur quinto, de filiis supectis de hæresi, an incurrant easdem pœnas. Affirmat Azor. tomo II, lib. VI, capit. IV, quæst. III, sed contrarium docet Sanchez dicto capite XXVII, numero 29, Hurtado ubi supra § 23, et alii communiter, et merito : quia decreta loquuntur de filiis hæreticorum ; suspecti autem etiamsi propter suspicionem vehementem coacti sint abjurare, nondum tamen reputantur hæretici, nec sub ea appellatione comprehenduntur.

Quid dicendum de filiis suspectis de hæresi.

Extenditur tamen eadem pœna ad filios receptatorum, et fautorum hæretici si tales esse, vel decessisse probetur, ut constat ex capite secundo, paragrapho *hæretici*, et capite *Ut commissi*, § ultimo *de hæreticis* in VI. Nomine autem *filiorum*, non intelliguntur omnes posteri, sed per lineam paternam usque ad secundam generationem, nempe filii, et nepotes, per lineam vero maternam filii soli. Quare nepos hæretici ex filia non comprehenditur ; quia jam descendit ab hæretico per lineam maternam, ut cum aliis notat Sanchez dicto cap. XXVII, numero 2. Qui bene advertit numero 3 et 4, non obstare constitutionem Pauli IV, confirmatum a Gregorio XIII, quæ loquitur de omnibus descendentibus a Mauris, Judæis, et hæreticis usque ad quartam generationem : quare corrigi ibi videtur, quod de prima generatione per lineam maternam, et de secunda per paternam decretum fuerat in capite *statutum* secundo *de hæreticis* in VI. Nam omissis aliis solutionibus, quas ibi affert, constitutio illa loquitur solum de non recipiendis in ordine minorum, ut ex ea constat, quem refert ad litteram Manuel, *Quæstionib. regul.* tomo I, quæstione XIV, articulo 1 et 2, 56

An eadem pœna extendatur a filios receptatorum, et fautorum.

ubi articulo 1 in fine notat, restrictam postea fuisse a Sixto V, ad secundam generationem paternam, et primam maternam ; sicut nec etiam obstat constitutio quædam Federici Imperatoris, quæ liberos omnes committentium crimen læsæ majestatis divinæ, vel humanæ afficit infamia, et excludit ab omnibus, dignitatibus, et officiis publicis : nomine autem *liberorum*, descendentes omnes intelligi solent. Cæterum in hoc crimine legi ecclesiasticæ standum est, quæ potest leges civiles corrigere. An vero consequenter censeatur etiam correcta lex illa quoad liberos reorum læsæ majestatis humanæ, videri potest Antonius Gomez tomo III *Variarum* capite II, num. 15.

Dubitatur sexto de filiis denuntiantibus Inquisitoribus proprios parentes hæreticos, an eo ipso immunes sint ab iis pœnis. Liberari ab his pœnis testantur Penna, Alphonsus de Castro, Simancas, et Rojas, quos refert, et sequitur Sanchez ubi supra nu. 30 : ita enim statutum esse constitutione quadam Frederici imperatoris, a variis Pontificibus confirmata dicit idem Penna referens constitutionem illam, et videri potest constitutio Innocentii IV, quæ est ejus octava, et habetur in volumine constitutionum Pontificiarum, ut refert Sanchez ubi supra, num. 9 in septimo argumento. Loquuntur autem de pœnis ipsis filiis statutis, non de pœnis patri imponendis : quare non impedient, quod bona patris hæretici confiscentur, et ideo Hurtado ubi supra parag. 23, advertit, non fore ab æquitate alienum, si eo casu non confiscentur bona paterna, saltem omnia, sed relinquantur filiis, unde honeste vitam possint degere : alioquin reddetur moraliter impossibilis accusatio parentum. Adverte denique, sub his pœnis non comprehendi filios paganorum, Judæorum, aut Saracenorum, qui non sunt vere hæreticorum filii, cum eorum parentes nunquam fuerint baptizati : ita Suarez dicta disput. XLIII *de Censuris*, sectione III, num. 8 et Filliucius, quem affert, et sequitur Bonacina disputatione VII *de Censuris*, qu. III, punct. 7, num. 11.

58 An prædicta pœnæ extendantur ad filios.

Dubitatur ultimo, an prædictæ extendantur ad filios etiam genitos ante hæresim parentum, an solum ad eos, qui postea generantur : quæ est quæstio satis controversa, et celebris in hac materia, et de qua late ultra alios agunt P. Thomas Sanch. dicto lib. II *in Decal.* cap. XXVII a n. 9, Castropal. et Hurt. locis citatis, et Suarez disput. XLIII *de Censuris*, sect. III, n. 2, qui alios referunt, et afferunt duas sententias satis communes, et utramque satis probabilem, quarum altera liberat ab his pœnis filios ante delictum genitos, altera eos etiam comprehendit : de utriusque autem fundamentis plura dici possent. Cum tamen calamum jam paratum haberem ut ab hac postrema quæstione me expedirem, interpellatus repente fui sanctissimi N. N. Urbani VIII improviso præcepto, qui me, nulla mora præmissa, ad cardinalatus onus suscipiendum vocavit, quæ res multa secum afferebat impedimenta et negotia non ita brevi expedienda, quibus hujus tomi editio longius protraheretur. Quare melius judicavi, ne remora hoc opus jam alioquin absolutum nimium retardaret, urgente præsertim typographo, indicare breviter meam sententiam, quam mihi praxis potissimum persuadet, ut cum multis quos afferunt et sequuntur Suarez et Castropalao, putem omnes hæreticorum filios comprehendi. Quod quidem, loquendo de possibili negari non potest, ut fatetur etiam Hurtado, licet de facto id neget. Et constat ex supra dictis, quia hæ omnes pœnæ non imponuntur directe ipsis filiis, ut diximus, sed solum indirecte, quatenus ex parentum infamia redduntur inhabiles ad aliquas dignitates et numera, quæ inhabilitas incurri potest absque ulla filiorum culpa, ut vidimus. De facto autem negari non potest quod Pontifices satis universaliter loquantur de omnibus filiis, absque ulla distinctione, imo loquuntur de casibus in quibus vix unquam

contingere poterat quod filii ante parentis hæresim essent concepti, et consuetudo atque praxis, quæ est optima legum interpres ita universaliter leges illas canonicas intellexit.

59 Confirmarique potest primo, quia fundamentum quo Sanchez loco citato præsertim movetur ex sanguine et semine infecto, ex quo imitandi paternos mores periculum oriatur, quatenus in ipso semine inclinatio aliqua ad eosdem mores imbibita sit, hoc inquam, fundamentum retorqueri facile potest, quia si hæc esset ratio excludendi a pœnis filios ante delictum genitos, deberent æque excludi filii geniti post parentis hæretici pœnitentiam : si enim pater per diem in hæresi permansit et postea resipuit, et per annum integrum ante mortem pœnitentiam egit, eoque tempore filium genuit, magis credi potest quod semen afferet secum inclinationem ad pœnitentiam diuturnam præsentem, quam ad peccatum breve præteritum, et tamen de hoc filio nemo dubitat quod ejusmodi pœnis comprehendatur.

60 Secundo confirmari potest retorquendo iterum idem fundamentum, quia si pater in corde suo fuit hæreticus per annum, et eo medio tempore filium gigneret, hic ex sententia Sancii non comprehenderetur pœnis, sed ii solum qui post hæresim externam concipientur. Atqui semen magis afferret inclinationes ad affectum cordis paterni internum, quam ad verba externa, cum sanguinis qualitates majorem habeant connexionem cum cordis affectibus, quam cum ore vel lingua. Non ergo attenditur in hac filiorum pœna ad qualitates physicas sanguinis vel seminis male affecti, sed ad puniendum patrem in filiis etiam, quorum mala ad ipsius patris pœnam, et dolorem augendum multum conferre possunt. Quare siali cubi usus esset puniendi solum filios post delictum hæresis genitos, ego hanc consuetudinem laudarem et amplecterer. Ubi autem contrarius sit usus, damnare non possum, sed puto esse magis conformem verbis sacrorum canonum, qui totum hoc potuerunt intendere, et intendisse de facto videntur. Hæc autem de virtute fidei dixisse sufficiat. Quæ omnia, et quæ in cæteris meis scriptis dixi, vel in posterum dixero, eidem catholicæ fidei et sanctæ Romanæ ecclesiæ, ejusque summi pastoris Romani pontificis judicio et correctioni sponte subjicio.

FINIS TRACTATUS DE VIRTUTE FIDEI DIVINÆ.

DISPUTATIONES SCHOLASTICÆ

DE MYSTERIO

INCARNATIONIS DOMINICÆ.

BENEVOLO LECTORI.

Pauca præfabor. Amice Lector; cum enim gravis esse nolui mole grandioris libri, molestus non ero præfatione prolixa. Rationem reddam breviter consilii mei. Rationem? an verius excusationem? Enimvero non sum adeo impudens, ut in eruditissimi sæculi theatro audeam apparere absque ulla postulatione veniæ, aut excusatione probabili. Vulgarem illam afferre possem, et tritam, sed certe veram, quæ ab amicorum consiliis peti solet. Norunt enim ipsi, quantis me, et sermonibus, et litteris sollicitarunt, ut paterer aliquando. scripta mea theologica lucem aspicere. Sperabant quippe, quæ prius in Hispania, et postea in Urbe grata multis fuerant, nec sine magno sumptuum, et laboris dispendio, a longe etiam dissitis expetebantur avidius; gratiora fore, si politioribus characteribus exarata, et leviori pretio haberentur ad manum. Addebant, evulgari a nonnullis in dies libros, in quibus ex meis sententiis impugnabantur aliquæ, quorum objecta publica cum essent, publicam æque responsionem exigebant. His et ejusmodi aliis oppugnabar quotidie, sed non expugnabar, nec adduci unquam poteram, ut, scripturientis sæculi consuetudine dicam, an vitio? abriperer, quo scribimus indocti, doctique volumina passim. Videbam, quam sit difficile post tot, tantorumque virorum lucubrationes theologicas, quibus omnem jam prorsus veritatem videntur occupasse, eos vel assequi, vel quidquam adjicere libro dignum, nisi velimus ea, quæ ab illis recte sunt dicta, transcribere, et pro nostris, una, vel altera ratione, aut responsione addita, venditare. Rivulus exiguus unius repentinæ pluviæ accessione facile excrescit. Magna flumina quantis egent imbribus, ut exundent? Theologiam nostram, dum parvula adhuc erat, non ita fuit fortasse difficile promovere: at ubi provecta jam est, et per omnem ubique sui planitiem expatiata, uberrimis opus est doctrinæ, et solertiæ imbribus, ut vel modicum augeatur. Hæc me retardabant. Accessit tandem eorum imperium, quibus non jam so-

lam debebam fidem, sed obedientiam. Acquievi hoc pacto, ne cogerer ea transferre in codices meos, quæ ab aliis optime jam tractata, et comprobata inveniuntur. Experientia enim didici, quam agatur inique cum theologiæ professoribus, quibus jactura gravior nulla est, quam temporis, dum easdem rationes, responsiones, positiones, ter, quater, septies apud totidem auctores in singulis quæstionibus legere coguntur. Ego itaque nolo, meum librum solum legi, sed cum aliis, et post alios, quorum appendix est, a quibus quæ dicta sunt bene, brevissime supponam magis, quam dicam : si quid vero vel pro eorum argumentis explicandis, confirmandis, tuendis : vel econtra objiciendum, dubitandumve occurrerit, adjungam : hoc saltem nomine de lectore bene meritus, quod difficultatem, nodumque non dissimulabo, etiam ub solutionem plene compertam non habuero. Habemus enim in pretio venaticos canes, qui prædam, quam apprehendere non valent, ostendunt. Sic apud ingeniosum lectorem gratiam habet, qui difficultatis latentis, vel dubii prædam indicat, quam ipse postea ingenii proprii cursu, solertiaque assequatur. Sancti Thomæ textum inserendum non censui, neque enim tanti sunt mea commentaria, ut pro iis habendis cogendus sis emere denuo, quod jam semel antea, et sæpius fortasse comparaveras. Consilium meum hoc est, ut quia vitæ brevitas, et mea non satis firma valetudo corporis non omnia sperare permittunt, materias solum illas, quas in scholis nostris scholastici professores tractare solent, successive proferam. Incepi autem a tractatu *de Incarnatione Dominica,* tum quia ille præ manibus erat, magis cæteris absolutus ; tum ut cederem P. Francisco de Lugo, fratri meo natu majori, et ejusdem Societatis vinculo mihi conjunctissimo, cujus præclara in I partem commentaria sub prælo jam sunt. Complector ergo hoc tomo priores xxvi quæstiones S. Thomæ, reliqua, quæ ad Sacramenta in genere, ad Eucharistiam item, et Pœnitentiam spectant, tomo altero complexurus, si Deus Opt. Max. vitam largitus fuerit, et otium. Interim, si quid tibi gratum inter legendum occurrerit, eidem Deo referas ; si quid minus gratum mihi. Ea tamen, et alia omnia S. R. Ecclesiæ censuræ, judicioque submitto. Vale.

DISPUTATIONES

DE MYSTERIO INCARNATIONIS

In tertiam partem D. Thomæ quæst. 1 et sequentibus.

Incarnatio in quem finem facta.

Agit S. Th. de mysterio Incarnationis III part. suæ *Summæ* quia licet de prædicatis, seu attributis Dei egerit I part. atque etiam de communicatione qua Deus se per creationem rebus omnibus communicavit, hunc tamen communicationis modum per hypostaticam unionem merito in ultimum locum servavit, tum quia Incarnatio facta est in remedium peccati, et ut homo ad suum finem reduceretur, a quo per culpam recesserat; ideo prius de fine hominis, de recessu ab ipso per peccatum, et de accessu per gratiam agit, postea de Christo redemptore, qui hominem ad Deum reduxit, disputat, tum etiam, quia Incarnatio est substantialis, et summa Dei communicatio ad humanitatem ideo prius de communicatione per creationem, deinde de communicatione per gratiam, per beatitudinem, et denique de communicatione per unionem tractat. Addunt aliqui Christum esse compositum ex Verbo et humanitate: quare ordo doctrinæ exigebat, ut prius de partibus secundum se, postea de composito ageretur.

Incarnatio quid.

Mysterium hoc aliquando dicitur *humanitio*, *incorporatio*, etc. communiter tamen *Incarnatio*, quæ vox Patribus merito inducta fuit de novo ad exprimendum novum, quod creavit Dominus. Significat autem hæc vox plus quam sonat, scilicet non solam unionem ad carnem quæ est pars humanitatis, sed ad totam naturam, quæ per synecdochem per unam partem intelligitur, et quidem per partem ignobiliorem, ut magis commendetur dignatio Dei erga homines, juxta illud *Joan.* 1, 14: *Verbum caro factum est*, ubi non homo, neque anima, sed caro nominatim Verbo tribuitur, atque etiam ut ostenderetur, carnem Christi non esse phantasticam, contra Manichæos, sive ut constaret etiam carnem nostram esse malam, ut notavit Cyprian. serm. *de Corpore Christi*.

Mysterium hoc varie nominatum.

Incarnationis ratio.

Cyprian

S. Thom.

Cur S. Th. non egerit seorsim de possibilitate Incarnationis, ratio in promptu est, quam reddit Suar. in præsenti, ne cogeretur, postea acturus de unione hypostatica, repetere eamdem doctrinam; totam enim possibilitatis mysterii pendet ex solutione argumentorum, quæ ibi fiunt contra essentiam, et conceptum hujus unionis.

DISPUTATIO I.

DE COGNOSCIBILITATE ET CONVENIENTIA INCARNATIONIS.

SECTIO I. *Quid potuerit Angelus naturali lumine cognoscere de possibilitate Incarnationis?*

SECTIO II. *De convenientia Incarnationis.*

Incarnationis possibilitas.

Non potuisse naturali lumine humano cognosci possibilitatem Incarnationis, certum est apud omnes, et constabit ex iis, quæ de lumine Angelico dicemus, de quo majus dubium esse potest.

SECTIO I.

Quid potuerit Angelus naturali lumine cognoscere de possibilitate Incarnationis.

1

Quomodo ea cognosci possit.

Suppositio.

Hoc ergo supposito, quari solet, an seclusa revelatione, possit naturali lumine saltem Angelico cognosci possibilitas Incarnationis? Supponimus pro certo, non posse naturali lumine evidenter constare impossibilitatem hujus mysterii, non enim potest evidenter constare aliquid falsum, quale est dicere impossibile id, quod revera factum est. Est etiam certum, aut fere certum, non posse naturali lumine evidenter constare possibilitatem Incarnationis. Ad quod probandum afferuntur plura loca Scripturæ, et Patrum, quæ videri possunt apud Suar. in præsenti disp. IV, sect. I, et Valentian. in præsenti disp. I, q. I, punct. 2, quale est illud *ad Ephes.* III, 9, ubi appellatur *Sacramentum absconditum a sæculis in Deo; ad coloss.* I, 26, *Mysterium absconditum a sæculis in generationibus*; I *Cor.* II, 7. *Sapientia in mysterio, quæ abscondita est* et in hoc sensu intelligunt illud *Isai.* LIII, 8: *Generationem ejus quis enarrabit*, et alia plura Patrum testimonia, quæ transcribere non oportet: ipsis tamen addi possunt Cyrill. Alexand. V *in Joan.* c. II, Concil. Ephes. can. XIII, ubi dicitur. Unio « hæc ineffabilis, et indeprehensibiliis, » seu incomprehensibilis; Chrysost. tom II, hom. IV *in Matthæum*, super illa verba: *Inventa est in utero habens de Spiritu-Sancto*, ubi inter alia sic habet: « Quem cumulum non excedunt furoris, quem ineffabilem illam generationem Dei humanis vel cogitationibus investigari putant, vel vocibus indicari? Non enim Gabriel Archangelus non evangelista Matthæus, amplius hinc quidpiam significare potuerunt, nisi tantummodo quod esset ex spiritu. Qualiter vero ex spiritu, et quonam modo, horum certe nullus exposuit, neque enim erat omnino possibile. » Idem dixerat homil. II, paulo post principium: quo etiam modo loquuntur alii Patres passim.

Cyrill. Alexand. Concil. Ephes. Chrys. Matth. I, 18.

Addunt aliqui, non posse intellectum creatum suis viribus relictum probabiliter indicare possibilitatem Incarnationis. Ita Suar. ubi supra § *quarta ratio*; nam modus loquendi Patrum, et rationes, quibus cognitio evidens impugnatur, videntur contra assensum etiam probabile militare.

2

Assertionis ratio prima.

Prima ratio est, quia fateri debemus, aliqua esse Deo possibilia, quæ non possint ab intellectu creato inveniri, nec in ejus assensum cadere: hoc enim etiam videmus in artifice humano, qui si arte satis valeat, et ingenio machinas tanti artificii fabricat, ut non possent ullo modo venire in cogitationem alicujus rustici, et imperiti hominis. Quot enim rusticos invenires, qui suspicari non possent, navem onustam sine velis et remis posse pro arbitrio naucleri duci, vel fieri alia, quæ ab Archimede ingenii, et artis vir-

Suarez Valentia

tute facta fuerunt? Cum ergo Deus majori plane infinities excessu superet captum humanum vel Angelicum, negari non potest plura posse a Deo fieri, quæ in nostram, vel Angelicam etiam mentem venire non possunt. Quod autem aliud opus ita divino ingenio et sapientia dignum inveniri poterit, sicut mysterium hoc Incarnationis? quod idcirco appellatur inventio Dei *Isai.* XII, 4 : *Notas facite in populis adinventiones ejus*, et *Jerem.* XXXI, 22, appellatur novum propter suam novitatem : *Novum fecit Dominus super terram : femina circumdabit virum*, etc. et ea etiam de causa per antonomasiam appellatur *consilium Dei* juxta illud *Isai.* IX, 6 ubi pro illis verbis nostræ Vulgatæ, *Vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius*, Septuaginta legunt, *magni consilii Angelus* : per magnum autem consilium intelligunt Incarnationem Tertull. lib. *de Carne Christi*, Athanas. lib. *De beat. filii*, Justin. *Apolog.* II, Hilar IV *de Trin.* Videatur Leo de Castro, Galatin. lib. III, cap. XIX.

Incarnatio Dei adinventio dicitur

Dicitur etiam Novum, et Consilium Dei.

Tertull. Athanas. Justinus. Hilar. Leo de Gast. Galatius.

Hæc prima ratio licet plausibilis, sit, si tamen ad scholasticam trutinam revocetur, non videtur satis efficax ; posset enim aliquis concedere plura esse possibilia, quæ in Angeli mentem non veniant, licet possibilitas unionis hypostaticæ ab ipso possit cognosci : quia licet hoc opus mirabilius sit, et perfectius, cum tamen Angelus habeat species utriusque extremi, poterit saltem per discursum in aliquam cogitationem venire de unione : videns enim, naturam humanam terminari de facto subsistentia propria creata distincta ex natura rei, sciens aliunde Deum esse in se subsistentem, sive una, sive multiplici subsistentia, posset cogitare, et dubitare an posset subsistentia divina supplere respectu naturæ humanæ munus illud terminandi, quod præstat subsistentia creata. Sicut de facto ex eo, quod sciamus Deum habere intellectionem infinitam, et hominem esse capacem intelligendi, dubitant theologi, an de potentia absoluta posset intellectus Dei reddere hominem formaliter intelligentem. Habita enim notitia utriusque extremi, facile est cogitare, et dubitare de unione et connexione utriusque. Unde ad exemplum artificis creati responderi posset, rusticum non cogitare de artificio, cujus species non habet ; ita etiam Angelus non dubitat modo de aliquibus operibus possibilibus Dei, quorum species non habet, nec alias, a quibus possit excitari : ad cogitandum vero de Incarnatione habet species, ut vidimus, quatenus ex iis quæ cognoscit, potest in Angelo excitari talis cogitatio. Dici tamen potest merito opus admirabile, adinventio Dei, etc. quia ii etiam, qui species habent rerum, quæ possunt excitare illam cogitationem, adhuc invenirent tot difficultates in eo objecto, ut difficile possent induci ad credendum ejus possibilitatem, ut postea videbimus, et multo minus ad credendum ejus futuritionem.

Refellitur dicta ratio.

Secunda ratio esse solet, quia hoc mysterium est omnino supernaturale, et nullo modo continetur in principiis naturæ, ergo non est modus cognoscendi illud per merum lumen naturæ. Hæc ratio debilior est, nam licet ens supernaturale non possit in se quidditative, et perfecte cognosci naturaliter, potest tamen per aliud et imperfecte cognosci naturaliter. Ratio autem differentiæ est clara, quia ad cognitionem quidditativam, et in se, prærequiritur species quidditativa illius objecti, species vero quidditativa objecti supernaturalis, est etiam supernaturalis, omnis enim species quidditativa supponit, connaturaliter loquendo, suum objectum, ut alibi probabimus in materia *de Angelis*. Cum ergo species quidditativa objecti supernaturalis pendeat ab existentia illius objecti, quod non potest naturaliter existere ; consequens est quod ipsa etiam species sit surpernaturalis, et per consequens indebita intellectui naturali. At vero ad cognitionem minus perfectam sufficit species, quæ non sit quidditativa sed quasi aliena, quatenus ex aliis, quæ

Ratio secunda

Evertitur.

naturaliter cognoscimus, possumus devenire in cognitionem alicujus entis supernaturalis ; saltem quoad ejus possibilitatem, sic enim ex cognitione omnipotentiæ Dei, quæ naturaliter cognosci, et demonstrari potest, possumus per discursum cognoscere, ipsum posse facere aliquid supra vires totius naturæ : ipsum v. gr. posse revocare mortuos ad vitam, posse conservare accidentia sine subjecto, quæ conservatio videtur plane in sua entitate supernaturalis, et sic de aliis : cur ergo similiter non posset Angelus ex iis, quæ naturaliter cognoscit, discurrere ad cogitandum de possibilitate unionis inter naturam humanam, et personalitatem divinam?

5 Ratio tertia. Tertia ratio est, quia personalitas Verbi nullo modo est cognoscibilis a creatura sine Dei revelatione : omnis enim cognitio Dei ex creaturis solum ostendit, Deum esse creatorem, omnipotentem, unum, etc. non tamen esse trinum. Quomodo ergo posset Angelus cognoscere naturaliter possibilem esse unionem Verbi divini, cum natura humana ? Hæc ratio probat, non posse naturaliter cognosci Incarnationem, qualis de facto est, scilicet prout terminatur unio ad personalitatem relativam Verbi, non tamen probat, non potuisse cognosci Incarnationem, prout solum dicit unionem naturæ humanæ cum personalitate divina, præscindendo ab eo, quod personalitas in Deo sit una, vel multiplex, sit absoluta, vel relativa, nam philosophi etiam gentiles cognoscebant naturaliter, Deum esse personam, et in hoc non errabant, licet ignorarent, qualem personalitatem haberet. Cur ergo Angelus non posset cogitare de unione inter naturam humanam, et personalitatem infinitam divinam, atque adeo cognoscere Incarnationem Dei sub conceptu communi Incarnationis divinæ?

Probatio ex ratione

6 Ratio quarta. Quarta ratio est, quia ea omnia, quæ Angelus naturaliter cognoscit, potius suaderent impossibilem esse talem unionem, nam videt naturam creatam terminari per substantiam modalem, atque adeo, sicut quantitas non potest conservari sine aliqua figura, nec corpus sine aliqua ubicatione modali, sic judicaret, naturam humanam non posse conservari sine aliqua subsistentia modali : nec magis veniret in ejus mentem, posse suppleri subsistentiam illam modalem et propriam, per subsistentiam alienam, quam posse figuram, vel ubicationem modalem propriam, suppleri per figuram, vel ubicationem alienam.

7 Diluitur. Hæc etiam ratio difficilis est, nam in primis juxta probabilem satis sententiam natura humana potest divinitus existere absque ulla subsistentia positiva propria, vel aliena. Quod si hoc ita est, non apparet, cur Angelus hoc ipsum naturaliter ignoraret : eo enim ipso quod comprehendit entitatem aliquam, debet cognoscere dependentiam omnem essentialem, vel naturalem, quam habet : sicut eo ipso quod comprehendit entitatem aliquam modalem, cognoscit, illam esse modum talis rei, et habere dependentiam essentialem ; qua essentialiter exigit non esse sine illa, et eo ipso quod comprehendit entitatem realem, quæ non sit modus, cognoscit, illam non esse modum, sed rem, et per consequens non repugnare essentialiter seperationi ab aliis : alioquin si hæc non cognosceret, non comprehenderet modum, ut modum, nec rem, ut rem, hæc enim sunt prædicta realia intrinseca in illis. Si ergo fateri debemus, Angelum comprehensa entitate reali accidentali, v. g. cognoscere ipsam non habere dependentiam essentialem a subjecto, debemus etiam a fortiori fateri, quando comprehendit naturam humanam, cognoscere illam non habere dependentiam essentialem a subsistentia, sed posse esse divinitus sine illa. Alioquin minus comprehendit naturam humanam, quam accidentia realia, in quibus, ut vidimus, cognoscit hoc prædicatum, in quo fundant ca-

rentiam dependentiæ essentialis a subjecto. Si autem semel admittas, Angelum comprehendendo naturam humanam cognoscere, illam non exigere essentialiter subsistentiam propriam, quia quidquid sit, an possit natura humana divinitus existere absque omni subsistentia, certum est, ipsam posse esse sine subsistentia propria : ergo Angelus non videt in illam aliquam exigentiam essentialem, qua essentialiter exigat subsistentiam propriam ; hinc autem facile posset cogitare, an posset terminari per subsistentiam divinam. Non obstare videntur exempla adducta de figura, et ubicatione : quia quod attinet ad figuram certo sciret Angelus, quantitatem non posse terminari per figuram divinam ; cum Deus non habeat figuram. An vero creatura posset ubicari per ubicationem divinam, fortasse etiam nondubitaret, eo quod sit aliqua repugnantias pecialis, quam theologi etiam invenire conantur, de quo dicemus infra disp. XXI, sect. I, et certe Angelus clarius, et melius eam repugnantiam penetrabit : quod si ea non appareat, dubitaret etiam, naturaliter loquendo, de illo, an posset fieri, quod creatura ubicaretur per ubicationem divinam? Quod idem dicendum est circa illud dubium, an creatura posset ubicari per ubicationem creatam alienam, vel an quantitas posset figurari per figuram creatam alienam. Si enim aliqua repugnantia clara Angelo occurrat, non dubitabit de his, licet dubitet de subsistentia, ubi eam repugnantiam non videret : si autem non appareret ei major repugnantia in iis, quam in subsistentia, tunc de illis etiam cogitaret, et dubitaret sicut de ista.

8 Hæc mihi probant, Angelum suæ naturæ relictum non fore tam alienum a suspicione unionis hypostaticæ, ut aliqui volunt. Multa enim sunt, quæ quotidie humanum ingenium propria investigatione inquirit : multa sunt, de quibus dubitat in ordine ad potentiam Dei absolutam ; multo plura Angelicum ingenium inveniret, de quibus dubitando inquireret. Fortasse tamen suspenderet in hac quæstione assensum, quia licet repugnantiam non inveniret ; hæreret adhuc dubitabundus in illo unionis genere, eo quod uniones aliæ, quas naturaliter cognoscebat, ejus rationis essent, ut connecterent duo extrema quorum singula semper ipsa conjunctione perficerentur ; ita ut nullum extremum inveniretur in natura universa unibile, quod non esset etiam perfectibile, quod non esset in se imperfectum, et incompletum, complebile autem per conjunctionem cum alio. Dubitaret itaque merito Angelus, an Deus qui in se essentialiter est omnino completus et nullius perfectionis, aut complementi indigens, capax esset unionis, dubitaret, an ex duobus entibus, quorum unum esset ens actu completum, posset resultare aliquid per se unum : hujus enim unionis non inveniret exemplum, imo cæteras uniones sciret esse ex sua essentia nexum duorum entium incompletorum, ut ex iis fieret aliquod ens integrum, et perfectum.

9 Auctoris conclusio.

Hac ergo de causa, quidquid sit de possibilitate aliorum entium supernaturalium, de quibus in propriis singulorum materiis, vel etiam in materia *de Angelis*, tractari solet ; de hoc tamen mysterio Angelus proprio lumine adeo parum cognosceret ; ut merito dicatur ipsum latuisse, atque ideo adinventionem fuisse ipsius Dei, et novum aliquid in terra creatum : licet illa loca Isaiæ, et Jeremiæ in sensu litterali aliter ab aliquibus intelligantur. Imo, ut hoc obiter dixerim, non potuit esse novum Incarnationis mysterium Angelis, quando factum est : siquidem ab initio cognoverant per Dei revelationem, futerum unum hominem Deum caput omnium hominum, et Angelorum, ut sentiunt quamplures, qui nostram sententiam amplectuntur in tractatu *de Angelis*. Interim videatur Suar. lib. VII *de Angelis* c. XIII. n. 13 et Granado ibi tract.

Suarez. Granado. Ambros.

suppositio. XIII, disp. II. sect. IV. Certe S. Ambros. libr. IV *in Lucam* in cap. IV. super illa
Luc. IV, 3. verba diaboli ad Christum : *si Filius Dei es*, omnino supponit, diabolum notitiam habuisse futuræ Incarnationis, licet non illius circumstantiæ carnis passibilis. « Quid sibi vult, inquit, talis sermonis exordium : Si Filius Dei es ; nisi quia cognoverat, Dei filium esse venturum, sed venisse per hanc infirmitatem corporis non putabat? » Potuit ergo notitiam aliquam habere, seu dubitationem circa possibilitatem unionis, licet determinate judicium non fere seclusa revelatione, neque etiam post revelationem, modum et circumstantias in particulari cognosceret.

SECTIO II.

De convenientia Incarnationis.

10 De hoc agit optime S. Th. in præsen-
S. Thom. Suarez. ti q. I, art. 1, et adducit multas convenientias hujus mysterii, quas latius prosequitur P. Suar. ibi disp. III, sect. III. Ideo breviter eas insinuabimus, addentes nonnihil, quo quæ ab iis dicta sunt aliquantulum locupletentur. Primo igitur Incarnatio fuit conveniens in ordine ad Deum, cujus perfectiones maxime splendent in hoc mysterio, juxta illud Pauli *ad Titum* II : *Apparuit gratia Dei*,
Convenientia Incarnationis ad Deum. et c. III, *Apparuit benignitas, et humanitas*, etc., resplendet nimirum charitas Dei, *Joan.* III, 16 : *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret ; ad Rom.*, V, 8. *Commendat charitatem suam*, etc., hoc enim proprium
Dionys. amoris est, ut uniat, et conjungat se cum re amata, juxta Dionys. *de Div. nom.* c. IV. Non potuit autem major unio excogitari inter Deum et hominem, quam ista, per quam factum est, ut Deus sit homo, et homo Deus : quare in hoc casu reipsa obtinetur id, quod inter amicos volebat Aristophanes, ut refert Aristot. II *Polit.* et S. Thom. 1, 2, q. XXVIII, art. 1, ad 2, quod amicus dicere possit de amico, *est alter ego*. Videatur August. XIII *de Trinit.*, c. X et XI, et *De catechizandis rudibus*, c. IV, Damasc., lib. III, c. I.

Aristot. S. Thom. August. Damasc.

11 Sapientia item resplendet in artificio illius admirabilis compositi, et in modo superandi et eludendi dæmonis artes de quo videri possunt Bernard. serm. I *de Annunt.* S. Leo serm. I *de Natali Christi.* Damasc. lib. III, cap. XXVII, Driedo lib. *de Redemptione generis humani.* Resplendet Dei potentia in nexu duplicis extremi adeo distantis, Dei cum humanitate, summi Spiritus cum infima materia, juxta illud *Luc.* I, 51. *Fecit potentiam in brachio suo*, de quo videri possunt Bernard. supra, et serm. III *de Vigilia Natalis*, August. serm. IX *de Natali Domini*, qui est tertius *de Tempore*, et serm. XV *de Temp.* Justitia etiam maxime elucet in solutione pretii rigorosi pro peccato, juxta illud *ad Roman.* III, 25 : *Quem proposuit Deus propitiatio per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiæ suæ*, etc. De quo videatur Justinus *de Recta confess. fidei*, et Augustin. XIII *de Trinit.*, cap. VIII, Leo serm. I *de Natali*, Euseb. Emissen. serm. VI *de Paschate*, Anselm. lib. I *cur Deus homo*, c. IV.

Bernard. S. Leo. Damasc. Dreido.

Bernard. August.

Justinus. August.

S. Leo. Eusebius. Anselm.

12 Deinde fuit conveniens Incarnatio naturæ humanæ, cui attulit incredibilem perfectionem, et excellentiam, omnia scilicet bona, quæ venerunt illi simul cum hac unione. Honor summus, et dignitas ad cultum latriæ, valor infinitus in meritis, et in satisfactione, sedes ad dexteram Dei, plenitudo gratiæ, et gloriæ, potentia ad miracula omnia, thesauri sapientiæ, et scientiæ Dei.

Convenientia Incarnationis ad naturam humanam

13 Fuit etiam convenientissima toti generi humano, in quod hæc etiam bona aliquo modo redundarunt : Honor scilicet propter conjunctionem cognationis, et consanguinitatis cum Deo, de quo

Convenientia Incarnationis ad totum genus humanum. *Cyrillus. August. Suarez.*

August. Irenæus. Cyrill. catechesi IV. Unde August. in *Manuali* c. XXVI, ut homines, inquit, ex nascerentur primo ex ipsis natus est Deus, » honor item ex eo quod caput Angelorum, et hominum homo sit, de quo Suarez d. sect. III et ponderari possunt verba Pauli *ad Ephes.* IV, et *ad Coloss.* I, utilitas deinde maxima, cum Christus factus sit nobis sapientia, justitia, et sanctificatio ; quæ persequitur Suar. ubi supra, et videri possunt Angustin.. lib. *de Agone Christiano*, cap. XI, et Irenæus lib. V *contra Hæreses*, c. I. Deinque hinc habuit Ecclesia summum sacerdotem dignissimum, qui sacrificio expiaret populi peccata, habuit sacramenta, in quibus hauriuntur aquæ gratiæ cum gaudio de fontibus Salvatoris, *Isai.* XII.

14 Convenientia Incarnationis ad totum universum.

Fuit item conveniens Incarnatio toti universo ; tum quia omnes mundi creaturæ videntur esse in homine, qui est parvus mundus, unde assumendo humanitatem dicitur Deus *instaurasse omnia ad Ephes.* I, 10, et *Isai.* X, 23, dicitur *consummatio abbreviata ;* tum etiam, quia ad perfectionem universi spectabat, ut siquidem dantur in nobis tres essentiæ in tribus suppositis, et in Deo tria supposita in una essentia, darentur etiam tres essentiæ in uno supposito, ut in Christo datur divinitas, corpus, et anima. Videatur Bernard, serm. III *in vigilia natalis Domini*, et lib. V *de Considerat. ad Eugen.* August. d. lib. XIII *de Trin.*, c. VII, Innocent. IV, *de Mysterio altaris* cap. VI, Damascen., lib. III, cap. V.

Bernard. August. Innocent. Damasc.

15 Convenientia Incarnationis ad redemptionem generis humani. *S. Leo. Irenæus. Theodor. Anselm. Driedo.*

Ultimo fuit convenientissima Incarnasio ad redemptionem generis humani, de qua convenientia videri possunt Leo Papa serm. V, 12, et 14, *de Passione.* Irenæus, lib. V, c. I, August. d. lib. XIII *de Trinit.*, a c. X, ad XVIII, et *de Catechizandi rudibus*, cap. IV, et serm. III *de Temp.* Theodoretus dialog. II et III, Anselm. lib. II *cur Deus, homo*, a c. XVIII, Driedo tract. I *de Redemptione generis humani.* Ratio autem est clara, quia hoc modo conciliatæ sunt optime justitia, et misericordia Dei, quæ alias occasione peccati videbantur discordes, cum justitia exigebat vindictam, et misericordia veniam. Hac vero ratione *misericordia et veritas obviaverunt sibi : justitia et pax osculatæ sunt.* Justitiæ enim satisfactum est superabundanter, cum Deus proprio filio suo non pepercerit, sed propter peccata populi sui tradiderit illum in mortem. Unde August. d. lib. XIII, c. XIII. « Placuit, inquit, Deo non potentia, sed justitia diabolum vinci, ut homines imitantes Christum, justitia quærerent diabolum vincere, non potentia. » Videatur Bernard. ser. § *de Annuntiat.* Misericordia etiam potissimum locum habuit in hoc negotio, juxta illud *Lucæ* I, 54 : *Recordatus misericordiæ suæ ;* tota enim pretii abundantia ad solvendum misericorditer nobis data est : in quo magis splendet misericordia, quam si gratis condonarentur nobis peccata, melius enim est nobis solvere condigne pro illis, quam sine pretio veniam accipere. Unde Anselm. lib. II *Cur Deus homo*, c. XX. « Quæ major, inquit, concordia justitiæ, et misericordiæ potest excogitari ? qui misericordius, quam ut Pater æternus peccatori unde se redimat non habenti dicat : Accipe unigeni tum meum, et da pro te ; et ipse Filius : Tolle me, et redime te ? Quid etiam justius, quam ut ille cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum ?

August. *Bernard.* *Anselm.*

16

Quod vero convenientissimum fuerit, satisfactionem hanc fieri per naturam humanam, constat, quia decebat peccatum ab homine admissum, per hominem expiari ; quia, ut ait August. d. lib. XIII, c. XVII, « pertinebat ad justitiam bonitatemque creatoris, ut per eamdem rationalem creaturam superaretur diabolus, quam se superasse gaudebat. » Hæc etiam proportio invenitur in modo solvendi, ut adducto Bernardo notavit Bonav. in c. I, 26, *Lucæ*, in illa verba, *In mense autem sexto.* « Placuit, inquit, Deo eodem modo, et ordine sibi reconci-

August. *Bonav.*

liare hominem, quo noverat cecidisse, » quam proportionem exemplificat idem S. Doctor inferius in eo quod « primus homo, inquit, sexta die est conditus, ideo et Christus venit sexta ætate, et sexto numero annorum, et sexto mense conceptus, scilicet a conceptione Joannis, et sexta feria passus, et sexta hora in cruce suspensus, etc. » His addi potest, sicut primus homo appetiit æqualitatem Dei, sic Christus cum in forma Dei esset, exinanivit se formam servi accipiens. Primus homo peccavit in ligno ut, sicut observavit Ecclesia, *unde mors oriebatur, inde vita resurgeret, et qui in ligno vincebat, in ligno quoque vinceretur*. Primus homo, ut multi volunt, creatus est hora tertia, Christus damnatus hora tertia : ille peccavit hora sexta, Christus hora sexta crucifigitur : ille ejicitur e paradiso hora nona, hac eadem Christus moriens aperuit paradisum. Has et similes proportiones considerant Patres, et doctores in hoc mysterio.

Argumenta aliqua, quæ contra convenientiam hujus mysterii fieri solent, proponit, et solvit bene Suarez. Vide illum. Unica restat objectio difficilis sumpta ex maxima convenientia hujus medii, quam ex professio examinare oportet in sequentibus.

DISPUTATIO II.

UTRUM INCARNATIO FUERIT DEO NECESSARIA?

SECTIO I. *An summa convenientia Incarnationis necessitaverit Deum ad eam volendam ?*

SECTIO II. *Respondetur ad argumenta contra doctrinam præcedentem.*

SECTIO III. *Duæ aliæ difficultates proponuntur pro necessitate Incarnationis.*

SECTIO IV. *Solvitur secunda difficultas supra posita.*

SECTIO V. *Proponuntur rationes, quibus quidam Auctor modernus impugnat doctrinam nostram.*

Quia hæc materia latissima est, operæ pretium erit, eas solum quæstiones ex professo disputare quæ magis magistrum exigunt, reliquas, quæ eruditionem continent, vel meram controversiam cum hæreticis, ad auctores remittere, qui de iis late, et erudite scripserunt, præsertim ad eos, qui præ manibus omnium habentur, Suarez, et Vasquez in præsenti. Omitto igitur quæstionem de existentia hujus mysterii, an venerit Messias? an Christus Dominus sit vere Deus, et homo? solum disputo, an fuerit necesse Deum incarnari? et quidem possumus inquirere vel de necessitate simpliciter, an scilicet supposito peccato Deus potuerit carnem assumere, et non assumere, vel etiam de necessitate secundum quid, an scilicet ad solvendum peccatum fuerit necessaria Incarnatio, vel saltem ad condigne satisfaciendum pro illo, vel denique ad satisfaciendum ex rigore justitiæ : quibus omnibus quæstionibus locum præstat S. Thom. in præsenti quæst. 1, art. 1 et 2, ubi docet Incarnationem non fuisse necessariam, fuisse tamen medium convenientius ad nostram redemptionem. In hac ergo disputatione agemus de necessitate simpliciter, postea vero de aliis. *S. Thom.*

SECTIO I.

An summa convenientia Incarnationis necessitaverit Deum ad eam volendam.

A Deo apud Patres Incarnationis convenientia commendatur, ut id, quod gentibus videbatur stultitia, et Judæis scandalum, aliquibus necessarium omnino visum fuerit, et quidem aliqui simpliciter, et absque ulla suppositione dicunt

1 Quæstio de necessitate Incarnationis. *Raimund Vasquez.*

fuisse necessariam. Ita Raymundus Lullius, quem refert Vasq. in præsenti disp. I, n. 10, quia Deus non potuit non facere id, quod optimum erat quale fuit hoc excellentissimum opus Incarnationis. Hanc sententiam damnant theologi tanquam ad minimum temerariam, cum hoc beneficium apud Sanctos, et Patres tribuatur misericordiæ, et beneficientiæ Dei.

Pars affirmativa. Damnatur a Theologis.

Alii dixerunt, non fuisse necessariam simpliciter, sed ex suppositione peccati, quod aliter non poterat condigne compensari, et aliunde indignum erat Deo, et indecens, quod peccata manerent sine debita pœna, vel quod homo ad gloriam creatus dæmonis fraude periret. Pro hac sententia affertur Anselm. lib. I *Cur Deus homo*, c. IV et XXV, et fere per totum et lib. II, cap. XII, et alibi sæpe, Richardus de S. Victore libr. *de Incarnatione Verbi*, c. VIII, et alii, propter eamdem fere rationem. Alii denique dicunt, etiam supposito peccato non fuisse Deo necessarium incarnari, fuisse tamen supposita reparatione hominum : non enim erat aliud medium, quod posset a Deo prudenter eligi ad hunc finem. Pro hac sententia afferri solent Bonavent. disp. XX, art. 1 q. I, Alens. III p. q. I, et Abulens. in prolog. *super Matthæum* q. II.

Limitatur *Anselm. Richard. de S. Victore.*

Bonavent. Alens. Abulens.

3 Certa et communis opinio. *Suarez. Vasquez.*

Oppositum est certum et commune apud theologos, qui docent, nec etiam supposito peccato fuisse Deum necessitatum ad assumendam carnem, nec etiam si vellet homines liberare : quippe qui hoc aliis mu.tis modis facere posset, si vellet. Videantur Suarez in præsenti disputat IV, sect. II, c. II, et Vasquez ubi supra n. 19, qui cæteros referunt.

Probant aliqui ex illo *Joann.* III, *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat*, etc. et ex illo *ad Tit.* III, 5. *Qui secundum misericordiam suam salvos non fecit.* Sed Anselmus d. lib. II, c. V, præoccupavit hanc objectionem, dicens, misericordiam, et benevolentiam Dei tunc maxime locum habuisse, quando prævidens, hominem peccaturum, si crearet, voluit tamen illum condere, et ipse voluit se obligare ad ponendam Incarnationem in remedium peccati, licet eo posito non posset non ponere Incarnationem.

Probatio quorumdam ex Scriptura *Anselm.* Præoccupatio.

Melius ergo probatur ex Patribus, Athanasio serm. III *contra Arianos* longe ante fin. Eusebio Emiss. hom. VI *de Paschate*, August. lib. XIII *de Trin.* c. X et XIII, et libr. *de Agone Christiano*, c. XI, ubi dicit, stultos esse, qui putant, non potuisse aliter sapientiam Dei hominem liberare, nisi carnem assumendo ; Leone I, serm. II *de Nativ. Domini* ante med. et serm. XII *de Pass.* Gregor. libr. XVII *Moral.* c. XVIII, et libr. XXIV, c. II, Bernard. epist. CXC, Hugo de S. Victore lib. I *de Sacram.* p. VIII, c. X, Guillem. Parisiens. lib. *Cur Deus homo*, c. VII, et aliis, qui expresse fatentur, Deum etiam posito peccato potuisse sine Incarnatione hominem liberare. Potuit quippe vel gratis peccatum dimittere, vel contentus esse satisfactione minus perfecta alicujus puri hominis sancti, vel aliquem purum hominem creare cum plenitudine gratiæ, et potestate merendi aliis, ejusque opera acceptare, licet non essent condigna ad satisfaciendum pro peccatis. Omitto denique, potuisse Deum relinquere totum humanum genus in massa perditionis, sicut reliquit Angelos peccatores sine re-

Firmior probatio ex Patribus. *Athanas. Euseb. August. Leo. Gregor. Bernard Hugo Guillet. P.*

medio, neque enim magis, pendet beatitudo Dei a salute hominum, quam Angelorum juxta illud *Sapien.* XII, 12 *Quis tibi imputabit, si perierint nationes, quas fecisti ?* præmiserat autem, idcirco omnino libere Deum auferre peccata etiam postquam posita sunt: *Nec timens aliquem veniam dabas peccatis : quis stabit contra judicium tuum ? quis imputabit tibi ?* etc, ubi ex contextu videtur satis probari libertas Dei ad relinquendos homines in suis peccatis. Ad quod etiam facit illud *Isai.* XLV, *Hierem.* XVIII, *ad Rom.* VIII et II *ad Cor.* II, ubi humanum genus comparatur limo, Deus autem artifici, ut ostendatur potestas Dei ad relinquendum pro libito suo, vel reparandum illud.

Genus humanum limo, Deus artifici assimilitatus.

6

Quæ autem censura ferri possit in contrariam sententiam? Aliqui dicunt, esse errorem in fide. Bartholomæus de Medina in præsenti art. 2, in exposit. textus, dicit esse temerariam : Suar. in præsenti disp. IV, sect. II, § *Dico secundo*, dicit, non posse teneri sine temeritate, et fidei incommodo. Mihi videtur satis ad errorem accedere eo quod licet non omnino clare, fere tamen clare ex Scriptura colligatur oppositum, accedente præsertim expositione communi Patrum, qui ita intellexerunt, et dixerunt, potuisse Deum aliis modis hominem lapsum reparare absque medio Incarnationis, ut vidimus.

Nonnullorum censura. *Barthol. de Medina. Suarez.* Censura auctoris.

7

Contra hanc communem, et certam doctrinam objici solent aliqui Patres, qui judicarunt, incarnationem fuisse necessariam saltem post peccatum hominis, inter quos qui clarius loquitur, est Anselmus loc. cit. Idcirco Pat. Jacobus Granado I part. in materia *de volunt. Dei* tr. II, disp. III, novam quamdam viam excogitavit, quæ media esset inter utrumque extremum, ut vitaret omnia inconvenientia. Docet ergo, Deum semper velle id quod optimum est in iis rebus, in quibus assignari potest optimum quales sunt Incarnatio. et ejus negatio, prædestinatio, et non prædestinatio, creatio mundi, et ejus carentia. Alia enim sunt, in quibus abitur in infinitum qualis est multitudo individuorum intra aliquam speciem vel specierum intra aliquod genus ; non enim potuit Deus tot, vel tales rerum species producere, ut non potuerit producere plures et perfectiores, et ideo in illis non potest facere id, quod optimum est. Addit, in illo primo rerum genere, in quibus datur aliquod optimum non solum facere Deum semper quod optimum est, sed ad hoc faciendum et volendum necessitari a sua nativa bonitate, ingenio, et propensione, ita ut moraliter non possit id non velle, licet habeat aliquam potentiam metaphysicam, vel physicam ad oppositum faciendum : sicut etiam cum auxiliis gratiæ ordinariis potest homo, physice loquendo, vitare omnia prorsus peccata venialia collective, non tamen potest moraliter. Ita Deus habet similem potentiam physicam ad faciendum quod minus bonum est, relicto meliori ; quæ potentia sufficit ad hoc, ut libere operetur, et velit id quod optimum est, et ad hoc ut ea de causa debeantur ei gratiæ propter beneficia ita in nos collata, licet revera non potuerit moraliter ea non conferre. Ita laudatur liberalitas Dei et pietas in assumenda carne ad redemptionem hominum, licet revera non potuerit moraliter relinquere excellentissimum illud medium ad hominem reparandum.

Objectio contra communem.

P. Jacob. Granado. Vita media.

Deus semper vult quod est optimum.

8

Fundamentum hujus sententiæ sumitur primo ex nonnullis Patrum locutionibus, quas postea adducemus, ubi dicunt, Deum semper facere ea quæ meliora sunt. Deinde ex eo, quod Deus amat se infinito amore, quare eodem pondere fertur ad quærendam in omnibus suam majorem gloriam. Item quia si Deus non eligeret optimum, non esset sapientissimus artifex in actu secundo, sed solum in actu primo. Denique ab inductione omnium, quæ fecit Deus, in quibus semper elegit, quod melius erat, et optimo modo executioni mandavit.

Fundamentum illius sententiæ.

9

Hæc sententia semper mihi difficilis visa est, ponens quamdam libertatem Dei valde limitatam, et imperfectam con-

Auctoris difficultas in præsenti sententia.

tra id, quod fideles communiter concipiunt circa beneficia a Deo sibi collata, et contra id, quod sancti Patres significare volunt, quando dicunt, Deum potuisse vel homines in peccato relinquere, vel aliis modis eos reparare et sanare ; nam licet potentia physica cum impotentia morali sufficiat in rigore ad meritum et demeritum, est tamen adeo debilis, et imperfecta potentia, ut apud Patres, et concilia fere numquam appelletur potentia simpliciter, sed potius impotentia : sic enim passim dicunt, hominem non posse vitare omnia peccata venialia, non posse superare tentationes graves, vel totam legem per longum tempus implere sine auxilio gratiæ confortantis, et alia similia, quæ tamen non sunt physice impossibilia, sed solum moraliter, et suppono ex materia *de gratia*. Quando autem loquuntur de potentia Dei ad reparandos homines sine Incarnatione, nullam adhibent limitationem, sed dicunt, potuisse simpliciter, potuisse æque facile, *August.* sic enim videtur loqui Aug. lib. XIII *de Trin.* c. x. « Parum est, inquit, ut istum modum, quo nos per mediatorem Dei, et hominum Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonæ, et divinæ congruum dignitati, verum etiam ut ostendamus, non alium modum possibilem Deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent. » Ponderanda sunt illa ultima verba *cuncta æqualiter subjacent*. Si enim alia media non posset Deus moraliter adhibere, sed solum potentia physica, non subjacerent æqualiter divinæ potestati, sicut nemo dicet æqualiter subjacere meæ potestati, vitare omnia venialia collective, ac dare unum obolum pauperi. Ad hoc etiam faciunt verba ejusdem Augustini ibi cap. XIII, ubi ex om- *Idem.* nipotentia Dei colligit, non potuisse impediri Deum a reparando homine sine Incarnatione : « Nam quid, inquit, omnipotente potentius, aut cujus potestas creaturæ potestati Creatoris comparari potest ? » Certe non videretur exaltanda, et commendanda omnipotentia Dei ad hunc casum, si non magis id posset Deus facere, quam homo possit sine gratiæ adjutorio servare totam legem per totam vitam.

Hinc facile possumus arguere contra 10
illum modum dicendi, rationibus petitis Illius argumenta in contrarium.
partim ex modo, quo Incarnatio, et alia opera sunt libera Deo, partim ex infinita Dei perfectione, cui non parum videtur derogare illu impotentia moralis, ad ea quæ potest physice facere. Et primo arguere possumus, quia Incarnatio de facto ita fuit a Deo libere volita, ut si homo Primum.
non peccasset, Incarnatio non fieret, ut ex communi, et vera Patrum ac theologorum sententia videbimus infra disp. VII, sect. I, ergo excellentia mysterii non necessitaret Deum moraliter ad illud ponendum, nam etiam homine non peccante, mysterium esset adhuc in se excellentissimum, et melius, magisque conducens ad gloriam Dei, quam ejus negatio, ut manifeste constat, et tamen potuisset moraliter non fieri, imo de facto non fieret homine non peccante, ergo neque etiam post peccatum necessitabatur Deus moraliter ad illud volendum.

Secundo, quia quidquid sit, an de facto 11
Patres veteris testamenti Incarnationem a Secundum.
Deo petierint, de possibili tamen non videtur negandum potuisse pro ea orare, si autem Deus ex se necessitatus esset moraliter ad volendam Incarnationem, inutilis videretur ea oratio, quorsum enim petas ab aliquo id, quod ipse moraliter non potest non facere ? nam licet physice possit facere oppositum, ejusmodi tamen potentia perinde est ac si non esset, cum non possit te reddere anxium, vel dubium de rei futuritione, et quidem quidquid sit de Incarnatione, potest hoc ipsum argumentum applicari ad alia similia quæ a Deo prudenter petunt fideles, cum tamen Deus juxta hanc sententiam non possit moraliter etiam non facere : nam sicut posito peccato melius erat incarnari, quam non incarnari, et ideo non poterat per se moraliter Deus id non velle, ita posita morte Christi melius erat,

quod ejus fides reciperetur in mundo, quam quod non reciperetur, non ergo poterat Deus moraliter non velle efficaciter, quod reciperetur, et per consequens non oportebat id petere a Deo, sicut Apostoli, et Sancti petebant, ipse imo Christus id petebat a Patre, dum petebat clarificationem suam, *Joan.* XVII, 1, *Pater, venit hora, clarifica filium tuum ; Psalm.* II, 8 jubetur ipse Christus id postulare : *Postula a me et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ ;* non ergo erat impertinens ea postulatio, vel de re, quæ aliter esse non poterat, moraliter loquendo. Item ad eumdem finem prædicationis evangelicæ melius erat communicare Apostolis Spiritum sanctum, quam non communicare, et tamen id Christus dixit se a Patre postulaturum, *Ego rogabo Patrem et alium Paraclitum dabit vobis*, etc. Post tribulationes etiam, et persecutiones Ecclesiæ melius erat, quod haberet pacem, quam quod semper turbaretur : post hæreses exortas melius est, quod aliquando extinguatur, quam quod sint perpetuæ : et tamen hæc, et alia similia petebant, et petunt quotidie fideles a Deo profitentes, eum esse supremum Dominum, et posse facile de iis omnibus pro libito disponere in hanc, vel illam partem : alioquin si scirent, Deum ex se esse necessario determinatum necessitate morali ad faciendum hic et nunc quod melius est, videretur oratio hæc aliquid habere simulationis, vel cæremoniæ : unde non parum tepesceret spiritus orandi ; cogitarent enim homines, omnia, aut fere omnia quasi fatali quadam necessitate evenire ex eo quod Deus a sua scientia dirigeretur, et determinaretur moraliter ad hanc paretm potius, quam ad illam.

Joan. XIV. 16.

12 Waldensis

Ad quod ponderari etiam potest, quod ponderat bene Waldensis tom. I *de Doctr. fidei* lib. I c. XII ex illo *Marc.* XIV, 36 ubi Christus oravit Patrem his verbis : *Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt, transfer calicem hunc a me* ; ubi Christus non loquitur de sola possibilitate physica : esset enim improvida Christi oratio, si voluisset orare pro re moraliter impossibili : sicut si enixe peteres ab amico quod vitaret omnia prorsus peccata venialia : supponebat ergo Christus, illud, quod petebat, esse in potestate morali Patris, ideo præmisit, *omnia tibi possibilia sunt*, ut ex consideratione potestatis excitaretur ad orandum, et tamen melius erat, quod Christus pateretur, quam quod liberaretur, ergo non debemus credere, Deum moraliter necessitatum ad id quod melius est.

13 Tertium

Tertio illa libertas solum physica cum impotentia morali videtur involvere imperfectiones indignas Dei omnipotentia : nam in primis sequitur, Deum non esse perfectissime Dominum suarum creaturarum, ille enim est perfecte dominus, qui potest ponere, et non ponere, condere et destruere ; Deus autem respectu aliquarum rerum possibilium habet juxta illam sententiam adeo imperfectum dominium, ut non possit moraliter eas omittere, vel producere : non enim potuit non creare mundum, mortaliter loquendo. Dices, potuit non creare hunc mundum, sed alium. Sed contra, ergo saltem non potuit omittere omnes mundos, et per consequens non potuit condito uno solo Angelo, revelare illi, se nolle creare ullum mundum. Illa autem revelatio est aliquod ens reale possibile saltem potentia physica, videt ergo Deus in sua omnipotentia aliquod ens reale possibile, et dependens a solo Deo, quod tamen Deus nunquam moraliter possit ponere extra causas. Certe respectu illius debilissimum dominium habet Deus, siquidem non magis potest illud ponere, quam ego possim ponere observantiam totius legis per totam vitam sine auxilio gratiæ. Nec apparet, quomodo hoc genus dominii cohæreat cum verbis Augustini supra relatis, dicentis, *omnia æqualiter subjacere divinæ potestati.* Si enim Deus non haberet majus, nec aliud genus dominii respectu aliarum creaturarum, quam circa illam

Dominus perfecte quis.

Evasio. Præcluditur.

relationem possibilem, vix posset Deus Dominus rerum appellari, quia non magis posset Deus aliquid creare, quam dæmones, vel damnati possint honeste vivere, et egregios actus virtutum elicere : fateri ergo tenentur ii auctores, non subjicere omnia æqualiter potestati Dei, sed aliquorum esse Deum perfecte Dominum, aliorum vero non nisi imperfecte, per quamdam potestatem physicam, quæ simpliciter non dicitur potestas, nec dominium.

14 Quartum argumentum.

Quarto impotentia moralis in nobis arguit debilitatem potentiæ nostræ ; nascitur enim ex difficultate maxime circa aliquid physice possibile, quod nobis difficillimum est. Quis autem non videat, hanc ipsam esse imperfectionem ? aut quis audeat dicere, respectu Dei dari aliquid difficillimum, ita ut Deus cogatur moraliter cedere difficultati, quæ est in illius rei consecutione ? Ad hoc enim ut aliquid sit moraliter impossibile, duo requiruntur, nec unum sine altero sufficit, scilicet quod illud numquam fuerit, vel futurum sit, imo nec videatur futurum sub conditione in hac, vel alia simili hypothesi, et præterea quod hoc ipsum oriatur ex summa difficultate, quam oporteret vincere ad ponendum illud. Si ergo Deo est impossibile moraliter non assumere carnem vel non prædestinare, etc., hoc ideo est, quia illud objectum habet tantam difficultatem, ut ratione illius Deus numquam, et in nulla hypostesi illud vellet. Hæc autem ipsa esset magna imperfectio Dei, qui cum habeat infinitas vires, vinci non potest a difficultate finita, nec concipi potest sine imperfectione, quod infinita illa Dei voluntas, et potestas congrediens cum difficultate aliqua finita, et limitata, superetur, et quasi exhausta virtute succumbat. Finge enim, quod dicis esse physice possibile, aliquando volitum esse a Deo, ideo ne fortasse concipiemus, Deum in eo opere faciendo, au volendo desudasse, aut difficultates majores subiisse, quam habuerit de facto in creando hoc universo ? Absit. Imo fatebimur, Deo facilius fuisse illud opus, quam nobis sit loqui, vel ambulare, non ergo potest dici impossibile moraliter Deo illud objectum, quod si poneretur reipsa, facillime, et sine ulla prorsus difficultate poneretur et amaretur. Ratio autem a priori hujus facilitatis Dei ad omnia objecta volendo oritur, ut postea videbimus, ex eo quod omnia bona creata habent bonitatem finitam et limitatam, ejusmodi autem bonitas non potest cogere, nec nisi levissime tangere, et allicere infinitam capacitatem Dei : hanc tamen rationem postea explicabimus in solutione argumentorum.

15 Quintum

Quinto ad hominem, non enim videntur procedere consequenter, dum ex una parte dicunt, Deum non necessitari moraliter ad creandum meliorem mundum, quia inter mundos possibiles non datur optimus omnium, sed quolibet posito posset creari melior, ex alia vero parte dicunt, Deum necessitatum fuisse ad volendam Incarnationem, quia melius erat incarnari, quam non incarnari. Hæc autem non videntur inter se satis cohærere, quia sicut posita voluntate creandi mundum, non necessitatur Deus etiam moraliter ad creandum mundum B. meliorem, sed potest creare mundum A. inferiorem, eo quod supra mundum B. sunt impossibiles alii mundi meliores in infinitum, ita posita voluntate procurandi suam gloriam, non necessitabitur Deus ad incarnandum, sed sufficeret eam procurare per solam creationem, quia supra glorificationem resultantem ex hac Incarnatione sunt possibiles aliæ glorificationes majores in infinitum. Cur ergo magis necessitatur Deus ad Incarnationem intra genus glorificationis suæ, quam ad creationem mundi B : intra genus creationis mundi ? Dices, quia melius est incarnari, quam non incarnari. Sed contra, quia etiam melius est creare mundum B. quam non creare illum. Dices, creatio mundi B. non est optima in genere creationis mundi. Sed contra, quia nec hæc glorificatio, quæ provenit ex hac Incar-

Evasio.

Occluditur.

natione, est optima inter glorificationes possibiles. Dices, idcirco Deus non necessitatur ad hanc glorificationem, sed ad Incarnationem cum aliqua glorificatione ; quia nimirum glorificatio et Incarnatione melior est, quam quælibet alia. Sed contra, quia eodem modo glorificatio ex
Alia evasio. creatione mundi B. melior est, quam negatio illius glorificationis, et tamen non necessitatur Deus ad illam, quia nimirum eadem ratione deberet velle glorificationem ex alio meliori mundo, et sic de aliis, ergo eadem ratione, licet glorificatio ex Incarnatione sit melior, quam ejus negatio, non necessitabit Deum, quia ob eamdem causam deberet etiam velle aliam majorem glorificationem, quam posset habere ex assumptione al-
Præ:ludi- tur terius naturæ, vel ex Incarnatione facta cum aliis circumstantiis, quæ etiam glorificatio est melior, quam ejus negatio : vel deberet etiam velle glorificationem ex creatione alterius mundi melioris, quæ esset melior, quam ejus negatio. Nam sicut tu considerans Deum necessitatum ad Incarnationem, eo quod ipsa sit melior, quam ejus negatio, non vero necessitatum ad talem, vel talem Incarnationem magis gloriosam, eo quod in illis non detur ultima optima, sic potuisses
Tertia evasio considerare Deum necessitatum ad volendum suam glorificationem, quia hæc est melior quam ejus negatio ; non tamen necessitatum ad volendum glorificationem ex creatione, vel incarnatione, etc. quia in glorificationibus non datur ultima, aut maxima, vel e contra, sicut
Excluditur consideras Deum necessitatum ad Incarnationem, quia Incarnatio, secundum se est melior, quam ejus negatio : ita posses dicere, necessitari ad volendum creare mundum B. meliorem, quia ejus creatio licet non sit melior, quam creatio alterius mundi melioris, est tamen melior, quam ejus negatio, neque enim repugnat creari mundum illum B. etiamsi crearetur alius mundus melior, ergo sicut non concedis, Deum necessitari ad illum mundum B. quia nimirum eodem modo necessitaretur ad alium, et alium, sic nec debes concedere necessitari ad Incarnationem, quia eodem modo deberet necessitari ad aliquid aliud, quod etiam secundum se est, melius, quam ejus negatio.

SECTIO II.

Respondetur ad argumenta contra doctrinam præcedentem.

Ex hac ipsa doctrina facile jam erit res- 16
pondere ad argumenta, quæ pro se affe- Objectio prima.
runt ii auctores. Prima ergo objectio est hujusmodi : Quisquis alium amat efficaciter et perfecte propter ejus bonitatem, vult etiam ejus perfectionem, quia hic est affectus potissimus amoris, velle bonum rei amatæ, quare si efficaciter, et perfecte amas Petrum, efficaciter vis ejus Amoris effectus potissimus. bonum, et illud magis, quod majus bonum ipsius est, ergo Deus, qui se propter suam bonitatem infinite, et perfectissime amat, eo ipso vult suas majores perfectiones et ea omnia quæ ad suum perfectiorem statum conducunt, ergo vultcreaturas illas, quæ ad hoc ipsum utiliores sunt, nam licet non augeant perfectionem Dei intrinsecam, pertinent tamen ad ejus gloriam extrinsecam, et ideo perfecta charitas ex amore Dei progreditur ad amandas creaturas quæ pertinent ad gloriam, et ad bonum Dei.

Confirmatur, quia si aliquis homo 17
amaret se summo amore, vellet sibi pro- Confirmatio.
cul dubio, quidquid sibi melius esset, si sciret, et posset illud consequi : Deus autem scit et potest facile sibi dare quæ meliora et utiliora sunt ad proprium bonum, ergo vel non amat se summo amore, vel vult sibi illa majora bona, quæ assequi potest.

Hoc argumentum in primis nimium 18
videtur probare, nempe Deum non solum Argumentum distinguitur. moraliter, sed etiam physice necessitari

ad volendum suam majorem gloriam, nam qui amat perfecte, et efficaciter aliquem, eique vult perfectionem et bonum, non potest etiam physice simul nolle ejus bonum et perfectionem, si ergo Deus non potest physice non amare se infinite et perfectissime, et hoc ipsum est velle sibi suam majorem perfectionem, non poterit etiam physice non velle suam majorem gloriam, et tamen ii auctores fatentur, non repugnare, physice loquendo, quod Deus non velit quod melius est. Vel ergo fatendum est, non esse idem amare se infinite, et perfectissime, ac velle majorem suam perfectionem extrinsecam, vel neganda erit Deo potentia, physice etiam loquendo, ad relinquendum objectum melius.

19 Argumento occurritur.

Ad argumentum itaque respondendum est, Deum quidem perfectissime et efficaciter amare se ipsum, et quoad hoc non habere indifferentiam, nec posse ullo modo non se amare efficaciter et perfecte, imo nec Beati possunt moraliter, aut physice Deum non amare efficaciter et perfecte. Cæterum, sicut Beati non necessitantur physice a visione Dei ad volendum Deo omnia objecta secundaria meliora, sed quoad hæc remanet illius indifferentia, ut supponunt theologi communiter in materia de beatitudine, quos sequitur Suar. infra disp. XXXVII, sect. IV, § *Advertendum secundo*, et Salas tom. I in 1, 2, tract. II, disp. VII, sect. VIII in fin. Sic etiam Deus licet necessitetur ad sui amorem, non tamen ad volenda sibi hæc objecta secundaria. Ratio autem discriminis est, quia bonum intrinsecum ipsius Dei est infinitum, et sine ulla admistione mali, aut imperfectione, ideo necessitat omnes videntes illud bonum ad ipsum efficaciter, perfecte, et super omnia amandum; bona autem extrinseca, licet afferant Deo aliquam perfectionem extrinsecam, omnia tamen habent bonitatem finitam, imperfectam, et admistam imperfectionibus, ratione quarum possunt relinqui propter alia bona contraria. Hinc est, Beatum non esse liberum in amore Dei secundum suam bonitatem intrinsecam et increatam, esse tamen liberum in amandis creaturis propter Deum in quibus apparent aliqua, quæ divertunt voluntatem ab amore, præsertim cum non solum inveniatur in illis aliquid malum utcumque, sed aliquid etiam malum in ordine ad ipsum Deum, quem Beatus summe amat: nulla enim est creatura, in qua non appareat aliquid, ratione cujus omissio illius creaturæ esset etiam bona ad gloriam Dei, et per consequens, ratione cujus creatura illa opponatur cum aliquo bono Dei. Sicut ergo homo in via, licet necessitetur ad amorem boni in communi, non tamen necessitatur ad hoc bonum etiam majus in particulari, quia hoc bonum opponitur cum alio bono, quod etiam continetur sub illa ratione boni in communi. Ita licet in patria beatus necessitetur ad amandum Deum, et ad amandum etiam bonum Dei, non tamen ad hoc bonum majus Dei, quia hoc opponitur cum alio bono Dei, quod etiam continetur sub illa ratione communi boni Dei. Amat itaque Deus se infinite quoad sua bona intrinseca, præferendo summe illa omnibus aliis objectis, non tamen amat se infinite quoad bona extrinseca, quia cum illa non habeant infinitam amabilitatem, non decet illa infinite amare. Amat quidem Deus illa propter se infinite amatum, non tamen amat illa infinite propter se, quia non habent infinitam bonitatem etiam in ordine ad Deum, sed finitam et limitatam.

Suarez Salaz.

20 Ad argumentum ergo dicimus, eum qui amat aliquem efficaciter et perfectissime, quoad bona intrinseca et extrinseca, necessitari eo ipso non solum moraliter, sed physice etiam ad volendum illi majus bonum: eum autem qui amat aliquem efficaciter, et perfectissime quoad bona intrinseca non necessitari ad volendum illi majus bonum extrinsecum, sed posse ex summo amore erga intrinseca; velle ei aliquod bonum extrinsecum non summum, sic homo justus ex ardentissi-

ma charitate erga bonitatem intrinsecam Dei offert illi aliquando minima bona, alius vero ex minori charitate erga bonitatem Dei offert Deo aliquid majus, ille prior est major amor quoad intrinseca, hic posterior est major quoad bona extrinseca. Sic etiam peccator ex summo, et nimio amore sui vult sibi bona inferiora et caduca justus vero ex amore sui vult sibi majora et superiora bona, et quidem quoad effectum hic magis se amat, quoad affectum ille, qui ardentius se ipsum deperit. Deus itaque quoad affectum erga bona intrinseca se infinite et perfectissime amat, et quidquid vult, ex summo sui amore vult : quoad bona vere extrinseca non summe se amat, quia non vult sibi optima et summa, cum semper meliora posset sibi velle. Nec hæc est imperfectio in amore Dei, hic enim non accipit suam perfectionem ex bonis sibi volitis, sed ex affectu erga bonitatem Dei, propter quam cætera vult.

21 Confirmationis solutio.

Hinc patet etiam solutio ad confirmationem, neque enim arguitur defectus amoris hominis erga se, in rigore loquendo, ex eo quod non velit sibi meliora, nam peccator, ut vidimus, ardentissime et intemperantissime se amat, et non vult sibi meliora bona, sed inferiora, et tamen hi appellantur ab Apostolo II *ad Timoth.* III, 2, *Homines se ipsos amantes, cupidi, elati, superbi*, etc. cum ex adverso homines justi dicantur *odio habere animam suam*, non ergo ex majori affectu erga se arguitur amor melioris boni, nam hic amor continet duplicem affectum erga duplicem finem, scilicet erga finem *cui*, et erga finem *qui*, quorum neuter in rigore amatur ut medium, sed ut finis, et propter bonitatem propriam, quam habet : quare potest contingere, quod aliquis multum afficiatur erga bonitatem Petri, quem amat, et tamen, quia magis afficitur erga divitias, quam erga famam, vel doctrinam magis desideret Petro divitias, quam famam, vel doctrinam, quod non arguit minorem affectum erga bonitatem, et personam Petri, sed minorem erga famam, vel doctrinam, et majorem erga divitias, quæ sunt finis *qui*. Ita ergo Deus potest ardentissime diligere suam bonitatem, et tamen velle sibi minus bonum creatum relicto majori : non quia minus afficiatur erga se, qui est finis *cui*, sed quia minus afficiatur in actu secundo erga illud bonum creatum majus, et magis erga illud minus, quod est finis *qui* : quod quidem potest pro sua libertate facere, eo quod neutrum bonum habeat bonitatem infinitam ad necessitandum affectum Dei erga illud.

Peccator et justus differunt.

Sed contra hanc solutionem instabis primo : Si Deus visus clare non necessitat ad volenda objecta secundaria, sed solum ad amandum objectum primarium, ergo beatus ab illa visione non necessitabitur ad non peccandum. Probatur sequentia, quia non peccare est velle rem præceptam a Deo, ne offendatur Deus : hoc autem jam est aliquid extra Deum ; ergo si visio non necessitat ad volendum aliquid creatum propter Deum, non necessitabit ad non peccandum.

22 Instantiæ contra solutionem.

Resp. negando sequelam cum communi sententia ponente in Beatis illam necessitatem ad non peccandum. Ad probationem dico, visionem necessitare ad amandum Deum, et eo ipso necessitare ad eum non offendendum, licet non necessitet ad volenda alia objecta præcepta propter Deum. Ratio autem discriminis est, quod amor alicujus personæ, sicut est affectus, et amplexus intentionalis erga illam personam, ita tendit ex se ad uniendum affective amantem cum amato, et per consequens ad uniendos affectus, seu ad concordiam voluntatum, ita ut transformando amantem in amatum, compellat eum ad non recedendum a voluntate amici, saltem rationabili et justa, hic enim est potissimus effectus unionis affectivæ. Cum ergo omne peccatum sit expresse contra justissimam et expressam voluntatem Dei, non potest aliquis sincere et vere, et omnino efficaciter amare Deum, et tamen ab ejus voluntate

23 Solvitur.

velle discedere. Quæ tamen ratio in aliis rebus non procedit, quæ a Deo non præcipiuntur, nec prohibentur.

24 Alia instantia.

Instabis secundo contra solutionem, quia si amor tendit ad unionem voluntatum ; ergo Beatus, sicut necessitatur ad amorem Dei, ita necessitabitur ad perfectam unionem suæ voluntatis cum voluntate Dei, et per consequens ad volendum magis ea, quæ Deo magis placent, seu ea, quæ meliora sunt.

Expeditur.

Resp. amorem habere hoc, quod est unire voluntates non tamen habere hoc, quod est strictissime unire, hoc enim est proprium strictissimi et perfectissimi amoris. Deus ergo clare visus necessitat physice ad amorem sui, et per consequens ad concordiam voluntatis Beati cum divina, quia discordia voluntatis esset recessus : cum autem in Deo nihil appareat mali, ut diximus, sed summum bonum, non adest motivum recedendi, et relinquendi Deum ; quando vero non amatur id, quod Deo magis placet, amatur tamen id, quod Deo placet, non receditur a Deo, nec relinquitur Deus, sed potius adhæret voluntas nostra Deo volendo id, quod Deus vult, licet non accedat ad unionem magis strictam, volendo id quod Deo magis placet. Fateor quidem de facto Beatos, licet non physice, moraliter tamen necessitari ad volendum semper id quod Deo magis placet, ut dicam infra disp. XXVI, sect. x, non enim videtur credibile, eos posse habere imperfectionem moralem, qualis illa esset. Cæterum necessitatem physicam non possumus concedere, quia alioquin nullam eis relinquemus libertatem, nisi in ordine ad objecta æqualia, quæ non est sufficiens ad fundandam laudabilitatem et moralitatem, ut ibi videbimus, unde a posteriori colligimus, ita temperandam esse efficaciam visionis Dei respectu amoris, ut physice necessitet ad amandum perfecte, et ad non peccandum : moraliter autem ad amandum strictissime, hoc est, ad volendum semper non solum id quod Deo placet, sed id quod Deo magis placet.

25 Tertia instantia.

Hinc tamen potest instari tertio : ergo Beatus non solum non necessitabitur physice ad volendum quod Deo magis placet, sed neque etiam ad placendum Deo, seu ad volendum quod Deo placet, sed solum ad non displicendum Deo, nam per hoc, quod est non placere, non recedit a Deo, sed solum dicitur non accedens magis ad Deum.

Removetur.

Negari tamen potest sequela : facilius enim concedi potest necessitas physica in Beato ad volendum bonum Dei, quam ad volendum majus bonum : nam illud prius videtur implicite inclusum in amore Dei ; amor enim efficax Dei est velle bonum Deo ex complacentia erga bonitatem intrinsecam ipsius ; potest ergo necessitari Beatus ad placendum in genere, seu ad volendum bonum Deo, quia hoc ipsum est amare, licet non necessitetur physice ad placendum magis, seu ad volendum majus bonum, quia hoc non solum est amare, sed magis et strictius amare ; sicut homo necessitatur physice ad volendum sibi aliquod bonum, non tamen ad hoc, vel illud. Ratio autem videtur esse, quod Deus necessario amatur ut ultimus finis ; non potest autem aliquis, qui actu amat ultimum finem, et videt aliquid ad illum conducere, velle illud, et non propter illum finem ; alioquin non referret se omnino ad illum finem. Hinc etiam Beatus nihil potest velle nisi propter Deum, quia jam illam actionem non referret ad ultimum finem. Si autem daretur aliquod objectum, quod neque ipsum, neque ejus omissio esset referibilis ad Deum, tunc posset, sed non potest dari tale objectum.

26 Quarta instantia.

Sed contra instabis quarto. Ergo Deus ipse, qui se non solum amat, sed perfectissime amat, necessitabitur etiam moraliter ad volendum suum majus bonum, sicut Beatus de facto necessitatur ad hoc moraliter, eo quod de facto Deum strictissime amat.

Diluitur. Respondeo negando sequelam. Primo, quia Deus non habet terminum in bonis, quæ sibi posset efficaciter velle; quare licet alii Beati ex amore perfecto erga Deum necessitentur moraliter ad procurandum efficaciter summum quod possunt in honorem Dei, Deus tamen non potest ad hoc necessitari, quia non potest assignari illud summum in iis, quæ ipse potest; quare determinatio debuit esse ipsi omnino libera.

27 Secundo, quia Beati ex amore perfecto erga Deum necessitantur moraliter ad volendum id, quod Deo magis placet; quia amor inclinat, ut diximus, ad unionem voluntatum, et amor perfectus ad unionem perfectam. Deus autem quidquid velit, semper habet perfectissimam unionem cum sua voluntate, imo potius non unionem, quia non sunt duæ voluntates; quare quantumcumque se amet perfecte, non ideo inclinabitur ad volendum melius objectum, ut concordet cum sua voluntate, cum quidquid velit, non possit unquam non summe concordare cum ipsa.

28 Hinc autem colligitur solutio ad aliud argumentum illius auctoris, quo iterum arguit nu. 19, contra nostram sententiam, ex eo quod creatura, quæ plura et meliora posset facere in obsequium Dei, convinceretur minus perfecte diligere Deum, si ea non faceret: ergo si Deus posset facere meliora in gloriam suam, et non faceret, argueretur etiam minus amare suam bonitatem.

Aliud argumentum contra sententiam auctoris.

Responsio prima. Respondetur primo, ideo in creatura argui minorem amorem erga Deum in eo casu, quia non faceret ea quæ scit Deo magis placere, et per consequens non vult strictissime uniri cum divina voluntate; quæ ratio cessat in Deo, ut vidimus, qui quæcumque velit, semper facit ea, quæ ipsi magis placent.

Responsio II. Secundo, si ponamus hominem ignorantem majorem Dei complacentiam in hoc bono, quam illo: adhuc argueretur minor amor erga Deum, si relinqueret meliora, quia nimirum præsumere saltem poterat Deo magis placitura meliora. Si vero ponamus hominem nullo modo attendere ad hanc præsumptam complacentiam Dei, sed solum ad ipsa bona: tunc aliquando argueretur minor amor hominis erga Deum, cum scilicet non eligeret illa bona minora ex peculiari affectu erga ipsa bona, sed ad fugiendam aliquam difficultatem bonorum majorum, quam exiguus erga Deum amor non superavit: aliquando vero non argueretur minor amor Dei quando scilicet electio fieret ex peculiari affectu erga tale genus bonorum, ut supra vidimus; non enim arguitur minus se amare homo, qui ex amore sui quærit pecuniam, quam qui quærit honorem: quando illa electio oritur ex majori affectu erga pecunias, qui potest dari, etiamsi homo habeat æqualem, vel fortasse majorem amorem sui, ut supra diximus.

29 Tertio arguit num. 21, quia divina voluntas omnino conformatur divino intellectui: hic autem dictat, melius esse Deum ita se amare, ut nihil prætermittat, quod cedere posset in majorem ejus gloriam: ergo divina voluntas id etiam vult. Majorem probat, quia illa erit rectissima voluntas, quæ omnino conformatur intellectui perfectissimo.

Argumentum tertium.

Solvitur. Respondeo, si hoc argumentum aliquid probat, probare etiam Deum necessitate physica id velle, non enim potest, physice etiam loquendo, voluntas Dei non esse rectissima. Si ergo de ratione voluntatis rectissimæ est conformari omnino cum intellectu perfectissimo, non poterit Deus, etiam physice loquendo, non sequi illud dictamen suæ sapientiæ in omnibus.

30 Ad argumentum ergo dicimus, in primis intellectum divinum non judicare melius esse amare hoc objectum, quam illud, nam actus Dei, quibus amat objecta, omnes sunt æquales in sua perfectione et honestate, ut postea videbimus sect. IV, non ergo potest judicare, meliorem esse amorem melioris objecti. Si autem argumentum fiat de ipsi objectis,

de quibus divinus intellectus judicat melius esse hoc facere, quam illud, tunc dicimus, verum esse, quod unum objectum proponitur Deo, ut melius alio : voluntas tamen Dei quodcumque amplectatur, semper est rectissima, nec potest esse magis recta, licet aliud amplecteretur, tum quia omnis voluntas Dei est infinite honesta et recta, ut postea dicemus, atque ideo non posset esse alia magis honesta : tum etiam quia divina voluntas non potest unquam sequi omnino intellectum : cum enim hic proponat semper meliora et meliora sine termino, ut vidimus ; nunquam potest voluntas velle aliquod bonum, quo non possit velle aliud melius, et cedens in majorem Dei gloriam : non ergo potest consistere summa rectitudo divinæ voluntatis in omnimoda conformatione cum intellectu : hæc enim esset impossibilis, sed ex aliis capitibus debet desumi, de quibus infra dicemus.

Voluntas Dei semper rectissima.

Etiam infinite honesta et recta.

Objectio quarta.

Quarto objicit n. 22, quia Deus est sapientissimus artifex, non solum in actu primo per scientiam et artem perfectissimam, qua pollet, sed etiam in actu secundo, operando et dando in lucem optima.

Responsio.

Respondeo, Deum non posse esse sapientissimum artificem in actu secundo in eo sensu, nunquam enim potest operari optima, cum semper possit meliora et excellentiora operari : esse tamen sapientissimum artificem, quatenus semper ea, quæ operatur, sine defectu operatur, omnia enim quæ fecit, erant valde bona, licet non essent optima possibilium.

32

Argumentum quintum.

Quinto arguit sect. v, longa inductione, ut probet Deum semper fecisse quod melius erat : nam melius erat creare mundum, quam non creare : in mundo etiam posuit omnes gradus rerum possibilium : deinde addidit ordinem gratiæ, et rerum supernaturalium : in quibus etiam posuit, quod optimum erat, unionem hypostaticam, gratiam habitualem, visionem beatam, etc. Denique singulis creaturis dedit optima, scilicet ea quæ ipsis convenientissima erant, ergo fateri debemus hoc esse ingenium, et propensionem Dei, facere nempe in omnibus, et in singulis id, quod optimum est.

Respondeo, hanc inductionem in multis deficere : nam licet melius fuerit, v. g. creare mundum, quam illum non creare, melius tamen erat creare alium mundum B. meliorem, quam illum non creare, ut melior erat alia assumptio hypostatica, quam carentia illius, et tamen hæc non sunt posita. Deinde dubium satis est ; an sint possibiles alii gradus rerum, præter eos qui de facto sunt : plerique enim dicunt, cœlos esse compositos ex materia et forma, atque ideo non esse positum gradum corporis simplicis in hoc ordine rerum. Alii volunt, esse possibiles alias creaturas viventes sensitivas sine vita vegetativa, vel sine potentia progressiva locali, et sic de aliis. Denique quando dicis, Deum dedisse singulis optima, vel intelligis, quæ erant optima illi, et hoc est aperte falsum, quia melius fuisset Judæ aliud auxilium majus, quocum effectu vitasset peccatum traditionis : vel intelligis dedisse eis, quæ erant optima in ordine ad totum universum : et hoc etiam videtur falsum, quia sicut creato unico homine, vel unico Angelo, potest Deus non dare illi, quæ sunt ipsi meliora : ita ipsi universo potuisset Deus majora beneficia conferre : neque enim est abbreviata manus Domini, ut cogitemus, non potuisse Deum majora beneficia mundo conferre : alioquin frustra oramus pro mundo universo, ut Deus eum gubernet, et regat, si Deus ex semper meliori, et optimo modo eum gubernat, prout ipsi mundo magis expedit. Fateor, in uno sensu verum esse, Deum dedisse singulis optima, hoc est, ea, quæ singulis rebus juxta naturalem exigentiam magis proportionata, seu connaturalia erant : hæc tamen non erant optima illis simpliciter : magis enim connaturalis est homini cognitio naturalis Dei, quam gratia, et visio supernaturalis, et tamen hæ meliores sunt homini

Responsio

quam illa: potuit ergo Deus dare rebus alia meliora, licet non magis connaturalia.

33 Argumentum sextum ex S. Thoma.

Sexto arguit n. 16, ex S. Th. I *contra Gent.* c. LXXV, ratione 2, ubi sic ait, « Unusquisque ejus, quod est propter se ipsum ab ipso volitum, et amatum, perfectionem desiderat: quæ enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliora, et multiplicari quantum possibile est: ipse autem Deus suam essentiam propter se ipsum vult, et amat, non autem secundum se augmentabilis, et multiplicabilis est, sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur; vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc, quod suam essentiam vult et amat ». Exponitur D. Th. Cæterum ibi S. Thomas solum intendit probare, possibile esse Deo amare alia extra se, quod quidem probat, quia omnes, qui aliquem propter se amant, desiderant etiam ejus perfectionem, quæ sane ratio probat bene possibilitatem, et etiam inclinationem, et propensionem Dei, non tamen necessitatem: alioquin probaret etiam necessitatem physicam, quam adversarii non concedunt. Sicut ergo ipsi dicunt, posse physice aliquem amari propter se, et tamen non desiderari ejus majorem perfectionem: ita nos dicimus, posse id etiam moraliter contingere in Deo, eo quod ejus perfectio extrinseca non habeat terminum, et quia semper habebit summam conformitatem cum divina voluntate. Quare non potest Deus necessitari ex perfectissimo sui amore ad desiderandum suam majorem perfectionem.

Argumentum septimum ex Patribus.

Septimo arguit principaliter ex Patribus, quod est potissimum fundamentum illius sententiæ, dicentibus, Deum semper velle, et facere id quod optimum est. Conc. Francford. Sic loquuntur Patres concilii Francfordiensis in epistola *ad episcopos Hispaniæ* in fine epist. tom. III *Concilior.* « Credamus, inquiunt, Deum omnia velle, quæ meliora sunt ». *Clemens Alex.* Clemens Alexandr. lib. VI *Strom.* longe post med. « Prout erat capax, inquit, uniuscujusque natura factum est et fit unumquodque ad ipsum, quod est melius, proficiens ». Cyril. Alex. lib. II *Thesaur.* cap. I. « Quia et omnia, *Cyril. Alex.* inquit, Pater potest, et meliora semper vult, consubstantialis sibi ex Deo nascitur filius. » Basil. hom. IX *ex variis,* *Basil.* paulo post initium. « Unum quidem hoc, inquit, habere in mentibus nostris præsumptum oportet, quod nihil eorum, quæ nobis accidunt, malum sit, aut tale, ut melius illo aliquid excogitare queamus. » Gregor. Nyssen. in *orat. catechetica magna* c. I, *Nyssenus.* « Sunt, inquit, omnia opera Verbi viventis quidem, et consistentis, quia est verbum Dei, libere autem eligentis, quod bonum est autem, et sapiens omnino eligentis, et si quid præstantioris est significationis ». Aug. lib. *de Quantitate animæ* c. XXXIII, tom. I ait, *August.* « Justitia summi Dei factum esse, ut non modo sint omnia, sed etiam sic sint, ut omnino melius esse non possint », et lib. III *de Lib. arb.* c. V. « Quidquid, inquit, tibi vera ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum, tanquam bonorum omnium conditorem, » et lib. I *Contra adversarium legis et Prophetarum* c. XIV, tom. VI. « Usque adeo, inquit, desipiendum est, ut homo videat melius aliquid fieri debuisse, et Deum credat facere noluisse? »

Responsio ad testimonia Patrum

Ad hæc, et similia Patrum testimonia responderi solet primo, significari, Deum operari semper sine defectu aliquo, aut imperfectione positiva, sine inordinatione scilicet, malitia, aut imprudentia, ut rejicerent Manichæos ponentes quemdam Deum auctorem malorum. Secundo, Deum operari et velle semper optimum in ordine ad finem a se intentum, neque enim dari posset aliquid melius ad eum finem a Deo efficaciter intentum consequendum, alioquin Deus deciperetur in electione medii. Cæterum si Deus intendisset alium finem majoris gloriæ suæ, elegisset etiam alia media excellentiora, quæ licet sint meliora in se, non tamen ad finem, quem modo Deus intendit, et

in hoc sensu verissime dicitur de omnibus, quæ Deus fecit, esse optima, et ea, quæ magis expediebant, nempe ad finem quem Deus intendit, licet ad alios fines, quos non intendit, alia essent utiliora. Quia tamen omnia debent potissime regulari in ordine ad beneplacitum divinæ voluntatis, cujus arbitrium et placitum, utpote supremi Domini, præferri debet omnibus aliis utilitatibus et commodis creatis, hinc est, verissime dici, illa esse omnium convenientissima et utilissima, quæ magis conducunt ad finem illum quem divina voluntas intendit. In quo etiam resplendet peculiaris excellentia Dei, nam licet homo etiam eligat id, quod putat esse optimum medium ad finem a se intendum, sæpissime tamen decipitur, et eligit medium minus bonum relicto meliori : Deus autem qui falli non potest, semper eligit certissime id, quod optimum est ad finem a se intentum.

35 Cæterum, quia hæc non possunt accommodari ad omnia Patrum testimonia in aliquibus enim videtur esse sermo de bonitate, et præstantia ipsius objecti secundum se, ex eo namque arguunt, Deum aliquid fecisse, aut voluisse, quia illud objectum in se bonum et conveniens erat : ideo oportet adjungere alios duos sensus, in quibus dicitur Deum operari et velle quod melius est. Primus est, quem supra indicavimus, nimirum si intelligatur de convenientia connaturalitatis, quatenus Deus non solum singulis creaturis, sed etiam toti universo dat id, quod connaturalissimum est illis, et quod attenta natura et exigentia singulorum, est illis magis proportionatum : nam licet aliqua essent meliora et utiliora, v. g. melius esset testudini posse volare, quam non posse et melius esset igni posse resistere aquæ, etc. non tamen essent ita proportionata cum natura, et temperamento proprio, nec ita utilia etiam toti universo, ad cujus conservationem obessent potius, quam prodessent. In quo sensu merito redarguuntur a Patribus ii, qui volunt arguere tanquam defectuosam operationem Dei in rebus naturalibus. Certissimum enim est, omnia secundum regulam artis, seu naturæ perfectissime esse condita, nec posse in iis aliquid reprehendi, nisi ex ignorantia naturæ, et proportionis singulorum.

Alii sensus testimoniorum Patrum de Dei operatione Primus.

Secundus sensus, et magis universalis est, non solum de optimo secundum convenientiam et proportionem naturalem, sed etiam secundum congruentiam et proportionem pulchritudinis et decoris in ordine ad hoc totum, quod resultat in productione universali ordinis naturalis, et supernaturalis, prout de facto existit. Nam licet Deus potuisset producere aliam rerum universitatem meliorem, et constantem ex perfectioribus ac excellentioribus partibus, in hac tamen serie et universitate quam produxit, non potuit excogitari major venustas et convenientia : si enim aliæ creaturæ producerentur excellentiores, non tamen ita congruerent fortasse ad proportionem et decorem hujus universitatis, in qua omnes partes secundum suos gradus optime dividuntur, et miro ordine ac varietate constituunt, ita ut nihil ultra desiderandum videatur, nam sicut in viridario bene culto non delectat utcumque varietas, sed quæ mistam habent similitudinem, nec etiam similitudo, nisi cum varietate, et denique hæc omnia cum mensura et proportione, ita ut nec abundantia pariat fastidium, nec penuria, aut parcitas contemptum, ita in hoc cultissimo Dei opere omnia in numero, pondere, et mensura facta sunt, adeo ut nec per excessum, nec per defectum, nec per nimiam uniformitatem, aut difformitatem, nec alio ex capite quidquam melius intra hunc ordinem desiderari potuerit. Et in hoc sensu arguitur frequenter apud philosophos et Patres a convenientia alicujus rei ad probandam ipsius existentiam, v. g. si expediens erat, et magis conveniens ad pulchritudinem hujus universi, quod daretur talis vel talis gradus entium, ergo non est negandum dari de facto, quod tamen argumenti genus aliquando fallet, quia

Secundus.

nos non ita sumus veri rerum æstimatores, ut non decipiamur existimantes pertinere ad pulchritudinem universi aliquid, de quo tamen Deus scit, pulchrius esse universum, et magis proportionatum sine illo. Sicut enim homo rusticus cogitaret meliorem fore mundum sine noctibus, cum tamen certum sit, utiliorem esse, et pulchriorem mutuam dierum et noctium vicissitudinem : ita aliquis inepte cogitaret, pulchriorem fore rerum seriem, si omnes et singulæ humanitates, v. g. assumerentur hypostatice a Personis divinis, et tamen procul dubio pulchrior est varietas, et dissimilitudo graduum, qui nunc sunt, quam illa universalis paritas majestatis. Sic etiam pulchrior est consideratio prædestinatorum, et reproborum in quibus quasi in luce, et in tenebris eximie splendent misericordia, et justitia summi Dei, quam unica misericordiæ universalis series, quæ omnes efficaciter salvaret, et sic de aliis.

36 Advertendum circa hos duos sensus.

Porro circa hos duos sensus animadvertendum est, licet uterque sit bonus ad arguendum, et probandum Deum aliquid fecisse ex eo, quod sit convenientius juxta rerum naturas, vel quia ad decorem etiam, et proportionem hujus universi magis expediebat, in neutro tamen casu argui necessitatem moralem id faciendi, sed indifferentiam, et potestatem moralem in utramque partem. Sic enim Deus moraliter et facillime potest negare rebus id, quod secundum earum naturam ipsis convenientius, est v. g. igni concursum ad comburendum, lapidi ad gravitandum, et sic de aliis. Sic etiam Deus moraliter posset non ponere in hoc universo ea, quæ ad ejus decorem, et pulchritudinem magis proportionata sunt, nam sicut regulæ naturæ dictant, ignem debere comburere, lapidem gravitare, etc. et tamen Deus supremus Dominus potest pro libito suo eas regulas prætermittere, et hoc non solum potentia physica, sed etiam morali : ita licet regulæ perfecti artificis dictent, universum pulchrum condi debere cum tali, tantaque rerum varietate et uniformitate, poterit tamen moraliter Deus supremus Dominus eas regulas proportionis, et artificii pro suo libito omittere, cum non magis obligent Deum regulæ artificis proportionati, quam leges auctoris naturalis.

Instantia.

Dices, ergo non bene arguitur ex majori convenientia alicujus objecti secundum se ad probandum, Deum ita voluisse et fecisse de facto. Si enim moraliter potest oppositum contingere, non debemus præsumere, hoc potius, quam illo modo factum esse.

Solvitur.

Respondeo negando sequelam, nam sicut arguitur bene ex connaturalitate alicujus effectus, ad probandum ita factum esse, dum enim contrarium non probatur, præsumimus semper, Deum sine miraculis aut violentia permittere causas secundas naturaliter agere, licet revera potuisset Deus moraliter etiam oppositum facere : ita dum contrarium non apparet supponimus, Deum semper velle, et agere id quod convenientius est, juxta regulas proportionis, et decoris hujus universi, et sicut tu admittis, Deum posse aliquando etiam moraliter agere contra leges naturæ, quando scilicet id convenientius, et melius est, et tamen, quamdiu non constat, convenientius esse agere contra leges naturæ, semper in dubio præsumimus Deum operatum juxta naturam legis, licet non constet id convenientius esse, ita licet Deus possit moraliter operari contra regulas majoris convenientiæ, quoties tamen non constat ita factum esse, debemus in dubio semper præsumere, Deum fecisse et voluisse id quod convenientius erat, quia in dubio sufficit præsumptio fundata in longa inductione aliorum effectuum, nec sufficit ad prudenter dubitandum, vel ad judicandum oppositum sola possibilitas moralis illius : multa enim sunt moraliter possibilia, quæ quamdiu non probantur, non præsupponuntur, sed potius præsumuntur non esse, v.g. possibile est, moraliter loquendo, quod sacerdos bap-

tizans non habeat debitam intentionem vel non proferat debite formam, et tamen quandiu non constat, semper præsuminus et judicamus pueros rite baptizatos, et sic in aliis casibus. Sic etiam præsumimus, Deum semper velle quod convenientius est huic universo, licet non solum physice, sed etiam moraliter potuerit velle oppositum.

37 Illatio. Hinc fit minus verum esse, quod Deus non solum non possit moraliter, sed etiam quod de facto non det singulis hominibus, nisi id quod ipsis melius et convenientius est. Nam si hoc esset verum, orationis studium sæpe inutile esset, ut vidimus, cum nobis etiam non petentibus semper Deus melius et convenientius daret. Certe exsententia Augustini, si Stephanus non orasset, Paulus non fuisset efficaciter illuminatus ad fidem, et tamen convenientius et melius illi erat ita illuminari. Si homo non oret, sæpe non liberabitur a tentatione, et tamen melius sæpe est illi non tentari, quam tentari. Melius certe erat Sauli domi manere, quam assumi ad regnum, melius fuisset Ægyptiis non submergi cum Pharaone in mari rubro, et sic de aliis: imo in iis ipsis, quæ habent speciem beneficii, verissimum est multa Deum iratum concedere, quæ placatus non concessisset: non possumus ergo negare Deum aliqua interdum dare homini, vel permittere, cui melius fuisset si non darentur, vel permitterentur. Utile tamen est in ipso flagello agnoscere misericordiam Dei, qui non flagellat ut destruat, sed ut sanet, et qui, si, prout decet, sub potenti ejus manu humiliamur, ex ipsis malis nostris solet concedere medicinam, et facere ut omnia cooperentur in bonum et in salutem. Quare merito, et vere possumus existimare mala omnia, quæ nobis accidunt, licet sint in pœnam delictorum, procedere tamen ex misericordissima providentia Patris, qui filios castigat, ne omnino pereant, atque adeo bonum nobis esset hoc ipsum, quod castigamur, licet aliquando culpa nostra sciat Deus melius nobis fore si tunc etiam dissimularet, et alio tempore nobis magis congruo vocaret nos ad pœnitentiam.

38 Responsio ad locum D. Thom *S. Thom.* Hinc etiam colligi potest responsio ad alium locum S. Thomæ I p. q. XLVII, art. 2, ad 1, quem affert pro se ille auctor n. 6, ubi S. Doctor dicit, « optimi agentis esse producere totum effectum suum optimum: sic igitur Deus totum uuiversum constituit optimum secundum modum creaturæ. » Sed ex dictis facile respondetur, ibi sermonem esse de optimo secundum proportionem partis ad totum, secundum quam proportionem oportet quod Deus operetur semper optimum ut diximus, si operatur ut optimus artifex. seu juxta regulas optimæ proportionis. Cæterum nec Deus necessitatur moraliter ad servandas has regulas semper, nec juxta illas oportet, quod singula in se ipsis sint proportionata, sed solum in ordine ad totum universum.

39 Advertendum circa locum Cyrill. Circa locum etiam Cyrilli Alexandrini supra adductum, oportet animadvertere illum non solum videri velle, quod Deus velit semper quod melius est, sed etiam ideo Patrem æternum genuisse filium sibi coæqualem, quia hoc melius erat, et Deus velit id, quod melius est in iis, in quibus non apparet ulla ratio mali, qualis est generatio filii æqualis, ex quo non fit Deum velle semper id, quod melius est in iis, in quibus apparet ratio mali, sicut nec in his est physice necessitatus ad id volendum, sicut in illis est physice necessitatus, ut constat. Cæterum neque in generatione filii Deus habet voluntatem, qua producat, aut applicet potentiam ad generandum filium, ut videbimus, Deo dante, in tractatu *de Trinitate*; sed solum habet voluntatem, et affectum aliquem circa generationem optimi filii, præscindendo an sit per modum voluntatis efficacis, vel per modum complacentiæ: unde arguit bene Cyrillus, si Deus non posset generare illum optimum filium, quem necessario amat, eo ipso argui impotentiam Dei, siqui-

dem non posset ponere illud, quod necessario approbat voluntate Quare e contra arguitur bene, si Deus id necessario amat, necessario illud esset ponendum, sive concurrente voluntate ad applicandam potentiam, sive ex eo quod potentia ipsa generativa ex se determinata sit ad generandum optimum filium meliori modo, sicut voluntas determinata est ad amandum illum, quia sicut Deus necessario vult meliora, in quibus malum non est: ita potentia Dei necessario producet illum filium, in quo imperfectio non est, nisi in potentia sit defectus aliquis, cum ex parte filii nullus reperiatur. Alias explicationes Cyrilli vide interim apud P. Didacum Ruiz tom. *de Trinit.* disp. XCIII, sect. v.

P. Didas. Ruiz

40 Restat Anselmus, quem supra adduximus num. 2 pro sententia ponente Deum necessitatum ad volendam Incarnationem, quem tamen benigne interpretantur Bonaventura, et Alexander, quos sequitur Suarez in præsenti sect. II, § *contra hanc*, et quidem videtur posse partim intelligi de necessitate ex suppositione decreti ducendi hominem ad beatitudinem, ex qua suppositione non potuit eum relinquere in peccato, partim de necessitate quadam majoris decentiæ, quam per exaggerationem, et figuram appellat interdum impossibilitatem, quia adeo indecorum apparebat oppositum, ut quodammodo videatur impossibile: non tamen quod velit negare, potuisse Deum ex alio honesto motivo istud medium adeo decens omittere. Pro hac expositione faciunt plura loca ipsius Anselmi: nam super illa verba Pauli ad *Rom.* v, 8, *Commendat autem Deus charitatem suam in nobis*, fatetur, Deum aliis multis modis nos liberare potuisse; hunc tamen elegisse, ut suam charitatem commendaret. Deinde in illo lib. II *Cur Deus homo*, cap. XVI, in fin. hanc necessitatem dicit non esse aliud nisi necessitatem immutabilitatis honestatis ejus, quam a se ipso, et non ab alio habet, ideoque improprie dici necessitatem similem obligationi, qua ex promissione homo debet dare cras centum. Quod si cap. XVII, æquiparat hanc cum necessitate quam habet Deus non mentiendi, quæ videtur esse necessitas simpliciter, loquitur fortasse de mendacio, prout significat non implere promissa, ut ipse se explicat illo capite, quare solum videtur velle, Deum ex suppositione decreti beandi hominem, non potuisse illum in peccato relinquere, sicut non poterat mentiri.

Exponitur Anselm. *Bonav.*

Alex. Suarez.

Anselm.

Cæterum negare non possumus difficile posse explicari quod dicit idem Anselmus lib. I, cap. XII, non esse contra Dei omnipotentiam, quod posito decreto creandi hominem, et posito ejus peccato, non potuerit non velle Incarnationem, seu non potuerit eum aliter liberare, quia nimirum sicuti non est contra Dei potentiam, quod non possit velle mentiri, in quo est intrinseca indecentia, ita non est imperfectio potentiæ Dei, quod non possit velle relinquere peccatum sine debita pœna, quia in hoc etiam esset intrinseca indecentia: in quibus verbis nimis aperte videtur omnem potentiam rejicere suppositia voluntate liberandi hominem, ad non volendam Incarnationem: quamvis totum hoc dicat postea esse liberum Deo, eo quod sit necessitas consequens ad voluntatem liberam creandi et liberandi hominem, ut bene notavit Vasquez in præsenti disp. I cap. ult. ubi etiam explicat bene alios Patres, qui videntur ponere necessitatem Incarnationis non tamen loquuntur de necessitate simpliciter, sed de necessitate secundum quid, et de indecentia quadam ex parte objecti, hoc est, minori decentia, quam in objecto contrario, ratione cujus dicunt, non decuisse Deum omittere hunc modum reparationis.

41 *Anselm.*

Vasqur.

SECTIO III.

Duæ aliæ difficultates proponuntur pro necessitate Incarnationis.

42 Difficultates circa necessitatem incarnationis, Difficultas prima.

Duplex superest difficultas examinanda; utraque eo tendit, ut ex convenientia Incarnationis probet ejus necessitatem. Prima est, quia ex infinita Dei bonitate sequitur, eum habere infinitam inclinationem ad bonum; sed quo major est inclinatio ad aliquid, eo minor est libertas ad oppositum, ergo si Deus ex infinita bonitate habet infinitam inclinationem ad mysterium Incarnationis, non habuit libertatem ad non incarnandum, sed determinationem necessariam ad hoc mysterium.

43 Difficultas secunda,

Secunda est, quia supposito peccato, Incarnatio est medium convenientissimum ad hominis remedium, et ad Dei gloriam: Deus autem debet velle quod melius est, alioquin videtur operari imperfecte moraliter; nam sicut homo imperfecte procederet imperfectione morali, qui non eligeret ex duobus objectis moraliter inæqualibus id, quod est melius et perfectius; cur Deus erit immunis ab imperfectione morali, eligens objectum imperfectius, relicto perfectiori et honestiori? Ergo cum Incarnatio sit subjectum honestius, et majorem gloriam afferens Deo, fuit eligendum ad vitandam imperfectionem moralem.

44 Responsio quorumdam ad primam objectionem.

Ad primam objectionem dicunt aliqui, Dei libertatem non lædi per infinitam inclinationem, quam habeat ad Incarnationem, quia habet infinitam etiam inclinationem ad negationem Incarnationis, ob inconvenientia, quæ in hominibus futura erant ex Incarnatione: quare compensatur una inclinatio per aliam, et manet Deus liber ad utrumque: sicut si inclinante una lance nimio pondere, ponas æquale pondus in altera lance, manebit trutina æqualis.

45 Objectio nonnullorum ad istam responsionem.

Sed contra objiciunt alii recentiores, quia inclinatio opposita tunc tolleret efficaciam prioris inclinationis, quando non adesset modus ponendi Incarnationem, v. g. et vitandi inconvenientia, quæ ex ipsa orirentur: at vero Deus, qui novit et potuit vitare illa inconvenientia, et aliunde habuit infinitam inclinationem ad Incarnationem, quomodo fuit liber ad eam volendum, et non volendum?

46 Illatio.

Deinde potuit Deus assumere omnes naturas humanas, et Angelicas, ex qua unione non sequebatur inconveniens; tunc enim illæ omnes reddentur incapaces peccandi; et ad hanc unionem habuit infinitam inclinationem: ergo necessitatem; non enim sunt inconvenientia, propter quæ sit aliqua inclinatio ad oppositum. Hinc inferunt, libertatem Dei non pendere ex eo quod habuerit æqualem inclinationem ad oppositum, sed ex eo præcise, quod illa infinita inclinatio non tollat rectum modum apprehendendi, et judicandi de objecto sicut est in se; Deus enim licet infinite propendeat in Incarnationem, judicat tamen illud esse bonum finitum, et a bono finito licet infinite cognito non potest necessitari.

47 Auctori displicet.

Hæc doctrina non placet; quia existimo posse necessitari voluntatem a cognitione boni finiti, quamdiu in eo non apparet aliquid mali, ut contingit in motu primo; sicut enim quando feria sexta repræsentatur esus carnis ut delectabilis, et non recordor præcepti, nec apparet in eo aliqua malitia moralis, non habeo libertatem in genere moris, nec voluntas edendi erit mala moraliter, sic quando apprehendo esum carnis ut bonum et delectabile, et non apparet aliquid mali physici in eo objecto, non erit libertas in genere physico, licet non apprehendam positive bonum infinitum in eo objecto, ergo licet Deus non videat Incarnationem esse bonum infinitum, si tamen in ea non appareret aliquod inconveniens, vel aliquid mali, non videtur liber ad omittendam

Incarnationem. Videt autem Deus plura inconvenientia in assumptione naturæ humanæ, et multo plura in assumptione omnium naturarum hominum, et Angelorum, nempe carentiam commodi, quod datur in assumptione unicæ naturæ, quale est singularitas beneficii, et gratiæ; aptitudo, ut Christus sit caput aliorum, et alia plura : nec videt Deus modum assumendi carnem, et vitandi omnia inconvenientia, quia aliqua sunt ita essentialia, ut posita Incarnatione non possint vitari, v. g. singularitatem latriæ non competere soli Deo, sed alicui etiam naturæ creatæ, et alia similia.

48 Animadversio auctoris.

Ego sane, ut ad objectionem respondeam, velim animadvertere, inclinationem illam infinitam, quam Deus habet ad Incarnationem, posse intelligi vel de inclinatione innata, vel de elicita. Inclinatio innata potest concipi ad eum modum, quo lapis per suam entitatem habet inclinationem et propensionem ad centrum, ut ad locum sibi connaturalem, quæ propensio in re non distinguitur ab entitate lapidis, quæ se ipsa exigit talem locum, et ubicationem sibi convenientem, et in hoc sensu inclinatio innata Dei ad Incarnationem erit ipsa potentia Dei, qua potest facere Incarnationem sibi convenientem, et cum illa potentia sit infinita, poterit etiam dici inclinatio infinita. Differt tamen ab inclinatione lapidis ad centrum, quod lapis exigit centrum tanquam aliquid sibi necessarium : Deus autem potest facere Incarnationem non exigendo illam, quia non est sibi necessaria, et ideo, in rigore loquendo, majorem inclinationem habet lapis in centrum, quam Deus ad Incarnationem, quia licet inclinatio Dei entitative et materialiter sit major, quia est entitas infinita: at vero formaliter non est major, quia non exigit determinate et necessario Incarnationem, sed contingenter et indifferenter, lapis vero exigit necessario centrum. Major autem inclinatio, formaliter loquendo, dicitur illa, non quæ in sua entitate est perfectior, sed quæ cum majori rigore, et determinatione exigit terminum. Sicut major est inclinatio lapidis ad centrum terræ, quam Angeli, quia licet Angelus per suam entitatem habeat etiam potentiam activam ad ponendum se in centro terræ, et entitas Angeli sit perfectior entitate lapidis ; non tamen exigit determinate et necessario ubicationem in centro, sed solum possibiliter et contingenter ; ideo inclinatio lapidis formaliter dicitur major, licet materialiter, et entitative sit inferior.

Deinde si sermo sit de inclinatione 49
elicita, qua Deus propendet in Incarnationem, hæc nihil est aliud quam cognitio divina proponens Incarnationem ut bonam, et convenientem, et hæc etiam potest dici inclinatio infinita entitative, seu materialiter, quia est cognitio infinita, infinite proponens bonitatem et convenientiam Incarnationis : non tamen est inclinatio infinita formaliter, quia non proponit objectum, ut infinitum bonum, et purum ab omni malo. Quare in rigore loquendo, magis inclinatur voluntas Beati in amorem Dei, quam in amorem Incarnationis, quia licet cognitio, quam Deus habet Incarnationis sit infinita, et cognitio quam Beatus habet Dei sit finita, hæc tamen proponit bonum purum et infinitum, illa vero bonum finitum, habens mistum aliquid mali, et plus movet cognitio tenuis de bono puro, quam cognitio magna de bono exiguo.

Hinc infero primo solutionem primæ 50
objectionis, nego enim, eo plus minui de Illatio prima.
libertate, quo inclinatio ad objectum fuerit entitative et materialiter major, sed quo fuerit formaliter major ; hoc est, quo in actu primo proponatur objectum ut majus bonum, et minus mali habens, sive proponatur per cognitionem finitam, sive per infinitam, sicut qui haberet cognitionem probabilem bonitatis Dei infinite intensam, minus moveretur ad amorem, quam qui habeat visionem claram valde remissam, licet illa cognitio sit infinita, et per consequens infinita inclina-

tio materialiter, hæc vero sit inclinatio entitative finita.

51 Illatio secunda.

Infero secundo, quo sensu verum sit, Deum amare infinite objectum quod amat, aut quomodo cum hoc possit stare, quod Deus inter objecta, quæ diligit, aliquo præ aliis diligat. Dicendum enim est, Dei amorem ad omnia objecta terminatum esse entitative infinitum: non tamen esse infinitum appretiative omnium objectorum. Explicatur exemplo vulgari. Amat aliquis filium amore intenso ut octo, amat Deum per actum charitatis intensum ut quatuor; majorem amorem intensive habet erga filium, majorem tamen appretiative erga Deum: qui excessus est modus quidam substantialiter imbibitus in actu charitatis, quo ita diligit Deum, ut eo ipso præferat affective Deum rebus omnibus, quæ cum Deo aliqua ratione opponantur, taliter ut si filius opponeretur Deo, prius relinqueret filium, quam Deum. Bene ergo stat, actum amoris esse entitative æque, vel magis intensum, et tamen magis amari unum, quam aliud appretiative. In hoc ergo sensu Deus inæqualiter amat objecta, non inæqualitate tenente se ex parte entitatis ipsius amoris, nam hoc modo æqualiter et infinite amat omnia, quæ amat, ut docent theologi cum S. Thoma 1 p., q. xx, art. 3 sed ex parte modi præferendi unum objectum aliis. Sic enim plus amat finem, quam media: nam eo ipso quod amet medium propter finem, licet utrumque amet actu infinito, plus tamen amat finem, hoc est, præfert finem in modo appretiationis affectivæ ipsi medio: sic etiam plus odit peccatum mortale, quam veniale; quia licet respectu utriusque habeat odium infinitum, præfert tamen appretiative unum malum alteri. Quare quando dicimus odium Dei contra veniale esse infinitum, sensus est, esse infinitum in suo genere, id est, in ratione odii venialis: non enim potest veniale magis odio haberi, quam per illum actum. Similiter amor Dei erga media est infinitus in genere amoris medii, non tamen in omni genere amoris, quia hoc modo solum sepsum amat Deus infinite simpliciter, præferendo se appretiative omnibus aliis objectis. Unde ad propositum concludo, Deum habere ad Incarnationem inclinationem infinitam entitative, non tamen infinitam formaliter, et appretiative, quia nec ea parte intellectus habet judicium dictans illud objectum habere bonitatem omnibus aliis præferendam; nec ex parte voluntatis vult Incarnationem, præferendo eam omnibus objectis et per consequens illa inclinatio nullo modo lædit libertatem Dei ad volendum, vel relinquendum Incarnationem.

Concluditur proposita quæstio.

SECTIO IV.

Solvitur secunda difficultas supraposita.

52 *Raym. Lullius Vasquez.* Responsio quorumdam ad secundam objectionem.

Secunda objectio supra posita movit Raymundum Lullium, quem refert Vasquez disp. 1, n. 10 ut dixerit Incarnationem fuisse liberam, sed necessariam.

Ad objectionem ergo respondent aliqui concedendo, Deum semper velle id, quod magis expedit ad suam gloriam, alioquin operaretur minus perfecte moraliter. Cæterum negant, Incarnationem plus conducere ad hunc finem, quam carentiam Incarnationis, nam licet ex Incarnatione et redemptione hominum, maxima Deo accrescat gloria, hæc tamen bene compensatur per summam illam perfectionem Dei, quæ apparet in hoc, quod Deus adeo sit independens a creaturis, ut ex ruina, et lapsu omnium hominum et Angelorum nullam molestiam possit accipere. Quare, casu, quo Deus nollet Incarnationem, moveretur sane ex voluptate summa, quam experiretur, et caperet, videndo, se adeo esse a creaturis independentem, ut illis omnibus pereuntibus, ipse tamen non ideo minus perfectus, aut beatus existeret. Haberet ergo

jam Deus motivum sufficiens ad nolendum incarnari, intendendo per hanc nolitionem Incarnationis suam majorem gloriam, non in negatione Incarnationis secundum se, sed in ea negatione, prout hic, et nunc esset occasio ipsi Deo summæ illius voluptatis, et gaudii.

53 Auctori non satisfacit.

Hæc solutio displicet, primo, quia in primis gratis omnino supponit, æqualem omnino dare Deo occasionem gaudii Incarnationem, et negationem Incarnationis. Admitto enim, ex negatione Incarnationis habere Deum occasionem summi gaudii ob experientiam independentiæ, quam ejus beatitudo habet a perditione, vel reparatione hominum. Unde tamen habes, æqualem omnino esse occasionem gaudii ex hac experientia, et ex Incarnatione? quod si non est omnino æqualis, redit argumentum, nam cum Deus teneatur intendere suam majorem gloriam, et alioquin imperfecte operetur imperfectione morali, consequens est, quod illam partem eligat Deus necessario, et non libere, ex qua occasio oritur majoris gaudii ipsius Dei. Dicere autem, in omnibus objectis creatis reperiri hanc omnimodam æqualitatem, ut tantam occasionem gaudii præstet ex se Deo objectum, et carentia illius ob experientiam suæ independentiæ, videtur omnino incredibile, cum Deus magis complaceat in melioribus objectis, sicut de facto magis complacet in homine magis sancto.

54

Secundo displicet, quia si semel admittas Deum moraliter adstringi ad procurandam suam majorem gloriam, sicut homo debet eam procurare, et quod alioquin operabitur minus perfecte moraliter, consequens est, ut eamdem majorem gloriam Dei, quam homo debet procurare, debeat etiam intendere ipse Deus. Inquiro ergo, quando dicimus hominem teneri intendere majorem Dei gloriam, de qua gloria loquamur? An de gloria extrinseca, quæ Deo ex creaturis accrescit, an de gaudio intrinseco ipsius Dei quod habet de rebus factis, vel non factis? Si loquamur de hoc secundo, ergo frustra petimus a Deo in oratione Dominica, et alibi sæpe suam glorificationem : imo frustra procuramus majorem Dei gloriam : nam per te non potest fieri, quod Deus non ordinet res ad eum statum, in quo habeat occasionem majoris gaudii : si ergo hoc aliter fieri non potest, ut quid teneremur ad illud procurandum? Si vero loquimur de glorificatione extrinseca Dei, quæ quidem potest poni, vel omitti ab ipso Deo, redit argumentum objectionis, quia homo, ut perfecte operetur, debet in omnibus procurare hanc majorem Dei gloriam extrinsecam, ideo illam petimus ab ipso Deo ; ideo media ponimus ad ejus consecutionem : ergo similiter Deus, ut perfecte operetur, debet in omnibus velle hanc suam majorem gloriam, et per consequens, si Incarnatio, seu reparatio hominis requiritur ad justum finem, non poterat Deus eam prætermittere, alioquin operaretur minus perfecte moraliter.

55

Tertio displicet, quia ex negatione Incarnationis non videtur oriri occasio tanti gaudii, ut compenset æqualiter gaudium de bono Incarnationis : nam, icet hoc quod est, Deum esse adeo independentem a creaturis, ut illis in peccato manentibus, Deus sit æque beatus, sit objectum gaudii divini. Cæterum totum hoc gaudium habet Deus posita incarnatione, adhuc enim videt, se habere talem, tantamque independentiam a creaturis, ut etiam sine Incarnatione esset æque beatus. Quod vero relictis hominibus in suo peccato experiatur Deus suam independentiam, parum videtur referre ad augendum Dei gaudium : sicut enim non ideo Deus melius penetrat, et percipit suam independentiam, quam antea, ita non excitatur ad novum gaudium de sua independentia, quam jam antea perfectissime, et omnimode cognoscebat : gaudium enim est de bono præsenti ; bonum autem illud independentiæ non advenit Deo ob negationem Incarnationis, nec cognoscitur de novo, quod antea

esset occultum ; ergo non accrescit ex negatione Incarnationis occasio tanti gaudii, per quod compensetur gaudium de Incarnatione.

56 Quarto displicet, quia videtur in ipsa solutione committi circulus vitiosus ; dicis enim, Deum nolendo Incarnationem habere æquale gaudium, quia gaudet summopere videndo se nullo modo indigere Incarnatione : hanc autem independentiam ideo habet, quia sine Incarnatione habet æquale gaudium de independentia, sicut haberet ad illa ; ergo gaudet, quia independet, et independet quia gaudet. Rogo igitur, antecedenter ad illud gaudium qualem independentiam experiatur Deus, de qua postea gaudeat ? Respondes, experitur quod non dependet ab Incarnatione ad complementum sui gaudii. Contra : antecedenter ad gaudium de independentia adest Deo gaudium de Incarnatione, et nondum intelligitur gaudium de independentia, ergo antecedenter ad illud gaudium, nondum Deus experitur suam independentiam, de qua possit gaudere : ergo vel non das independentiam completam in actu secundo, de cujus experientia Deus gaudet, vel illud gaudium habet seipsum pro objecto, est enim gaudium per te, de eo quod Deus habeat æquale gaudium sine Incarnatione, et hoc æquale gaudium est ipsummet formaliter, non enim habet æquale gaudium ; nisi quatenus gaudet reflexe de eo quod gaudet sine Incarnatione, quod est inintelligibile.

57 Aliorum recentiorum ad objectionem responsio.

Alii ergo recentiores aliter ad objectionem respondent, hominem ideo operari imperfecte, quando non amplectitur objectum perfectius, quia creatura rationalis tenetur per affectum conjungi cum suo ultimo fine, qui est Deus : ideo lege perfectionis tenetur amplecti ea objecta, quæ magis placent Deo ; nam per eorum amorem magis conjungitur cum Deo ; unde magis tenetur amplecti objecta, quæ sunt Deo gratiora, quam quæ ex se sunt perfectiora : v. g. magis eleemosynam, quam sacrificium, licet enim hoc sit ex se perfectius, illud est Deo gratius, juxta illud *Osee* VI, *Misericordiam volui, et non sacrificium*. Deus autem non tenetur lege perfectionis ad hæc objecta magis quam illa, quia est conjunctissimus sibi ipsi, nec magis sibi conjungitur per amorem hujus objecti creati, quam illius : ideo respectu Dei omnia objecta creata sunt æqualia, non vero respectu hominis.

58 Auctori displicet.

Hæc etiam solutio non satisfacit : quia homo ex lege perfectionis tenetur ad objectum perfectius, non solum quia Deo gratius est, vel ut se magis conjungat Deo, sed etiam quia objectum ipsum de se perfectius est. Pone enim hominem invincibiliter ignorantem Deum : cognoscentem tamen honestatem moralem castitatis, et conjugii : quis neget perfectiorem esse moraliter, si amet castitatem, quam conjugium ? Alioquin omnes actus boni morales habebunt in nobis æqualem perfectionem, nisi actu advertamus ad majorem complacentiam Dei in uno objecto, quam in alio : quod videtur falsum, ergo independenter ab hac obligatione conjungendi nos Deo, habent objecta, et actus inæquales perfectionem, ergo qui elicit actum minus perfectum relicto perfectiori, operatur imperfecte : ergo sicut homo ignorans obligationem se conjungendi Deo, operaretur imperfecte relicto objecto perfectiori : ita Deus, licet non teneatur se conjungere sibi ipsi. Fateor, debere hominem eligere objectum ex se minus perfectum, quando præcipitur, vel consulitur a Deo, relicto illo, quod ex se perfectius est. Cæterum jam tunc ratione præcepti, consilii, vel insinuationis Dei illud objectum esset hic et nunc melius moraliter, et objectum perfectioris actus, quia illa etiam est circumstantia objectiva tribuens honestatem moralem objecto minus perfecto.

59 Probatur

Confirmatur ad homines, quia ipsi dicunt, homines teneri lege perfectionis eligere objectum perfectius, quia hoc ob-

jectum magis placet Deo, ergo antecedenter ad complacentiam Dei habet ipsum objectum majorem perfectionem, ratione cujus ametur magis a Deo : ergo ratione hujus majoris perfectionis terminabit actum perfectiorem moraliter : ergo etiamsi per impossibile non esset Deus, vel saltem ignoraretur, operaretur perfectius homo amando illud objectum, quam aliud minus perfectum, ergo e contra qui eligeret aliud objectum minus bonum, operaretur minus perfecte moraliter : ergo imperfecte moraliter. Restat ergo semper difficultas, cur etiam Deus non operetur minus perfecte moraliter amando objectum ex se minus perfectum ?

60 Alia responsio.

Posset aliquis aliter respondere, differentiam inter Deum et homines desumi debere ex eo quod Deus nunquam potest eligere objectum optimum omnium, ut supra vidimus, hinc est non imputari ipsi ad minorem perfectionem moralem, si relicto meliori eligat minus bonum : nam quidquid eligat, semper debet relinquere aliud melius. Quæ ratio non procedit in homine, qui potest bene eligere optimum inter ea, quæ ipsi proponuntur hic et nunc ; quare si relicto meliori eligat minus bonum, merito imputatur ipsi hæc imperfectio.

61 Auctori non sufficit.

Hæc tamen solutio adhuc non videtur sufficiens : nam licet Deus sit quasi ex se necessitatus ad numquam eligendum objectum optimum, non est tamen necessitatus ad eligendum objectum tantæ bonitatis, v. g. ut quatuor, relicto objecto bonitatis ut sex : hoc autem videtur sufficere, ut eligenti imputetur, non quidem quod non elegerit optimum sed quod non elegerit bonum ut sex, quod poterat eligere : sicut e contra, licet Deus non possit eligere objectum non bonum, neque etiam objectum infimæ bonitatis, ut postea videbimus ; quando tamen eligit hoc objectum bonum ut quatuor, operatur laudabiliter, et ipsi imputatur ad laudem hæc electio, eo quod potens eligere bonum ut tria, elegit bonum ut quatuor, ut dicemus ergo similiter imputabitur ad minorem laudem, si potens eligere bonum ut quatuor, eligit solum bonum ut tria, licet numquam possit eligere optimum. Probatur consequentia, quia non videtur requiri major indifferentia, ut aliquid imputetur ad imperfectionem, vel ad minorem laudem, quam ut imputetur ad majorem perfectionem et laudem : ergo sicut ad hoc posterius sufficit indifferentia ad majus et minus bonum, sine potentia ad infimum, sic etiam sufficiet ad illud prius hæc indifferentia ad majus et minus sine potentia ad optimum, eadem enim videtur utriusque ratio.

62 Advertenda pro solutione. Primum.

Pro solutione igitur advertendum est, hanc majorem perfectionem, quæ versatur in eligendo objecto perfectiori moraliter, non esse aliquam obligationem naturæ intellectualis, certum enim est, neque esse culpam, nec vestigium culpæ relinquere objectum perfectius : quare etiamsi produci posset aliqua adhuc eligere objectum minus perfectum. Appellatur tamen hæc imperfectio moralis ; id est, carentia alterius majoris perfectionis moralis, quam illud subjectum posset habere eligendo objectum perfectius, nempe illius actus eliciti honesti terminati ab objectum melius, qui actus esset moraliter melior et perfectior.

63 Secundo.

Adverto secundo, perfectionem moralem actuum internorum Dei non crescere ex majori perfectione objecti voliti. Ratio hujus petenda est ex perfectione etiam physica actuum divinorum, quæ nullo modo sumitur, vel mensuratur ab objectis, v. g. cognoscit Deus Angelum, cognoscit item canem, et utrumque in se ipsis, ut suppono ex materia de scientia Dei. Cæterum cognitio Angeli non est physice perfectior quam cognitio canis, sed utraque est infinite perfecta intensive, utraque æque perfecta, quia utraque identificatur cum infinita scientia Dei, et licet cognitio Angeli, et cognitio canis sint major perfectio extensive, quam singulæ seorsim, non tamen intensive, quia quæ-

libet continet virtualiter totam perfectionem utriusque, propter identitatem, et sicut ex Deo, et Angelo non resultat aliqua perfectio major intensive, sed solum extensive, quam solus Deus, quia nimirum perfectio Angeli reperitur in Deo sine imperfectione, sic etiam ex cognitione Angeli et canis, quam Deus habet, non resultat perfectio major intensive, quia quælibet earum etiam prout virtualiter distincta continet alteram virtualiter, quatenus postulat cum ea identificari, et licet cognitio canis prout præcisa a cognitione Angeli non cognoscatur in recto esse cognitio Angeli; cognoscit tamen ut postulans sibi identificare realiter illud prædicatum, et omnes alias perfectiones, et per consequens ut habens implicite illas omnes, quare per omnes illas non resultat major perfectio intensive, quam singulæ earum, nec una perficit intensive aliam, ad hoc enim requiritur ut perfectibile careat illa perfectione, quæ superadditur, una autem perfectio Dei non caret alia, sed præscindit ab ea in recto, postulans tamen illam secum identificare, nec est major perfectio intensive intellectus postulans identificari cum voluntate. Hæc est ratio a priori, ob quam omnia attributa, et prædicata divina sunt æqualis perfectionis intensive, et hinc etiam optime explicatur, cur essentia divina, et tres personalitates non conflant majorem perfectionem intensivam, quam singulæ personalitates, licet singulæ dicant suam peculiarem perfectionem distinctam, quod oportebit obiter meminisse pro materia *de Trinitate*.

64 Similiter ergo actus Dei, quo vult objectum melius et honestius, non est melior et perfectior moraliter alio actu, quo vult objectum minus perfectum, sed uterque actus est æque honestus, et infinite perfectus moraliter, quia uterque continet virtualiter infinitam perfectionem honestatis et sanctitatis, cum qua identificatur; quare neuter actus potest crescere in bonitate morali ex honestate objecti. Sicut nec etiam actus creati Christi Domini crescunt in ratione valoris ex majori honestate objecti, quia scilicet omnes illi ex dignitate personæ habent infinitum valorem; quare licet unus sit de meliori objecto, non est magis meritorius imo nec plures actus sunt magis meritorii, quam unus. Sic etiam quilibet actus Dei circa objectum bonum, quia habet infinitam honestatem ex identitate cum infinita sanctitate, et honestate divina, non potest esse magis et minus honestus, quam alius, nec unus quam omnes alii, sed omnes sunt æque boni, et quilibet est tam bonus moraliter, quam omnes simul.

65 Difficultatis supra positæ solutio.

Hinc solvitur objectio supraposita, et assignatur discrimen inter Deum et hominem: nam homo licet non peccet eligendo objectum de se minus honestum: manet tamen in se imperfectus, id est carens majori perfectione intrinseca, quam haberet exercendo alium actum circa objectum honestius, ideo dicitur teneri ad hoc lege perfectionis; id est, incurrere defectum istum moralem, qui consistit in carentia majoris perfectionis. At vero Deus nec hac lege tenetur eligere objectum perfectius, quia non ideo caret aliqua perfectione morali intrinseca; nam volendo oppositum objectum, licet de se minus perfectum, eo ipso habet actum æque honestum et perfectum, moraliter, ac si vellet objectum honestius, cum ergo non maneat imperfectus moraliter ex illa electione, non est unde impediatur a volitione objecti minus honesti. Quam differentiam inter Deum et homines agnovisse videtur Hugo de S. Victore *in Summ. sentent.* tract. I, c. XIV, littera V, tom. III. « Nihil, inquit, ipse ex debito, sed sola bonitate facit. Homines ex debito faciunt, quia meliores inde fiunt, vel deteriores si non faciunt. » *Hugo Vict.*,

66 Evasio.

Dices, in hac solutione includi repugnantiam: nam eo ipso quod Deus non feratur in objectum magis honestum, non habet infinitam honestatem; ergo actus, quo vult objectum minus perfectum, non erit infinite bonus et honestus propter identitatem cum infinita honestate Dei

non enim est in Deo hæc infinita honestas. Peto namque in quo consistat hæc infinita honestas, nisi in summa propensione ad eligendum objectum honestum, et magis quod magis honestum est? Alioquin jam posset intelligi alia major honestas, quam honestas Dei, nempe illa, quæ semper eligeret magis honestum: ergo si Deus potest eligere ex duobus honestis minus honestum, sequitur, ipsum non habere honestatem infinitam, et per consequens non omnes actus Dei esse infinite bonum et honestum propter identitatem cum infinita honestate et bonitate morali.

67 Præcluditur. Respondeo, infinitam honestatem in suo conceptu non includere necessitatem amplectendi semper quod melius est: imo illam excludere; includit sane necessitatem non eligendi objectum inhonestum, neque indifferens quidem, nisi ex honesto fine, et habendi fortasse complacentiam circa omnem honestatem, et operandi in qualibet materia, volendo, vel nolendo illam ex fine honesto, et eam ad Dei gloriam referendi, et denique modum perfectissimum habendi hæc omnia. Cæterum necessitatem eligendi objectum melius non potest includere, quia hæc necessitas destrueret conceptum honestatis, et bonitatis moralis infinitæ, quippe ad bonitatem moralem pertinet necessario laudabilitas operationis, sicut ad inhonestatem pertinet vituperabilitas. At vero si ex duobus objectis honestis Deus necessario eligeret honestius, ille excessus majoris honestatis objectivæ non tribueretur ad laudem ipsi Deo magis quam lapidi, quod tendat in centrum, ergo ille amor boni honestioris non pertineret ad genus moris, ergo ut pertineat ad hoc genus, requiritur quod sit sine necessitate amandi objectum melius.

68 Dubium. Petes, quæ sit infinita honestas Dei, cum qua identificantur singuli actus Dei, et ratione cujus redduntur infinite honesti? An scilicet sit aliqua honestas solum in actu primo, an vero in actu secundo? Nam honestas solum in actu primo, quæcumque illa sit, non videtur sufficere: nam tota illa erit necessaria, et per consequens non erit laudabilis in genere moris.

Solutio. Respondeo, in Deo posse considerari honestatem infinitam in actu primo, quæ est necessitas quædam fundata in infinita sanctitate Dei, qua necesse habet Deus non eligere objectum nisi honestum, et reliqua supra numerata, et hæc non est in se formaliter laudabilis in genere moris, licet possit refundere laudabilitatem, et honestatem in actum secundum. Potest item considerari infinita honestas Dei in actu secundo, quæ est velle in actu secundo circa singulas, et omnes materias morales aliquid honestum ex fine honesto, et modo perfectissimo, etc. et quidem quælibet voluntas Dei in actu secundo circa quodlibet objectum habet infinitam perfectionem in se, ut diximus, ex eo quod petat identificari cum voluntatibus honestis circa omnes materias morales: nam velle aliquod objectum honestum per voluntatem, quæ petat identificari optimo modo cum amore honestatis circa omnem materiam, non est laudabile infinite in genere moris, ut de se patet; ergo est infinite laudabile: ergo ex illa identitate quam petit, redundat infinita laudabilitas in singulas voluntates honestas Dei. Ad hoc tamen requiritur, ut dixi, quod Deus velit aliquod bonum honestum, relicto alio minus honesto, quod potuisset velle: nam sine hac inæqualitate objectorum non datur honestas, nec libertas in genere moris.

69 Evasio. Dices, videtur implacare in terminis Deum ex se esse determinatum in actu primo ad eligendum objectum honestum, et tamen illam honestatem objecti imputari Deo ad laudem: nam secundum eum modum saltem honestatis, ad quem est determinatus, non videtur esse laudabilis in genere moris, cum secundum illum gradum non habeat libertatem. Ponamus enim, e contra, hominem determinatum, et necessitatum hic et nunc ad eligendum unum e duobus objectis, quæ falso exis-

timat esse peccata inæqualia : tunc quidem si eligat turpius, non imputabitur ei ad culpam tota turpitudo objecti, sed solum quatenus excedit aliud objectum : nam ad illum gradum turpitudinis, ad quem est determinatus, non datur libertas in genere moris ; ergo repugnat dicere, Deum ex se esse determinatum ad operandum honeste, nam honestas ex suo conceptu excludit determinationem.

70 Occluditur.

Respondeo, duplex esse genus determinationis antecedentis, quarum una repugnat cum honestate laudabilitate, et deliberatione, in genere moris ; altera vero non repugnat, quando scilicet necessitas antecedens ita determinat ad aliquid indeterminate faciendum, ut non possit illud in particulari poni, quin eo ipso ponatur plusquam necesse erat ex vi præcedentis necessitatis, tunc enim non potest satisfieri illi necessitati in actu secundo sine aliqua libertate, et laudabilitate. Exemplum optimum est in sententia Aristotelis, et communi, de compositione continui ex partibus semper dividuis in infinitum : nam ea sententia supposita, si Deus alicui homini promittat conservationem per aliquod tempus, non potest postea Deus promissionem implere sine eo quod addat novum beneficium, et plusquam ex promissione debebat ; si enim conservet eum hominem per horam, jam ponit plusquam ex promissione debebat, et si per dimidiam, vel per quadrantem, vel per brevissimum tempus conservet, ponit plusquam debebat, quia potuisset implere promissionem conservando breviori tempore, nec potest ita exiguo tempore conservare, quin potuerit breviori, et per consequens quin intercedat libertas, et aliud novum beneficium exigens novam gratitudinem, et laudem. Vides ergo, Deum posita ea promissione necessitatum esse ad operandum cum nova laudabilitate, et libertate in genere doni, quando nimirum determinatio illa est ad aliquid ita indeterminatum, ut non possit in particulari impleri, nisi ponendo plusquam necesse erat ad satisfaciendum promissioni. Aliud exemplum potest esse in omni sententia, si Deus alicui peccatori promitteret non punire eum in æternum, eo ipso obligaretur Deus ad conferendum aliud novum beneficium : nam quandocumque Deus cessaret ab illo puniendo, conferret novum beneficium, ad quod non se obligaverat, quia stante illa promissione poterat Deus progedi ulterius in punitione peccatoris. Stat ergo Deum esse obligatum ex promissione illa ad aliquid, quod non potest exequi sine novo beneficio ad quod non se obligavit, sic etiam Deus ex se est determinatus ad eligendum objectum honestum : quia tamen nullum est objectum ita infimæ honestatis, ut non sit aliud minus honestum, ut suppono, ideo non potest Deus eligere objectum honestum in particulari, quin eo ipso velit aliquam honestatem objectivam majorem quam deberet, et per consequens quin eo ipso operetur honeste, et libere in genere moris. Stat ergo bene, Deum ex se determinari ad aliquod objectum honestum indeterminate, et habere necessitatem antecedentem ad operandum honeste, et libere, quando nimirum necessitas illa est ad tale disjunctum objectum, ut non possit in actu secundo eligere aliquid, quin eo ipso libere velit plus quam necesse erat ex vi præcedentis necessitatis. Fateor, si posset determinari gradus aliquis infimæ honestatis objectivæ, ad quam Deus determinatus esset ex se, tunc objectum honestius non refunderet honestatem, nec laudabilitatem in actum divinum secundum cum gradum honestatis objectivæ, ad quam supponeret in Deo determinationem, neque illa determinatio Dei ad illum gradum determinatum esset determinatio ad operandum laudabiliter, formaliter loquendo : at vero de facto cum non possit assignari talis gradus determinatus, consequens est, idem esse Deum ex se supponi determinatum ad volendum objectum aliquod honestum indeterminate, et consequenter esse etiam ex se necessitatum ad operandum laudabiliter,

quia non potest eligere aliquando in particulari, quin operetur libere in genere moris, ut dictum est.

71 Quæstio de nomine.

Erit autem quæstio de nomine, an objectum illud honestum secundum omnem bonitatem objectivam, quam habet, adæquate refundat laudabilitatem in actum divinum, an vero non adæquate secundum omnem : nam si illud *adæquate* ita intelligatur, ut non sit aliquid determinatum in illa bonitate quod non refundat laudabilitatem in actum, concedendum est : nullum enim gradum bonitatis possumus determinare, vel assignare in illo objecto, ad quem sit ex se necessitata voluntas divina, cum semper potuisset velle aliud objectum minus bonum. Si vero per illud *adæquate* intelligatur nihil esse etiam indeterminate sumptum, quod non fundat laudabilitatem in genere moris, negandum est, jam enim objectum bonum debebat necessario amari sub disjunctione, scilicet hoc bonum vel illud, et ideo debet Deus laudari in genere moris, non quidem eo quod velit bonum honestum, hoc enim non potest Deus non velle, sed quia vult hoc bonum honestum, cum posset aliud minus honestum velle : sicut in exemplis positis deberetur Deo nova gratitudo, tanquam pro beneficio novo, non quia conservat hominem, vel quia cessat a punitione peccatoris, ad hæc enim jam tenebatur ex sua promissione, sed quia conservat tanto tempore hominem, cum potuisset conservare breviori, vel quia cessat nunc a punitione, cum posset non cessare nunc, sed postea, atque ideo in aliquo sensu non deberetur nova gratitudo pro illo beneficio adæquate sumpto, hoc est, pro illo ut excludente debitum ad illud, vel aliud sub disjunctione præstandum.

72 Evasio.

Dices, licet Deus non esset liber ad relinquendum objectum honestius, esset tamen liber simpliciter in illo amore, quia ex duobus objectis æque honestis posset libere alterum eligere, et ex hac libertate maneret totus actus moralis.

Excluditur

Sed contra, quia licet hoc sufficiat, ut actus ille sit liber, non tamen ut sit moralis, seu dignus laude, et gratitudine, ut si deberes mihi pecuniam, vel triticum æqualis valoris, nec posses non dare unum ex illis, non deberem tibi gratias, eo quod hoc magis eligeres, quam illud : et e contra, qui incutpabilem habet perplexitatem conscientiæ, existimans ex errore, se peccare si celebret et æque peccare, si non celebret, licet habeat libertatem ad eligendum inter hæc duo : non tamen tribuitur illi ad culpam, et vituperium quod hoc elegerit, si ergo Deus ex necessitate debet eligere inter duo objecta æque honesta, licet illa electio sit libera, non tamen laude et gratitudine digna, nulla enim apparet laudis materia in eo, quod hoc objectum elegerit, relicto alio æque bono, necessitatus ad disjunctum. Scio, aliquos salvare libertatem, et moralitatem Christi per hanc electionem liberam inter objecta æqualia, quem modum dicendi numquam probavi, et impugnabo infra suo loco disp. XXVI. Si enim non damus libertatem ad eligendum objectum minus bonum morale, non datur libertas sufficiens ad mortalitatem, meritum, et laudem.

73 Instantia.

Urgebis iterum, si ad moralitatem actus pertinet laudabilitas, ergo quo laudabilius est objectum, eo est actus melior moraliter, ergo melior moraliter est actus Dei circa objectum melius, siquidem ille excessus objectivus tribuitur ad laudem Deo, et actum reddit laudabilem.

Solvitur

Respondeo, actum divinum reddi quidem laudabilem ab objecto, non tamen laudabiliorem ab honestiori, quia ejus laudabilitas sicut neque honestas moralis non est capax augmenti, eo quod sit infinita ; sicut actus Christi circa objectum honestum et meritorius propter ordinem quem habet ad objectum bonum sine qua bonitate objectiva, et libertate non esset meritorius : non est tamen magis meritorius ex majori bonitate objecti, quia quilibet actus est meritorius infinite. Sic etiam, ut actus Dei sit laudabilis, et bonus moraliter, exigitur honestas in ob-

jecto, quam posset Deus non eligere. Cæterum, quæcumque sit illa honestas objecti, quam Deus præ alia minori elegit, reddit actum infinite bonum et laudabilem, nec magis laudandus est Deus intensive propter objectum honestius volitum, quam propter objectum honestum, cum propter hoc etiam sit infinite laudabilis. Fateor tamen, si mihi in Deo assignares actum aliquem circa objectum infimæ bonitatis objectivæ, et talem ut Deus necessario deberet vel eligere illud objectum, vel aliud excellentius, tunc dicerem illum actum, formaliter loquendo, non esse bonum moraliter, nec ille amor honestatis pertineret ad genus moris,

Suppositio quia ad illum gradum honestatis objectivæ amandum non libere, sed necessario se habebat Deus ; suppono enim, circa illam materiam propositam non posse Deum se habere omissive, nec potuisse amare aliud objectum minus honestum, nec ex motivo minus honesto, quare ille gradus honestatis objectivæ non imputaretur Deo ad laudem moralem.

74 Quæstio Petes, cur repugnet assignari objectum aliquod infimæ honestatis quod scilicet habeat illud præcise quod requiritur ad honestatem?

Responsio. Respondeo repugnare id quidem ex hoc saltem capite, qui cum Deus quæcumque facit, vel omittit, facita, vel omittat ex motivo suæ gloriæ, et possit semper minorem et minorem gloriam suam intendere ; consequens est, quod possit semper habere motivum minus, et minus honestum. Producit, v. g. formicam, potest intendere gloriam suam apud Angelos, et homines cognoscentes illam creaturam, et glorificantes creatorem in isto opere : posset item intendere gloriam apud unum solum Angelum, vel unum solum hominem : item apud unum hominem cognoscentem illam creaturam per actum minus, et minus perfectum. Similiter quando Deus vult aliquid non producere, potest intendere gloriam, quam ex illo actu dominii, et usu suæ libertatis habet apud semetipsum, vel gloriam solum, quam habet apud Angelos, vel apud unum Angelum, vel unum hominem, et hanc ortam ex cognitione minus, et minus perfecta illius hominis, etc. Sic etiam facile erit considerare alios modos, quibus motiva divinæ voluntatis possint multiplicari in infinitum, et minui semper absque eo quod umquam perveniatur ad supremum, vel ad infimum.

75 Objectio. Ultimo objiciet aliquis adversus doctrinam hujus solutionis, quia sicut objectum inhonestum est quod dedecet naturam rationalem : ita honestum est quod decet illam, et illud est magis honestum, quod magis decet illam : ergo licet actus Dei circa objectum magis honestum non sit melior et perfectior ; ipsum tamen objectum magis decet Deum, quam objectum minus honestum : ergo Deus non potest illud respuere, videtur enim imperfectio respuere quod magis decet ejus naturam, et amplecti quod minus decet.

Dissolvitur. Respondeo, fateor, objectum perfectius magis decere Deum extrinsece, et objectum minus perfectum decere quidem sed minus : totum autem hoc est extrinsecum Deo, quare solum sequitur per voluntatem objecti minus perfecti habere Deum minorem perfectionem extrinsecam, seu esse extrinsece minus perfectum : quod non est absurdum ; sic enim Deus perficitur extrinsece per operationem ad extra, et caret hac perfectione, quando nihil producit. At vero intrinsece non est Deus minus perfectus, quando eligit quod illum minus decet extrinsece, quia jam eligit aliud objectum honestum, cujus electio est in Deo tam honesta intrinsece, sicut esset electio objecti honestioris.

SECTIO V.

Proponuntur rationes, quibus quidam auctor modernus impugnat doctrinam nostram.

76 Probationes cujusdam contra doctrinam auctoris. *P. Herize* in I p. t. I, disp. XV, num. 42. Probatio prima

Hunc modum declarandi libertatem voluntatis divinæ ad volendum sine imperfectione morali objectum minus honestum, quem multis ad hinc annis tradidi : secuti sunt postea alii docti recentiores, eoque sunt usi ad alias difficultates theologicas explicandas, quos tamen acriter impugnavit quidam auctor modernus, volens evellere fundamentum cui innitebantur, de æqualitate perfectionis inter omnia prædicata divinitatis, volensque ostendere id sine fundamento affirmari, et potius debere dici inæquales illos actus, et illas perfectiones, licet omnes, et singulæ identificentur cum infinita perfectione Dei.

Probat primo, quia omnes theologi ponunt in Deo rationes primarias et secundarias, item absolutas et relativas et omnes concedunt primarias nobiliores esse secundariis, absolutas etiam nobiliores esse relativis : nam absolutæ spectant ad naturam, relativæ autem ad personas, nobilius autem est quod constituit uniuscujusque naturam.

77 Probatio secunda ab absurdo.

Secundo probat ab absurdo, quia si ratio identitatis realis sufficeret, ut singulæ perfectiones divinæ essent æquales sibi invicem in perfectione, sequeretur, relationem paternitatis, v. g. esse ex proprio conceptu æqualis perfectionis cum natura divina : imo et cum tota divinitate, quia ex proprio conceptu habet quod identificetur cum natura divina. Consequens autem dicit esse valde absurdum ; primo, quia a nullo scholastico concessum est, quare temere concedetur, imo multi negant relationes divinas ex suo conceptu afferre, aut dicere perfectionem aliquam, quanto minus dabunt perfectionem æqualem essentiæ.

78 Probatio tertia.

Tertio probat eamdem absurditatem consequentis, quia paternitas ex proprio conceptu prout distincta virtualiter ab essentia, non includit virtualiter essentiam : imo illam excludit, ergo ut sic non habet perfectionem essentiæ, quia ut sic non est essentia ; ergo prout sic non est illa perfectio essentiæ formaliter sed neque æquivalenter potest ut sic habere illam perfectionem, quia in primis æquivalentia solum datur inter illa, quæ realiter distinguuntur ; deinde quia paternitas in suo conceptu non includit illas perfectiones simpliciter simplices, quas includit essentia, v. g. omnipotentiam, scientiam, infinitam misericordiam, justitiam, etc. ergo non habet per quid æquivalere possit illis perfectionibus, quæ sunt in essentia. Hinc denique concludit, illam sententiam inutilem esse, impropriam ad nihil necessariam, et contrariam universæ scholæ.

79 Probationibus occurritur.

Ego quidem cum reverentia erga doctissimum illum virum debita miror doctrinam hanc visam illi fuisse novam et contrariam omni scholæ, quam, ni fallor, facile erit passim invenire apud SS. Patres et apud theologos scholasticos, quibus familiarissimum axioma est, intra Deum esse æqualis perfectionis, eo quod omnia habeant infinitam perfectionem, non potest autem intelligi aliquid infinite perfectum infinitate intensiva, de qua loquimur, et tamen minus perfectum intensive alio infinite perfecto. Unde inferunt etiam non semel, relationes divinas esse in suo conceptu æque perfectas non solum aliis relationibus, sed etiam ipsi essentiæ divinæ, ita loquitur Greg. Nazianzenus orat. II *de Pace*, circa medium, ubi ait : « Ea quæ a principio, hoc est, a Patre, manant, non minus ob relationes quas inter se habent, laudanda, quam unumquodque sigillatim acceptum et intellectum. » Fulgentius etiam lib. III, *ad Moninum* c. VII, prope finem,

Gregor. Nazianz.

Fulgent.

dicit : « Tantum esse ipsum Verbum quanta simul est, et mens ipsa cum Verbo. » Ubi nomine *Verbi* non intelligit totam personam constantem ex natura et personalitate ut constat, sed solum id quod proprium est Verbi. Nam comparat Verbum cum aggregato illo ex Verbo et mente, ergo nomine *Verbi* secundum se non intelligit aliquid includens ipsam mentem. Ad hoc etiam adduci potest Augustinus VIII *de Trinit.* c. I et II, ubi licet directe solum probare intendat, singulas personas divinas esse æquales toti divinitati ; rationes tamen, quibus id probat, non minus probant, singula Dei attributa esse æqualia toti Deo. Prima quippe ratio est, non posse esse aliquid perfectius alio, nisi sit verius illo : unde quia « non sunt verius Pater et Filius simul, quam singuli seorsim, non est, inquit, majus aliquis utrumque simul, quam singuli eorum. » Hæc autem ratio æque probat, singula attributa, vel singulas perfectiones Dei non esse aliquid minus perfectum, quam omnes simul, cum non sint omnes simul verius, quam singulæ, ut patet. Secunda ratio, qua utitur c. III, est ex eo quod sint ens increatum, cui repugnat esse majus, vel minus bonum. « Non enim minui, vel augeri, inquit, bonum potest, nisi quod ex alio bonum est. » Quæ ratio eodem modo procedit in singulis perfectionibus divinis, sicut in relationibus, cum nulla perfectio Dei habeat suam bonitatem ab alio, sed omnes habeant illam a se. Richardus etiam de S. Victor lib. I *de Trinitate* c. XVIII. « Nihil, inquit, majus nihilque melius est in ejus nosse, quam in ejus posse, et eo ipso in ejus esse. » Et paulo inferius : « Nam quantum ad perfectionis culmen, si aliquid per intelligentiam attingeret quod per efficaciam apprehendere non posset : jam procul dubio magnificentius per sapientiam, quam per potentiam extenderet, essetque una, eademque substantia, et se ipsa major, et se ipsa minor. » In quibus verbis assumit ut principium certissimum, non posse Deum ratione unius perfectionis esse se ipso majorem, aut minorem, sed ex singulis, et ratione uniuscujusque esse infinite et æque perfectum, et c. XXI infert tanquam maximum absurdum, quod inter duas perfectiones Deo identificatas, una sit altera major : « Erit ergo, inquit, unum idemque esse, et seipso majus et seipso minus, quo nihil est impossibilius. » Denique hunc eumdem loquendi modum secuti sunt theologi scholastici. Hoc enim supponere videtur Scotus in I, dist. VIII q. IV, § *ad quæst.*, Clarius loquitur Mairon. ibid. quæst. V § *his visis difficul.* 5, ubi aperte fatetur, « tantam perfectionem habere unum attributum sicut plura, et unum sicut omnia. » Ex modernis vero qui quæstionem magis in terminis tractavit, est Granado I part. q. IV, tract. II, disp. IX, n. 7, ubi dicit nullam omnino inæqualitatem perfectionis asserendam esse inter essentiam, et attributa divina, aut inter unum attributum, et alterum, et affert Ochanum in I, dist. VIII, q. I, lit. R. Sed melius afferri potest dist. XXXV q. III, ubi id ex professo probat : idem docet P. Arrubal II tom. in I part. disp. CV, n. 30 et sequentibus, et disp. CXLV, num. 4, ubi dicit personas divinas etiam quoad personalitates formaliter sumptas esse æqualis perfectionis, quia propter identitatem realem quam habent cum essentia infinite perfecta, singulæ personalitates habent eminenter, vel saltem æquivalenter omnes perfectiones divinas : quæ ratio, ut constat, procedit omnino eadem in attributis, et perfectionibus absolutis : nam singulæ etiam propter identitatem cum essentia infinite perfecta continent eminenter, vel æquivalenter omnes perfectiones divinas. Denique P. Suarez I part. lib. I *de Essentia Dei* c. XII, n. 5, supponit ut certum, non dari unum attributum majus, aut perfectius alio in Deo, ut ex hoc ipso velit probare, totam perfectionem essentiæ includi essentialiter in quolibet attributo, applicando argumentum Bernardi, et interrogando, an

Nominis Verbi notio *August.*

80

Scotus

Mairon.

Granado.

Ochanus.

Arrubal.

Richard.

Suarez.

Bernard.

sapientia prout distincta ab essentia sit æqualis essentiæ, vel major, vel minor? Si minor non est increata, sed creata, quia quidquid minus est aliquo alio, non est infinitæ perfectionis, sed finitæ, et creatæ. Ex quibus jam satis apparet, doctrinam illam non esse novam apud theologos, sed expresse traditam ab iis, qui quæstionem attingunt, ab aliis autem supponi. Voluissem certe quod pro contraria parte, quæ adeo certa, et firma visa est prædicto auctori, vel unum saltem theologum adduxisset : neque enim ego huc usque aliquem inveni, nec Granado ubi supra, qui quæstionem pro utraque parte tractat, auctorem aliquem affert pro illa sententia, pro nostra vero, quam ipse omnino amplectitur, affert aliquos antiquiores, et recentiores.

Granado.

81 Probat Granado ratione ab absurdo.

Ratione etiam probat idem Granado ab absurdo, quia si semel concedas inæqualitatem perfectionis inter attributa divina prout distincta inter se, facile etiam eam inæqualitatem concedes inter personalitates divinas, prout distinctas ab invicem, ratio enim, propter quam dicis, attributa esse inæqualia, est, quia licet omnia identificentur cum essentia, ex proprio tamen conceptu afferunt inæquales perfectiones, quatenus intellectus ex se, et ex genere suo est major perfectio, quam subsistentia. Sed similiter ex genere suo melius est esse improductum, quam produci, melius est esse fœcundum, quam infœcundum, ergo prima personalitas, quæ est improducta, et fœcunda, melior erit quam tertia, quæ neutrum habet : vel si hoc non sequitur, eo quod utraque personalitas identificatur cum eadem essentia infinite perfecta, idem debes dicere de aliis attributis propter eamden rationem identitatis cum essentia.

82 Consectaria ex inconvenientiis quæ sequuntur ex allata sententia. Consectarium primum.

Huic rationi addere possumus alias ex aliis inconvenientibus quæ ex illa sententia sequuntur. Primo enim videtur sequi, Spiritum sanctum ex vi suæ processionis non esse æque perfectum ac Filium : nam Filius ex vi processionis accipit naturam divinam et scientiam : Spiritus sanctus ex vi processionis formaliter accipit solum amorem : si ergo perfectior est natura, vel scientia, quam amor divinus, sequitur, aliquid melius dari Filio ex vi processionis quam Spiritui sancto, ac per consequens perfectiorem esse ex vi processionis Filium quam Spiritum sanctum.

83 Consectarium secundum.

Hinc rursus sequitur secundo, processiones ipsas non esse æqualis perfectionis inter se, tum quia eadem est ratio quoad hoc de processione, et de termino processionis : nam sicut terminos communicatos dicis esse inæquales in Deo, quia ex se melius est scire, quam amare ; sic debes etiam dicere, processiones ipsas esse inæquales, quia ex se melior est operatio intellectus, quam voluntatis : tum etiam, quia inæqualitas terminorum arguit dari inæqualitatem inter ipsas processiones : nam processio tota est ad terminum, et illi proportionatur et commensuratur, si ergo termini non sunt æqualis perfectionis, nec processiones erunt æquales. Quæ ratio majorem adhuc vim habet in hic processionibus divinis, quæ non solum respiciunt naturam, seu scientiam et voluntatem divinam tanquam terminos, sed etiam tanquam principia : nam processio Filii oritur a natura, vel ab intellectu, et processio Spiritus sancti oritur a voluntate, ut suppono ; quare cum sit inæqualitas inter intellectum et voluntatem, eadem inæqualitas debet inveniri in operationibus, quæ oriuntur ab illis principiis, et debent cum ipsis proportionari.

84 Consectarium tertium.

Tertio sequitur singula attributa divina, aut singulas personalitates divinas non esse adorabiles summo cultu : nam cultus eo debet esse major, quo major est excellentia, ratione cujus aliquis colitur, ut videbimus infra agentes de adoratione, magis ergo debemus colere Deum quando eum adoramus propter aliquam majorem excellentiam, quam quando adoramus propter minorem : ergo non debemus Deo supremum cultum ratione personalitatis divinæ, vel ratione misericor-

diæ, aut justitiæ divinæ, sed aliquem cultum inferiorem et minorem, quem aliquis fortasse nollet appellare cultum latriæ, nam hoc nomine communiter intelligimus supremum cultum, sed alium cultum Hyperduliæ divinæ, vel medium inter Hyperduliam, et latriam, quem nemo adhuc introduxit.

85 onsectaum quartum.

Quarto sequitur, personalitates divinas, et alias perfectiones attributorum non esse dignas summo amore, atque adeo nec a Deo amari infinite, nec a nobis per charitatem debere summe amari : nam unumquodque objectum est amabile juxta gradum bonitatis et perfectionis, quem habet ; illud ergo erit magis amabile, quod habet superiorem gradum perfectionis, et per consequens cum natura divina sit perfectior personalitatibus, illa etiam erit digna majori amore, atque ideo personalitas non est summe amabilis, sed infra alia objecta amabilia, nec nos debemus illam ex toto corde amare sed minori affectu. Hæc autem omnia absurda esse, et contra id, quod theologi passim docent, et supponunt, nemo dubitabit.

86 Accedit ratio.

Ratio denique a priori fundatur in illa æquivalentia, quam supra insinuavimus : nam singulæ perfectiones divinæ, vel singulæ personalitates quantumvis accipiantur ut condistinctæ virtualiter ab aliis, semper retinent esse perfectionem divinam, et per consequens retinent radicem quamdam virtualem identificationis cum omnibus aliis Perfectionibus, per quam æquivalenter continent illas : nam esse formaliter paternitatem, v. g. exigendo identificare sibi essentialiter essentiam, perinde se habet in ordine ad amabilitatem ac æstimabilitatem, ac si esset formaliter essentia : neque esset eligibilius, aut optabilius, esse formaliter scientiam, quam esse talem voluntatem, quæ non possit non esse scientia, nullam enim commoditatem haberes a scientia, quam non haberes a voluntate, quæ non possit non esse scientia, quare si ille, qui habet aurum, dicitur jam æquivalenter habere argentum, et panem, quia pro auro dabuntur ei illa omnia, a fortiori qui habet personalitatem divinam, dicetur habere jam in ipsa æquivalenter omnes perfectiones divinas, quia non pro ipsa, vel amittendo ipsam, sed retinendo illam, habebit necessario : imo erit essentia, scientia, voluntas, et reliquæ perfectiones divinæ : perinde ergo est habere unam, ac habere omnes, et per consequens singulæ habent æquales amabilitates, et perfectiones.

87 Responsio ad argumenta. Ad primum. In Deo duplex perfectio, secundum Theologus.

Nunc respondeamus ad argumenta, quæ pro se adducit. Ad primum jam vidimus, immerito adduci ab ipso communem auctoritatem. Quod autem theologi dicunt, dari in Deo aliquas perfectiones primarias, alias secundarias, non significat, has esse de facto minores illis, sed per perfectiones primarias intelligunt illas, quæ si deessent, Deus non esset infinite perfectus ; per secundarias vero illas, quæ si per impossibile deessent, adhuc Deus ille, qui tunc esset, maneret infinite perfectus. Perfectio primaria, v. g. est in Deo omnipotentia radicalis, seu posse quantum est ex se facere quidquid non implicat contradictiones. Hæc perfectio si deesset, Deus non esset infinite perfectus, quia deesset ex intrinseco defectu ipsius Dei, et in ipsum Deum refunderetur ille defectus : perfectio vero secundaria est posse creare leonem in particulari ; hæc si deesset a Deo, eo quod leo de se implicaret contradictionem, sicut nunc implicat chimæra, adhuc Deus esset infinite perfectus, sive quia, ut multi volunt, nihil prorsus intrinsecum deesset Deo, sive quia licet deesset aliquod intrinsecum, ut alii dicunt, et per consequens non maneret jam hic Deus, qui nunc est sed alius, in illo tamen non argueret defectum intrinsecum carentia illius perfectionis, sed argueret defectum in objecto ; sicut nunc non arguit imperfectionem in Deo quod non habeat potentiam ad creandas chimæras : hoc enim provenit ex defectu objecti extrinseci, ideo dicuntur perfectiones secundariæ, id est, involven-

tes aliquid extrinsecum, ex cujus defectu si deessent, non ideo Deus esset defectuosus, aut imperfectus, ut dicemus latius, Deo dante, in I parte. Cæterum nunc de facto, quando leo ex se non implicat contradictionem, datur in Deo potentia producendi leonem, et hæc de facto est aliquid æque perfectum omnibus aliis perfectionibus, quia de facto hæc petit essentialiter identificari omnibus illis, ut vidimus.

88 Evasio

Dices, deficiente potentia ad leonem, deficeret aliquid quod formaliter est infinita perfectio, et tanta, quanta omnipotentia radicalis, ergo non minus noceret perfectioni Dei defectus illius, quam defectus omnipotentiæ. Respondeo in primis, eadem difficultas esset, etiamsi illa esset minor perfectio, tamen esset aliqua perfectio, quia ipsa deficiente, jam deficeret Deo aliqua perfectio, ergo non esset infinite perfectus. Omnes ergo debemus eodem modo respondere, distinguendo antecedens : deficeret aliquid, quod nunc formaliter est infinita perfectio propter identitatem, quam exigit, cum aliis perfectionibus Dei dependenter ab aliqua extrinsecâ conditione, scilicet a non implicantia leonis, concedo : deficeret aliquid, quod sit infinita perfectio independenter ab omni conditione extrinseca, nego. Ille autem defectus non noceret infinitæ perfectioni, quia infinite perfectus dicitur semper ille, qui quantum est ex se, petit habere omnes perfectiones imaginabiles, et idem esset si leo implicaret contradictiones, nam tunc etiam Deus, quantum est ex se, peteret habere omnes perfectiones : si autem deficeret Deo omnipotentia radicalis, non deficeret propter defectum objecti : nam omnipotentia radicalis posset intelligi sine ulla creatura absolute possibili, cum solum dicat, quod Deus quantum est ex se possit facere quidquid non implicat contradictionem, deficeret ergo propter defectum tenentem se ex parte Dei, seu quia Deus non posset quantum est ex se producere quidquid non implicat contradictionem, et per consequens Deus non esset infinite perfectus in se, quia non peteret quantum est ex se habere omnes perfectiones imaginabiles, sed potius ex se ipso repugnaret cum illa perfectione.

Præcluditur.

89

Quod attinet ad perfectiones relativas, eodem modo dicimus, omnes esse æquales : nam licet aliqui negent relationes esse perfectiones ; ii tamen, qui dicunt esse perfectiones, non dicunt esse minus perfectas, quam absolutas : nam sicut non obstante illo dubio circa perfectiones relationum, nemo dubitat, quin si sint perfectiones, debeant esse perfectiones infinitæ, ita non obstante illo dubio, nemo dubitare debet quin si sint perfectiones, debeant esse perfectiones divinæ, et æquales aliis perfectionibus, cum quibus identificantur.

90 Respondetur ad argumentum secundum

Unde patet ad secundum, concedimus enim sequelam, et negamus illud consequens esse absurdum, imo affirmamus, ita dicendum omnino esse, paternitatem, v. g. esse æque perfectam toti Trinitati. Ad secundam vero probationem qua contenditur, hoc esse absurdum, concedimus, paternitatem prout condistinctam virtualiter ab essentia, non includere formaliter ipsam essentiam, nec alias perfectiones simpliciter simplices : includit tamen illas æquivalenter, quatenus habet formaliter hoc quod est esse paternitatem petentem sibi identificare omnes perfectiones divinas : quod genus æquivalentiæ reperiri potest inter aliqua, quæ realiter non distinguuntur. Sic etiam voluntas divina æquivalet intellectui, misericordia omnipotentiæ, et sic de aliis.

91 Adverten dum.

Pro quo adverte, singulas perfectiones divina posse considerari dupliciter. Primo præscindendo ab hoc quod est, esse divinas, v. g. considerando personalitem, vel misericordiam, aut voluntatem secundum se, abstrahendo a divina, et creata, et ut sic fatemur, non dicere in suo conceptu formaliter, æquivalenter perfectionem essentiæ divinæ, aut aliorum attributorum, sed neque perfectio-

nem infinitam, sed perfectionem præscindentem a finita, et infinita: quia prout sic non petit identificare sibi perfectiones divinas. Aliter vero possunt eædem perfectiones præscindi ab aliis, ita tamen ut singulæ considerentur determinatæ, et tales, nempe divinæ, justitia, v. g. divina, misericordia divina, voluntas divina, Paternitas divina, etc. et tunc licet prout sic voluntas non sit formaliter intellectus, sed præscindat ab ipso, est tamen æquivalenter intellectus, quia adhuc est formaliter voluntas divina, et petens identificari cum intellectu divino, a quo ordine, et exigentia non præscindit, quoties concipitur ut voluntas divina, et per consequens jam retinet formaliter aliquid, per quod possit æquivalere omnibus perfectionibus divinis a quibus præscindit.

92 Fateor denique, ut hoc etiam demus contrariæ sententiæ, posse in aliquo sensu dici, perfectiones divinas habere aliquam inæqualitatem inter se secundum nostrum modum concipendi, quando enim concipimus voluntatem divinam, v. g. concipimus eam per species voluntatis creatæ, quæ procul dubio ex genere suo est minus perfecta, quam intellectus, atque ideo per illum conceptum explicitum non explicamus tantam perfectionem in Deo, quantam explicamus quando concipimus intellectum divinum, nam per priorem conceptum explicamus solum, Deum habere perfectionem voluntatis, per quam non explicamus perfectionem intellectus, quæ in nobis major est, et quam explicamus per conceptum intellectus divini, et ita quoad explicitum habent aliquam inæqualitatem illæ duæ perfectiones, quia per unum conceptum explicamus gradum quemdam communem, nempe intellectualem, qui secundum se perfectior est gradu volitivo, quem solum explicamus per alterum conceptum. Cæterum per utrumque conceptum concipimus determinationem illius perfectionis ad esse divinum, per quam determinationem voluntas includit implicite exigentiam omnium perfectionum divinarum, ut diximus, quam exigentiam non explicamus ita explicite per illum conceptum, sicut perfectionem voluntatis, concipimus tamen, et ita quoad id quod concipimus, æqualitas est perfectionis inter utrumque conceptum objectivum; quoad modum vero explicitum concipiendi est aliqua inæqualitas. Quodsi hoc solum vult sententia contraria, non multum contendimus, dummodo detur nobis singulas perfectiones divinas etiam prout virtualiter distinctas inter se habere inter se æqualitatem summam in perfectione intrinseca, licet ea æqualitas non ita clare explicetur per conceptum singular um perfectionum.

Hæc in perfectionibus necessariis, 93
divinis intrinsecis potissime procedunt. Cæterum quia in Deo intelligimus non solum perfectiones necessarias, qualis est omnipotentia, æternitas, beatitudo, scientia possibilium, etc. sed etiam perfectiones liberas, qualis est scientia visionis, voluntas creandi, glorificandi, et aliæ similes, posset aliquis fortasse dicere, probari bene, quod perfectiones necessariæ omnes sint æquales in Deo, quia illæ omnes sunt adæquate intrinsecæ Deo, atque adeo omnes participant infinitam perfectionem Dei propter identitatem, quam habent omnes inter se: loquendo tamen de perfectionibus liberis, aliter esset dicendum, eo quod istæ non solum includunt existentiam intrinsecam Dei, sed etiam aliquid extrinsecum: nempe existentiam, vel productionem objecti, per quam terminantur: nam voluntas libera creandi mundum; v. g. non includit solam entitatem necessariam Dei, sed ipsam productionem mundi, per quam terminatur, et completur ultimo illa voluntas prout est volitio talis objecti, juxta sententiam multorum ex recentioribus theologis. Cum ergo illa objecta extrinseca, vel illæ actiones, quibus producuntur, non sint inter se æquales, sed inæquales in bonitate et perfectione, ut constat: consequens est, quod volun-

tas Dei prout terminata ad hoc objectum, non sit æque perfecta cum voluntate Dei prout terminata ad aliud objectum melius, atque ideo, cum libertas actus divini sumatur ex diversis actionibus extrinsecis, quæ possunt terminare voluntatem Dei, et hæ actiones sint inæquales, videtur dicendum, quod non habet Deus æque perfectum exercitium suæ libertatis in omnibus quæ vult, sed potuisset habere majorem perfectionem, et majorem honestatem, eo modo, quo Deus habet honestatem per amorem liberum alicujus objecti honestati. Probatur sequela, quia honestas volitionis divinæ debet esse aliud, propter quod Deus laudatur in genere moris : Deus autem non potest laudari in hoc genere propter suam entitatem necessariam : hanc enim non potuit non habere, quare licet in genere physico sit summe laudabilis propter illam, non tamen in genere moris, in quo laudatur aliquis, nisi propter aliquid liberum : debet ergo laudari Deus in hoc genere propter solam actionem extrinsecum, qua producit, v. g. mundum, quæ sola actio advenit libere, et potuit non esse : cum autem hæc actio non sit summe perfecta, sed possit esse alia melior, qua produceretur alius melior mundus, non reddit Deum æque laudabilem quælibet actio, et per consequens non habet infinitam honestatem, et laudabilitatem in genere moris quælibet voluntas libera Dei.

94 Probatur sequela.

95 Hæc, ut dixi, possent aliquem movere, ut existimaret, doctrinam supra traditam non habere locum in sententia illa docente, actum liberum Dei compleri, et terminari ultimo per aliquod extrinsecum : cæterum non debet hæc conclusio dependens fieri ab illa controversia de decretis libertatis Dei, quidquid enim in illa dixeris, in hoc puncto debes dicere, Deum esse æque justum, honestum, et laudabilem per omnes, et singulos actus liberos, cujuscumque virtutis, quare illi etiam, qui actus liberos Dei complent per aliquid extrinsecum ita loquuntur ; quod a posteriori probari potest retorquendo argumentum non factum pro ratione dubitandi, quia si ad laudabilitatem, et honestatem Dei attenderetur solum perfectio ipsius actionis creatæ, qua Deus ad extra operatur, Deus non esset infinite laudabilis in genere moris in suis operibus : nec deberemus Deo infinitas gratias, sed laudem, et gratitudinem finitam, quod videtur absurdum : nam pro quocumque beneficio illum laudemus, possumus verissime dicere : *Quantum potes, tantum aude ; quia major omni laude : nec laudare sufficis ;* hæc enim est illa laudatio, et superexaltatio sine termino, quia dicebant tres pueri *Dan.* III, 88. *Laudate, et superexaltate eum in sæcula, quia eruit nos de inferno, et salvos fecit de manu mortis, et liberavit nos de medio ardentis flammæ*, etc. Ideoque in singulis operibus dicitur *laudabilis, et superlaudabilis :* ut habetur ibid. vers. 53 et 54. *Benedictus es in templo sancto gloriæ tuæ : et superlaudabilis, et supergloriosus in sæcula. Benedictus es in throno regni tui, et superlaudabilis*, etc. Alioquin si in suis operibus liberis non esset infinite laudabilis, posset nimis laudari, et supra condignum, ut ita dicam ; posset item homo ex aliquo suo bono opere esse magis laudabilis, quam Deus ex aliquo suo : quæ omnia sunt manifeste absurda.

96 Respondetur ad argumentum

Ad argumentum ergo dicendum est, terminationem solam extrinsecam advenire Deo ita libere, ut potuerit non advenire, non tamen laudari Deum propter solam illam actionem extrinsecam, pro quo recolendum est ex 1, 2, quando nos etiam operamur honeste, intervenire operationem liberam nostræ voluntatis, quam ita producimus, ut possimus illam non producere : non tamen laudatur homo in genere moris propter illam solam, sed propter illam prout conjunctam cum tali cognitione objecti, cum tanta difficultate, cum tali libertate, etc. Unde eadem volitio honesti reddit hominem magis laudabilem, quan-

do in actu primo præcedit major difficultas, major repugnantia, major libertas, etc. quæ tamen non præcedunt libere, sed necessario, solaque volitio ponitur libere, reddit tamen laudabilem hominem non ipsa sola, sed prout cum illis, quæ antecedunt necessario. Sic etiam, et multo magis, licet volitio Dei juxta illam sententiam terminetur libere ad objectum honestum per actionem extrinsecam : non tamen laudatur Deus propter solam illam actionem, quam libere ponit; sed propter illam, prout conjunctam cum infinita volitione intrinseca Dei, quam terminat ad tale objectum honestum, quamvis enim Deus non possit non habere illam volitionem infinitam intrinsecam, quam habet ; potest tamen illam non terminare ad tale objectum. Quare postea non laudatur utcumque propter solam terminationem, sed quia ponit talem terminationem, per quam terminatur infintia volitio, et qua posita velit objectum honestum per volitionem increatam infinitam, quod majorem procul dubio laudabilitatem refundit in Deum, quam si per illam actionem terminanda solum esset volitio creata, et finita : nam laudabilitas non desumitur ex sola volitione, aut tendentia, sed prout denominat tale subjectum, cum enim volitio honesti sit tendentia volentis in objectum, laudabilitas hujus tendentiæ non solum sumitur ex bono, in quod tenditur, sed ex illo, qui tendit : ponere ergo terminationem, per quam divina voluntas tendat, et afficiatur ad tale objectum honestum, meretur majorem laudem sine ulla proportione, quam si solum tenderet per illam voluntas creata. Denique non solum crescit hæc laudabilitas in præsenti ex illo, qui tendit, ut dixi, in objectum honestum ; sed etiam ex ipsa tendentia, quæ in illa sententia est ipsamet volitio increata quoad entitatem intrinsecam, licet terminetur per actionem extrinsecam : ponere ergo actionem, per quam Deus jam sit tendens tendentia sua infinita intrinseca ad objectum honestum, merito parit laudabilitatem infinitam, licet ipsa terminatio sit finita, et creata. Hoc tamen poterimus dare in gratiam illius argumenti, voluntatem divinam prout terminatam meliori terminatione extrinseca, esse ex parte terminationis magis laudabilem, non tamen sequitur, eamdem voluntatem terminatam minus bona terminatione non esse etiam infinite laudabilem : nam sicut Deus, et Angeli non faciunt aliquid perfectius simpliciter, aut intensive, duam Deus, et formica, sed solum extensive, ac ex parte Angeli ; sic divina voluntas terminata meliori terminatione non est aliquid intensive perfectius, quam eadem voluntas cum minus bona terminatione, sed solum extensive, et ex parte terminationis. Nec etiam sequitur, propter carentiam hujus qualiscumque majoris perfectionis Deum esse imperfectum in genere moris, sicut esset homo volens objectum minus bonum, quia hic defectus non est alicujus perfectionis Deo intrinsecæ in illa sententia, sed extrinsecæ, carentia autem perfectionis extrinsecæ, non denominat subjectum imperfectum, cum non possit perfici per aliquid extrinsecum, ut constat.

DISPUTATIO III.

AN FUERIT NECESSARIA INCARNATIO AD SATISFACIENDUM EX RIGORE JUSTITLÆ PRO PECCATIS HOMINUM.

SECTIO I. *An Deus obligatus fuerit ex justitia per Christi opera?*

SECTIO II. *Solvuntur aliæ objectiones quæ fieri possunt contra doctrinam sectionis præcedentis.*

SECTIO III. *Examinatur quæstio in secundo sensu, an homo debeat Deo aliquid ex justitia pro quo debeat satisfacere?*

SECTIO IV. *Proponuntur, et dissolvuntur argumenta contra primam partem nostræ sententiæ?*
SECTIO V. *Quod sit objectum voluntatis Domini obligantis ex justitia?*
SECTIO VI. *Infertur ex dictis, an Christus, et Martyres passi fuerint veram injuriam ab occisoribus?*
SECTIO VII. *Objectiones adversus secundam partem nostræ sententiæ.*
SECTIO VIII. *Dissolvuntur objectiones contra tertiam partem nostræ sententiæ.*
SECTIO IX. *Infertur resolutio quæstionis an Christus satisfacerit de justitia in secundo sensu?*
SECTIO X. *An Christus satisfecerit ex rigore justitiæ vindicativæ?*

Hæc quæstio celebris est in hac materia, quæ aliis verbis proponi solet, an Christus satisfecerit pro peccatis ex rigore justitiæ? in qua ut brevius, et clarius procedamus, distinguere oportebit triplicem sensum omnino diversum, quem potest habere. Primus est, an ex Christi operibus Deus potuerit manere obligatus ex justitia ad remissionem peccatorum ; ita ut injuriam faceret Christo, si ea non remitteret : Secundus est, an Christus satisfecerit pro debito justitiæ, quod homo habebat, ita ut illud debitum in omni rigore justitiæ extinxerit! Tertius est, an licet non extinxerit Christus aliquod debitum justitiæ commutativæ, quod homo haberet, saltem extinxerit debitum justitiæ vindicativæ, seu jus, quod Deus ut judex habebat ad juste puniendum hominem pro peccato? Hi tres sensus diversissimi sunt, et diversam exigunt doctrinam, quæ in sequentibus singillatim tradenda erit.

SECTIO I.

An Deus obligatus fuerit ex justitia per Christi opera?

Dupliciter potest intelligi, post Christi satisfactionem non potuisse Deum ex justitia exigere ab homine aliam satisfactionem. Primo ex eo quod jus, quod Deus ex peccato habebat contra hominem ad illum puniendum, vel exigendum ab eo aliquid pro peccato, extinctum fuerit per Christi satisfactionem, ita ut jam non manserit in Deo jus ad puniendum hominem, et in hoc sensu non est difficultas, saltem post acceptationem Dei, vel pactum, quo decrevit satisfactionem Christi acceptare pro remissione nostri peccati : nam hoc ipso extinguitur jus, quod habebat Deus contra hominem. Secundo potest intelligi, quod ex ei Dei pacto, et Christi satisfactione maneat Deus obligatus ex justitia ad non exigendam aliam satisfactionem pro peccatis, qui sensus est valde diversus : nam in primo sensu solum dicitur Deus non retinere jus ad puniendum hominem, et homo non habere debitum, quod habebat ; in secundo vero dicitur ipse homo, vel Christus habere jus adversus Deum, ut non exigat aliam satisfactionem, qui est valde diversus : potuit enim Deus amittere, jus, quod habebat, et tamen non per aliud jus, quod nasceretur in homine adversus Deum ; sed per carentiam tituli prioris, quem Deus habebat ratione peccati non condonati, et per carentiam debiti, quod habebat homo : sicut remittente Deo votum hominis, tollitur jus quod ex voto habebat Deus adversus hominem ad exigendum opus promissum : non tamen necesse est, nasci jus in homine adversus Deum ex justitia, sed meram carentiam debiti prioris. Sic etiam eo

1 Duplex propositæ quæstionis sensus.

præcise, quod extinguatur jus Dei adversus hominem, et debitum quod homo habebat, intelligitur Deus non posse ex justitia exigere ulterius aliquid pro peccato, non quia homo habeat aliquod jus justitiæ adversus Deum, sed quia Deus non habet titulum justitiæ adversus hominem, quare si Deus puniret hominem, non ageret injuste, id est, contra jus hominis, sed ageret injuste, id est, sine titulo justitiæ ad puniendum, et per consequens contra regulam, quæ dictat non esse puniendum innocentem.

2 Difficultas

Hoc ergo supporito, difficultas præsens est, an ex operibus Christi potuerit Deus obligari ex justitia ad condonandum peccatum, ita ut non condonando illud, faceret injuriam Christo, vel nobis; quod est quærere, an Deus habeat virtutem justitiæ inclinantem ipsum ad non violandum jus nostrum? sive hoc jus nascatur nobis ex pacto et promissione Dei, sive ex nostris operibus, hoc enim ad præsentem quæstionem parum refert.

3 Solvitur Sententia prima. *Suarez. Bellarm. Ledesma. Rebell. Valent. Zumel.*

Prima sententia celebris affirmat, Deum saltem ex vi suæ promissionis posse obligari ex justitia, et dare jus creaturæ, quod sine injuria non possit violare ipse Deus. Hanc ultra alios tenent Suares in præsen. disp. IV, sect. v, Bellarm. V *de Justific.* c. XIV, XVI et XVII, Ledesm. II part. IV, p. 16, art. 14, dub. VII, Rebell. *de Oblig. just.* I p. q. IV, sect. III, Valent. in præsent. disp. I, qu. I, p. 5, Zumel. 1, 2, q. CXIV, art. 1, disp. I, diffic. II et art. 3, disp. I, II et III. Aliquando tamen videtur contrarium docere ubi supra d. art. 1, disp. III, et I p. qu. XXI, art. 1, disp. I eamdem denique tenent alii plures recentiores.

4 Sententia secunda. *Vasquez. Molina. Bannes. Staplet. Abulens. Durand. Medina. Navarret. Osorius. Lorca. Lessius.*

Secunda sententia probabilior negat, quam aliis relatis late docet Vasquez in I p. disp. LXXXV et LXXXVI et 1, 2, disp. CCXXIII et in præsent. disp. VII, Molin. I p. q. XXI, art. 1, Bannes ibi, Stapleton. X *de Justific.* cap. x, 6 Abulens. in illud *Genes.* XXII, *Per memetipsum juravi*, Duran. in I, d. XVII, q. II, nu. 15, et in II, d. XXVII, qu. II, ubi ait, temerarium, et blasphemum esse dicere Deum fore injustum, si non redderet mercedem promissam; eamdem tenet Medina 1, 2, q. CIV, art. 3, ad 4, post 4 conclus. Navarretus I p. tom. II *Controvers.* 28, Osorius lib. VI *de Instit.* Lorca 1, 2 disput. XLIII *de Gratia*, memb. 2 et disp. XLIV, Lessius lib. X *de Perfectionibus divinis*, c. VI, nu. 61, et est communis inter nostros recentiores, et omissis aliis rationibus minus efficacibus.

5 Probatur

Probatur breviter, quia si Deus maneret obligatus creaturæ ex justitia, eo ipso non esset essentialiter, et perfecte Dominus universorum: Deus autem non potest non esse perfectissime universorum Dominus; ergo nec obligari ex justitia. Consequentia patet. Minor etiam videtur manifesta: alioquin si Deus posset a se abdicare dominium alicujus operationis nostræ, posset etiam abdicare dominium omnium ex promissione, vel pacto: item abdicare dominium cœli, et terræ, illudque transferre in creaturam: imo posset etiam ex sua promissione fieri servus creaturæ, promittendo illi suas actiones, et operas, ita ut ex justitia teneretur ei obsequi ad nutum, in quo formalissime essentia servitutis consistit, quæ omnia absurdissima sunt, et a nemine possunt concedi.

6

Restat ergo solum probanda major propositio illius syllogismi, quod scilicet Deus si obligetur ex justitia, non manet perfecte dominus, et quidem communiter solet ita probari, quia scilicet perfectum dominium est potestas plena moralis utendi re sua in ordine ad omnem usum: dico *perfectum dominium*: nam dominium imperfectum, quale est dominium directum rei, cujus dominium utile habet alius, non est perfectum dominium, sed imperfectum, nempe non ad omnes sed ad certos usus, et ad aliquas prohibitiones: item dominium quod habet princeps, vel respublica in res subditorum, quod dicitur dominium altum, non est perfectum sed valde diminutum,

nempe in ordine ad publicas necessitates, quibus potest subvenire princeps ex bonis subditi ; neque e contra dominium subditi est omnino perfectum, quia in aliquo casu non potest uti re sua invito principe ; dominium vero plenum est facultas moralis utendi re sua sine injuria alterius in omni casu : hanc autem facultatem Deus non haberet, si obligaretur ex justitia, non enim posset negare rem promissam sine injuria ; ergo nec haberet dominium perfectum, sed imperfectum et diminutum.

7 Respondent auctores contrariæ sententiæ, habere Deum tunc dominium perContrarium quorumdam placitum. fectum : ligatum tamen ex sua voluntate, quod non tollit perfectionem dominii, sicut nec in notra sententia tollitur ex eo, quod Deus ex suppositione sui decreti, vel promissionis non possit Angelum, v. g. destruere ratione suæ immutabilitatis, vel fidelitatis. Hæc solutio Impugnatur. impugnari solet, quia dominium non est facultas utendi re sua, sine infidelitate et inconstantia, sed solum est facultas moralis utendi sine injuria. Quare homo, qui non potest die Veneris comedere suam gallinam sine peccato inobedientiæ, non ideo est minus dominus gallinæ ; potest enim illam comedere sine injuria alterius, in quo consistit ratio dominii : si autem hæc facultas esset ligata, non esset perfecte dominus ; nam qui concessit usum rei suæ alteri, licet voluntarie illum concesserit, et ligaverit suum dominium, non tamen manet plene et perfecte dominus ; quia non potest jam uti re sua sine injuria alterius. Quare licet Deus ex suppositione suæ promissionis non possit physice negare rem promissam, quia non potest physice esse infidelis, manet tamen perfecte dominus, quia moraliter posset negare illam rem sine injuria alterius, quæ est essentia perfecti dominii.

8 Dices iterum ; licet Deus esset obligatus ex justitia, maneret perfecte domiEvasio. nus, quia adhuc posset uti re sua in omni usu possibili ; nam licet non posset destruere Angelum, v. g. post pactum non destruendi, ille tamen usus non erat tunc possibilis, sed omnino impossibilis : non posse autem uti re per usum impossibilem, non derogat perfectioni dominii, non enim est Deus minus perfecte dominus equi, eo quod non possit ex eo facere chimæram ; ille enim usus est impossibilis in ordine, ad quem non sumitur perfectio dominii : sed non est minus impossibilis, et chimæricus usus ille destructionis Angeli post pactum Dei non destruendi ; ergo licet Deus non possit illum destruere, non ideo manebit sine dominio Angeli.

Sed contra, quia licet dominium non 9
sit facultas in ordine ad usus simpliciter Occluditur.
impossibiles et chimæricos : est tamen facultas in ordine ad usum simpliciter possibilem, licet hic et nunc, ex aliqua suppositione sit impossibilis : ut patet in dominio physico, quod est potestas physica in ordine ad usus simpliciter possibiles ; quare licet homo, qui non potest super suum equum volare, habeat dominium physicum illius, quatenus potest illo uti ad equitandum : si tamen a Deo impediretur per decretum efficax equitare, non diceretur homo habere dominium physicum illius equi, quia licet equitatio ex suppositione illius decreti divini non esset possibilis, erat tamen simpliciter possibilis, et in ordine ad eam deberet sumi dominium physicum equi. Sic etiam dominium morale, est facultas moralis utendi sine injuria re sua in ordine ad usus simpliciter possibiles. Deus autem in prædicto casu non haberet hanc facultatem moralem in aliquo usu simpliciter possibili ; ergo non haberet perfectum dominium morale. Manet ergo vera illa major supra posita, scilicet, si Deus obligaretur ex justitia, non manere in ipso perfectum, et plenum dominium omnium rerum.

Dices adhuc, etiam posita illa obliga- 10
tione posse intelligi in Deo perfectum Alia evasio.
dominium quia adhuc verificatur, posse Deum circa rem promissam sine injuria

alterius, quicquid poterat ante promissionem; nam licet invito homine, cui promisit gloriam, v. g. non possit eam sine injuria hominis negare; potest tamen, si velit, facere quod homo consentiat in ejus negationem, movendo hominis voluntatem efficaciter ad eum consensum præstandum. Quare videtur Deus manere æque Dominus gloriæ sicut antea: nam sicut manet cum æquali dominio physico, quia physice potest dare gloriam, vel illam negare monendo hominem taliter quod non sit invitus; sic videtur retinere omnino dominium morale, quia habet media, quibus sine injuria hominis possit, si vult, negare illi gloriam, quod videtur sufficere ad perfectionem dominii, dominium enim ex conceptu suo est facultas; Deus autem habet talem facultatem utendi re sua, ut numquam resistentia alterius domini obstet illi ad aliquem usum, semper enim potest illam resistentiam tollere: ergo potest simpliciter uti re sua; quando libuerit sine injuria alterius.

11 Præcluditur.

Sed contra, quia licet Deus habeat voluntatem hominis sibi subordinatam, et possit ab ea elicere consensum in ordine ad usum rei promissæ: adhuc tamen daretur aliquis usus illius rei, quem Deus numquam posset exercere sine injuria hominis; non enim posset negare gloriam renitente homine: ergo cum ante promissionem posset Deus sine injuria negare gloriam homini renitenti, post promissionem vero id non possit; non manet tam perfecte Dominus gloriæ sicut antea; nam antea ex dominio Dei in gloriam poterat illam negare homini renitenti; nunc autem id non potest, licet possit eam negare homini consentienti, et facere etiam quod homo consentiat; ergo non maneret tam perfectus Dominus gloriæ, sicut ante promissionem, ergo cum non possit abdicare perfectum dominium, nec poterit etiam obligari ex justitia.

12 Impugnatur hæc a

Quidam recentiores hanc rationem enervare contendunt ex alio capite, docentes, posse Deum retinere dominium circa opera Christi, v. g. licet maneat ex justitia obligatus; potuit enim pacisci cum Christo non exigere ab eo vitam passibilem, si tamen ille eam eligeret, condonare ei hominum peccata, quo pacto posito jam Christus erat Dominus suorum operum, et poterat elicere ea, vel non elicere, et Deus ex justitia tenebatur ea non exigere, et peccata etiam condonare, si Christus pati vellet. Nec ideo minus Dominus erat Deus eorum operum, quia licet in creatis dominium ejusdem rei non possit esse penes duos in solidum: bene tamen apud Deum, et creaturas; imo et apud duos homines esse potest pro uno instanti, nempe pro illo, in quo Petrus dat librum Paulo; tunc enim uterque est dominus; Paulus quidem, quia illo instanti fit dominus libri, Petrus vero, quia tunc exercet potissimum actum dominii circa librum, donando illum pro suo libito Paulo: nec repugnat, tunc esse dominium penes utrumque, quia licet pro tempore sequenti repugnet, eo quod libitum unius potest opponi cum libito alterius, et per consequens repugnat, utrumque in solidum posse uti illo libro: At vero pro illo instanti non repugnat, et jureconsulti negantes dominium ejusdem rei posse esse in solidum penes duos, non loquuntur de dominio instantaneo, quod ad eorum considerationem parum referebat: sed de tempore sequenti, quod refert ad contractus. At vero pro primo instanti uterque potest esse dominus, quia libitum Petri non potest pro tunc repugnare libito Pauli, cum Petrus pro tunc velit Paulum uti eo libro prout voluerit. Quare non repugnabit, esse etiam hoc dominium penes Deum, et creaturam in solidum, quia voluntas Dei dantis aliquid, indivisibiliter durat per æternitatem, et habet se toto tempore sequenti, sicut voluntas Petri in primo illo instanti. Quare sicut voluntas Petri exercentis dominium circa librum non pugnat illo instanti cum dominio Pauli; sic

quibusdam recentioribus.

nec voluntas Dei exercentis dominium pugnabit cum dominio Christi circa suas operationes ; ergo de primo ad ultimum per hujusmodi pactum non abdicat Deus a se dominium operum Christi.

13 Probatur ab iisdem.

Quod autem hujusmodi optio, et pactum oblatum fuerit Christo a Deo de facto, probant ex nonnullis Scripturæ locis, præsertim ex illo *ad Heb.* XII, 2. *Qui proposito sibi gaudio sustinuit Crucem confusione contempta ; et Ps.* XXXIX, 7. *Sacrificium, et oblationem noluisti, aures autem perfecisti mihi ; holocaustum et pro peccato non postulasti ; tunc dixi : Ecce venio : in capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus ;* quæ verba de Christo Domino ingrediente in hunc mundum, id est, in primo instanti suæ conceptionis, intelligit Paulus *ad Hebr.* X, quasi tunc se voluntarie obtulerit Deo ad vitam passibilem ; videns enim, corpus sibi a Deo aptatum ad patiendum si vellet, dixit : *Ecce venio*, id est, libenter me offero, et accepto corpus passibile ; ideo etiam dixit : *Aures autem perfecisti mihi*, seu, ut alii legunt, *perforasti mihi*, in quo alludit ad legem Hebræorum, etc. quod servi post septennium fiebant liberi ; si tamen eligebant manere in servitute, perforabantur eorum aures ; et deinceps tenebantur obedire ; sic etiam Christo data fuit optio vel libertatis, et impassibilitatis, vel servitutis, et obedientiæ, et quia libere elegit servitutem, ideo dixit, *Aures autem perforasti mihi*, quam optionem et Christi voluntatem fatetur expresse Chrysost. *ad Hebr.* XII, homil. XVIII, quem sequuntur ibi Euthymius, et Œcumenius, et clarius Anselmus in lib. *Cur Deus homo* c. XIX ubi totam doctrinam positam videtur comprehendere.

Chrysost. Euthym. Œcum. Anselm.

14 Hæc sane ingeniose excogitata sunt, et mihi facile persuadent, Deum hanc optionem vitæ passibilis, vel impassibilis Christo dedisse ; insuper promisisse redemptionem hominis sub conditione vitæ passibilis : in hoc enim nullam invenio repugnantiam. Cæterum ex hac optione, et promissione non censeo, ortum fuisse in Christo aliquod jus, quod ex justitia teneretur Deus illæsum servare, alioquin non maneret Deus perfecte Dominus sicut antea ; quod quia aliqui minus efficaciter probant, juxta prædictam sententiam, oportebit breviter videre, quid in ea veri contineatur, quid falsi, ut eam solido argumento rejiciamus.

15 Dominium an maneat penes duos in solidum. Dominium quid.

Et quidem in primis admitto, quod adducitur in exemplum, scilicet posse pro illo primo instanti manere dominium libri penes duos in solidum ; nam revera pro illo instanti Petrus, qui dat librum, est dominus illius, alioquin non posset illum dare, nemo enim dat quod non habet, et constat ex definitione dominii, quod est facultas plena utendi re sine injuria alterius : Petrus autem tunc habet illam facultatem, siquidem tunc potest alienare librum, et non alienare ; ergo in actu primo habet facultatem utendi libro ; ergo dominium. Deinde Paulus, qui accipit librum, est etiam dominus pro illo instanti, et si posset operari instantannee sicut Angelus, posset tunc Paulus dare librum alteri ; non ergo repugnat pro illo instanti esse dominum utrumque in solidum, licet repugnet pro tempore sequenti perseverare dominium penes utrumque.

16 Consectarium.

Ex quo etiam fit, cum voluntas Dei indivisibiliter permaneat, manere etiam Deum dominum tempore sequenti ; sicut Petrus manet dominus pro primo instanti quo dat librum ; quia sicut in Petro pro illo instanti reperitur facultas simpliciter utendi libro sine injuria alterius ; quæ est essentia dominii ; sic in Deo per æternitatem manet hæc eadem facultas circa rem promissam ; quia per æternitatem illa voluntas Dei est libera, et per consequens nunc est verum dicere : Deus simpliciter et absolute potest velle, et non velle promittere Christo tale opus ; ergo nunc potest Deus simpliciter et absolute negare illud opus Christo sine ejus injuria ; nam licet ex suppositione quod vult illud jus dare Chris-

to, deberet illud servare illæsum; tamen simpliciter et absolute potest nolle promittere, nolle obligari, nolle dare sine injuria Christi, quæ facultas simpliciter sufficit ad rationem pleni dominii, licet non detur potestas ex suppositione, ut supra vidimus in humanis ; ergo si semel admitteremus, posse Deum obligari ex justitia, et manere dominum pro aliquo instanti idem admittendum esset de reliquo tempore, quia in Deo etiam pro reliquo tempore perseveraret indivisibiliter eadem formalis libertas et potentia simpliciter ad non se obligandum, et ad negandum sine injuria, licet hæc potestas non maneat in homine se obligante, nisi pro primo instanti.

17 Ratio autem discriminis non est sumenda ex eo, quod pro illo primo instanti non possit libitum Petri circa librum discordare a libito Pauli : nam revera potest ; non enim repugnat, Petrum tunc velle Paulum constituere dominum libri, et tamen velle librum apud se physice retinere invito Paulo, ut constat in eo, qui contrahit matrimonium, tunc enim dat dominium sui corporis uxori, tunc facit illam corporis dominam, et tamen potest illo instanti committere adulterium utendo suo corpore contra libitum uxoris. Item religiosus tunc, quando actu emittit vota religionis, et tradit religioni jus in se suaque, potest sane tunc actu lædere jus, quod tradit in materia paupertatis, vel castitatis, etc. et habere libitum dissonum libito prælati ; ergo non ideo potest manere uterque dominus illo instanti, quia non potest habere libitum repugnans libito alterius : sed quia tunc habet uterque facultatem simpliciter utendi libro sine injuria alterius ; Petrus quidem habet tunc hanc facultatem, quia illo instanti potest simpliciter non dare librum Paulo, sed retinere sibi ; et licet ex suppositione quod dat librum Paulo, non possit eum alteri dare ; potest tamen simpliciter, et absolute, quod sufficit ad rationem veri dominii : Paulus item pro illo instandi potest simpliciter uti illo libro sine injuria alterius ; ergo in utroque reperitur definitio et essentia dominii, quæ tamen non reperitur tempore sequenti : nam postea Petrus non potest jam simpliciter, et absolute uti illo libro pro suo libito sine injuria Pauli, sicut poterat in primo instanti ; ergo pro tempore sequenti non manet Petrus simpliciter dominus libri, licet maneat pro primo instanti.

Dices, repugnare quod Petrus tunc velit dare librum Paulo, et simul velit eum retinere ; hæc enim sunt opposita objecta ; ergo nullo modo potest libitum Petri discordare tunc a libito Pauli. 18 Evasio.

Respondeo non esse diversa objecta ; Petrus enim non vult dare Paulo physice librum, constituendo eum in sua potestate physica ; sed vult dare potestatem moralem super librum, id est, quod Paulus utens libro, id faciat sine injuria alterius, et quod omnis usus libri habitus invito Paulo sit cum injuria ipsius ; potest autem Petrus velle totum hoc, et simul velle injuste retinere librum, ut constat in exemplis positis matrimonii et religionis. Retorquetur.

Dices iterum, si ille, qui dat pallium, adhuc eodem instanti est dominus pallii, quia tunc potest simpliciter dare illud, et non dare ; ergo qui destruit pallium, tunc etiam erit dominus pallii, quando illud destruit, quia tunc etiam potest illud retinere, et non retinere. Consequens autem est falsum, quia quando pallium destruitur, jam tunc non existit ; ergo non est sub dominio alicujus, nam dominum non est rei non existentis actu. 19 Alia evasio.

Respondeo, eum, qui destruit pallium, non habere quidem tunc relationem prædicamentalem dominii, quæ exigit existentiam termini, atque ideo, logice loquendo, non esse dominum pallii, cum pro illo priori naturæ, pro quo habet potestatem destruendi, et non destruendi pallium, nondum intelligatur pallium positive existens, sed indifferens ad existendum, et non existendum : hoc tamen sufficit ut homo dicatur dominus quasi Præcluditur.

physice et moraliter, licet non logice, quia habet potestatem physicam et moralem destruendi, et non destruendi pallium sine injuria alicujus ; in qua potestate consistit dominium physicum et morale, licet in rigore logico requiratur existentia termini, ut aliquis dicatur simpliciter dominus. In casu autem posito, quando non destruit, sed dat pallium alteri, tunc est dominus physice, et etiam logice, quia non solum habet potestatem illam, sed terminatam ad pallium existens, et potens terminare relationem prædicamentalem.

20 Illatio. Hinc infero, Petrum non solum obligari ex justitia pro tempore sequenti ad non lædendum jus Pauli circa illum librum, sed etiam obligari ex justitia pro illo primo instanti ex suppositione, quod dat librum Paulo, ut constat in exemplo supra posito hominis ducentis uxorem ; qui licet pro illo instanti possit non dare uxori jus circa suum corpus ; cæterum ex suppositione quod dat illi tale jus, obligatur ex justitia etiam pro illo instanti ad servandum illud jus, et peccat contra justitiam peccato adulterii, etiam pro illo instanti ; et religiosus obligatur ex religione ad servandum jus religioni, etiam pro illo instanti, quo se tradit religioni ; quia ex suppositione quod se tradit, non potest etiam illo instanti lædere jus religionis.

Quare ex hoc capite præcise, quod Deus maneat dominus operum Christi ; quando donat illa ipsi Christo, non sequitur, ipsum Deum non posse obligari ex justitia ad servandum jus Christi ; bene enim posset intelligi, Deum manere tunc dominum, quia posset illa opera dare, vel negare Christo sine ejus injuria ; et tamen ex suppositione, quod illa opera dat Christo, teneri ex justitia servare illud jus Christi circa opera.

21 Consectarium. Denique hinc sequitur, inefficacem esse rationem, qua supra aliqui utebantur, ut probarent tunc non manere Deum dominum, quia scilicet eo ipso quod maneat ex justitia obligatus, sequitur esse veram hanc conditionalem, si Deus negaret quod promisit, faceret injuriam ; ergo eo ipso non est dominus, quia dominus est, qui potest plene uti re sua in omnes usus sine ullius injuria. Cæterum hoc argumentum habet instantiam in exemplo adducto hominis dantis librum alteri ; nam ille eo ipso quod dat librum faceret injuriam si illum retineret invito donatario ; et tamen manet pro tunc perfecte dominus, ut supra probatum est. Respondetur ergo ; ad perfectum dominium solum requiri facultatem simpliciter utendi sine injuria, quam quidem Deus haberet etiam quando se obligaret, quia simpliciter posset non se obligare, et per consequens negare illam rem sine injuria ; non vero requiritur quod possit uti sine injuria etiam ex suppositione, quod vult se obligare. Quare illa etiam conditionalis habet duplicem sensum ; si Deus negaret quod promisit in sensu diviso, faceret injuriam, nego ; et hoc sufficit ad rationem dominii ; si negaret quod promisit in sensu composito quod promittit, faceret injuriam, concedo ; hoc tamen non requiritur ad perfectum dominium, ut supra explicatum est.

Perfecti dominii requisitum quod.

Conditionalis quædam proponitur.

Igitur ex alio capite debemus impugnare prædictam doctrinam ex principiis supra positis ; et probare illam conditionalem, quod si Deus obligatur ex justitia, non manet plene et perfecte dominus ; et omissis aliis rationibus minus efficacibus probari potest primo, quia nimirum si obligatur ex justitia, jam resultat in creaturam aliquod jus adversus Deum ; repugnat autem cum dominio perfectissimo quod servus acquirat aliquod jus, quod jus non acquiratur domino ; cum omne quod acquirit servus ut servus, acquirat domino ; ergo si creatura acquirit sibi aliquid quod non acquiratur Deo, hoc ipso arguitur Deum non esse perfectissime dominum illius creaturæ. Dixi autem, quidquid servus ut servus acquirit, acquirere suo domino, quia, non nego, in humanis servum posse acquirere aliqua jura, quæ non

22

Probatur assumptum primo.

acquirat domino, ut si paciscatur cum domino ipso circa suas operas diurnas, vel alio modo : hoc tamen totum provenit ex eo quod ille non est perfecte et essentialiter servus, sed accidentaliter ; quare potest adhuc considerari in ordine ad aliquos contractus non ut servus, sed ut homo, et ut sic non acquirit domino : at vero creatura est essentialiter serva Dei, nec potest ullo modo considerari, aut præscindi ab hac servitute ; nam eo ipso quod consideretur ut homo, consideratur ut creatura, et per consequens ut servus Dei : numquam igitur potest illi aliquid acquiri, quod non acquiratur Deo, qui est essentialiter ejus dominus.

23 Explicatur par exemplum.

Ad hoc explicandum est bonum exemplum religiosi, qui per solemne votum paupertatis ita transfert omnia sua jura in religionem, ut non possit postea ex aliquo contractu civiliter obligare sibi eamdem religionem ; atque ideo quantumcumque religio promittat illi aliquid sub conditione etiam operis onerosi, et ipse acceptet promissionem, non manebit religio civiliter obligata : quidquid sit an maneat saltem naturaliter obligata ad standum promissis ; quod negant etiam alii, quos refert Thomas Sanchez lib. VII *de statu Religios.* c. VIII, n. 15, ipse autem cum aliis concedit n. 1, dum tamen no promittat religioso aliquid ad ejus usum ; tunc enim nec naturaliter obligatur prælatus, sed potest illud revocare, pugnat enim cum paupertatis voto, quod habeat aliquid irrevocabiliter a prælatis. Sic ergo creatura, quæ essentialiter includit quasi votum quoddam servitutis in ordine ad Deum, non potest ex promissione Dei etiam acceptata obligare ipsum Deum illo modo ex justitia, quia non potest absolvi ab illo essentialissimo statu ; et licet religiosus possit naturaliter saltem obligare prælatum in aliquibus contractibus ; hoc tamen est, quia religiosus non est essentialiter religiosus, et adhuc potest considerari ut homo, et ut sic contrahere, et pacisci cum prælato : sicut de servo cum domino dicunt multi, quos affert ibidem Sanchez ; creatura vero nullo modo potest præscindere a statu creaturæ et servitutis, ut dicebamus. Adde, nec religiosum valide pacisci cum prælato, quando prælatus se obligat ad dandum ipsi, vel etiam alteri religioso subdito ejusdem prælati usum alicujus rei, numquam enim potest prælatus auferre sibi jus auerendi suis subditis ea quibus utuntur ; quia hæc facultas est essentialiter annexa statui religioso, et voto paupertatis, ut fatetur Sanchez nu. 18, ergo eodem modo Deus nulla ratione poterit obligari ex justitia alicui creaturæ, quia vel promittit dare ipsi aliquid, vel dare alteri creaturæ : neutri autem potest dare aliquid irrevocabiliter, nam utraque est essentialiter subdita, et serva multo plusquam religiosus sit subditus prælati, et per consequens sicut prælatus non potest facere, quod subditus manens subditus habeat aliquid irrevocabiliter, ab ipso ; quia essentia subjectionis religiosæ consistit in illa dependentia ; sic Deus non potest per contractum facere, quod creatura manens creatura et serva, habeat aliquod jus adversus Deum irrevocabiliter, quia essentia servitutis est quod servus ut servus totus sit domini, et nihil habeat, vel acquirat, nisi domino, et cum dependentia a domino. *Sanchez.*

24 Probatur secundo.

Secundo principaliter probatur idem assumptum, quod scilicet Deus non esset perfectissime dominus, si posset obligari ex justitia per contractum, aut promissionem suam, quia nimirum hinc sequeretur, Deum ex suo pacto, vel promissione posse fieri servum suæ creaturæ, ut supra insinuavimus, non est autem perfectissime et essentialiter dominus ille, qui fieri potest servus ejus, cujus est dominus ; non enim esset Deus perfetissimus princeps et superior, si posset ut Deus fieri subditus, et vasallus alicujus subditi sui, ideoque omnes negant in Deo virtutem obedientiæ, quia non potest unquam habere superiorem, aut principem, cui debeat obedire : ergo si Deus

posset obligari ex justia, non esset perfectissime dominus. Restat probanda sequela majoris, pro cujus probatione adverto, statum servitutis, licet de facto afferat ex parte domini non solum dominium proprietatis, ut vocant, sed etiam jurisdictionis, quo dominus habet se in aliquibus rebus minoris momenti, quasi judex et gubernator suæ familiæ ; in rigore tamen posse intelligi veram servitutem sine aliqua jurisdictione ex parte domini ; nam sicut operarius locat suam operam domino vineæ per diem, vel hebdomadam, absque eo quod det illi aliquam jurisdictionem ; ita famulus posset locare suam operam per annum in ordine ad ministrandum domino absque ulla jurisdictione domini, et tunc esset vere famulus, siquidem ex contractu deberet pro mercede accepta ministrare domino domi, forisque quoties dominus vellet. Similiter si aliquis venderet operam suam eodem modo per totam vitam, esset proprie servus, licet nullam dedisset domino jurisdictionem, sed solum jus proprietatis, ut posset ex justitia exigere ejus operam in ordine ad ministeria domestica et externa : imo, in rigore loquendo, dominus ut dominus per illud solum jus constituitur ; nam dominus dicitur a dominio : dominium autem est jus, quod respicitur non ab obedientia, sed a justitia ; quare ubi est obligatio justitiæ, ibi respondet aliquod dominium, quod per justitiam servetur illæsum ; cum ergo tunc maneret in famulo obligatio justitiæ, ut suppono, consequens est, ut in domino maneat verum dominium proprietatis in ordine ad operam servi per totam vitam, licet nullam haberet jurisdictionem respectu illius.

Advertendum.

Dominus a dominio dictus.

25 Probatur sequela majoris.

Hoc ergo supposito probatur jam illa sequela majoris, quod scilicet posset Deus ex suo pacto fieri servus creaturæ ; quia sicut Deus potest per te obbligari ex justitia ad unum opus faciendum volente Petro ; ita poterit obligari ad duo, vel centum, vel mille ; eadem enim est ratio. Poterit item obligari ad sternendum ei lectum, ad condiendos cibos, ad ministrandum in mensa, ad alia denique omnia præstanda, quæ Petrus voluerit. Quid tunc deerit Deo ad veram servitutem ? cum hæc, ut dicimus, constituatur essentialiter per debitum justitiæ, quo servus ex justitia debet suam operam exigente domino.

26 Ampliatur.

Hæc autem ratio non solum probat, non posse Deum obligare se ex justitia cum tanta universalitate ad omnem suam operam præstandum in omnibus ministeriis, sed etiam probat, non posse se obligare ad aliqua etiam parva opera, nec ad unum quidem ex justitia, quia sicut servitus totalis conflatur ex obligatione ad omnia opera in universum præstanda : ita servitus partialis consistit in obligatione ex justitia ad aliqua, vel ad aliquod opus præstandum. Quare famulus, qui locat suam operam pro uno solum anno, vel mense, et ad unum solum genus ministerii, et non ad alia, v. g. ad ministrandum in mensa vel ad instruendum filium domini, etc. adhuc dicitur famulus, et licet non sit servus totaliter ; sed liber, quia potest discedere ; est tamen servus partialiter, quia durante illo anno, vel mense, non potest sine injuria domini negare suam operam circa illud ministerium : quinimo ii etiam, qui ex debito justitiæ moderantur rempublicam, vel eam administrant, dicuntur servire reipublicæ et quicumque ex tali obligatione aliquid facit, dicere solet verissime : Ego non sum meus, sed illorum quibus debeo meam operam ; imo in rigore loquendo, si res attente consideretur ; nec ii etiam, qui propriissime vocantur sui, debent omnem suam operam cum tanta universalitate, sed solum quoad partem aliquam ; multa enim sunt, quæ hodie non possunt domini exigere a suis servis, quorum aliqua statuta sunt de jure positivo, aliqua jure ipso naturæ ; ergo quod obligatio sit cum illa universalitate, vel sine illa, non ponit, vel tollit imperfectionem intrinsecam servitutis : et quidem non solum repugnat, Deum ut Deum

fieri servum, sed etiam fieri famulum hominis, ut de se patet.

27 Evasio. Dices, licet Deus se obligaret ad præstandam homini suam operam, adhuc Deus maneret dominus hominis, et ipsius rei promissæ ; quia, ut supra diximus, in eo instanti, quo Petrus dat librum Joanni, vere Petrus est dominus libri, alioquin non posset illum dare ; ergo Deus, quando dat illud jus homini, vere est dominus rei quam promittit : cum autem voluntas illa Dei comparetur ad totam æternitatem indivisibiliter, sicut voluntas Petri ad unum instans temporis, eo, quod voluntas Dei semper et indivisibiliter durat, nec in ipsa distingui possit conservatio a primo esse ; consequens est quod sicut Petrus, quando vult dare illud jus Joanni, est vere dominus illius libri ; sic Deus semper est dominus rei quam promittit homini, quia semper habet illam voluntatem formaliter liberam, et taliter, ut simpliciter possit illam tunc non habere. Nam licet ex suppositione, quod eam voluntatem antea habuerit, non possit nunc non eam habere : potest tamen simpliciter eam nec nunc, nec antea habere, et nunc habet potentiam simpliciter, ut eam voluntatem non habuerit antea, nec habeat nunc, quia hæ non sunt duæ potentiæ, sed una et eadem ; sicut idem omnino est in Deo habere ante hanc voluntatem, et habere illam nunc. Sicut ergo Petrus simpliciter est dominus, quia simpliciter potest nunc non habere voluntatem dandi librum, licet ex suppositione quod vult, non possit non velle ; ita Deus semper erit simpliciter Dominus, quia licet ex suppositione quod voluit, non possit nunc non velle, habet tamen nunc potentiam ad non volendum de præterito, et de præsenti, quia velle præteritum et præsens, est omnino idem, nec dicunt ullam distinctionem in voluntate divina, ut diximus.

28 Responsio. Respondeo, quidquid sit an Deus maneret postea vere et simpliciter dominus, non tamen maneret perfectissimus dominus, imo ex illa obligatione arguitur, dominium Dei non esse perfectissimum ; neque enim solus ille est imperfecte dominus, qui potest non esse dominus, sed multo magis, quo potest fieri servus. Unde possumus retorquere argumentum ; nam in creatis Petrus eo ipso instanti, quo liberum facit suum servum per legitimam manumissionem, tunc, inquam, est vere et simpliciter dominus illius ; nam tunc simpliciter potest illum retinere, vel vendere, vel manumittere ; ergo tunc habet facultatem disponendi de illo ; et tamen tunc non solum potest facere illum liberum, sed etiam potest eodem instanti facere se ipsum servum illius ; potest enim simul dicere : Ego te facio liberum, et dominum mei ; unde, in rigore loquendo, in eodem instanti Petrus est dominus, et est servus respectu ejusdem, quia pro priori naturæ habet potestatem disponendi de illo, et pro posteriori liberat servum, et dat illi potestatem supra se, quam potestatem servus acquirit eodem instanti, et per consequens fit dominus illius, qui eodem instanti est suus dominus. Hæc autem procul dubio est imperfectio magna in illo domino, quod scilicet possit fieri servus sui servi, licet eodem instanti sit vere et realiter dominus illius ; ergo licet Deus per illam promissionem et obligationem justitiæ non amitteret esse vere dominus creaturæ, sicut nec Petrus in dicto casu amittit esse vere dominus illius servi ; adhuc argueretur dominium Dei esse valde imperfectum, cum quo scilicet possit simul stare status servitutis, hoc est, quod Deus sit vere servus sui servi : nam hoc ipsum arguit creaturam non esse essentialiter servam Dei ; si enim essentialiter esset serva, non esset capax accipiendi juris adversus Deum, ut supra vidimus, quia in humanis ideo unus homo servus potest accipere ab ipso jus adversus dominum, et fieri dominus ipsius, quia in ordine ad illud jus non consideratur ut servus, sed ut homo præscindens a servitute, et ille alius non consideratur ut dominus, sed ut homo capax serviendi : creatura vero,

ut diximus, nullo modo potest considerari ut præscindens a servitute erga Deum, quia hoc esset præscindere a ratione creaturæ ; si autem ita posset considerari, ex hoc ipso argueretur dominium Dei non esse essentiale, cum possemus considerare Deum præscindendo a dominio, et creaturam præscindendo a servitute.

29 Alia evasio.

Dices adhuc, vix posse concipi casum illum, id quo idem homo esset simul servus et dominus respectu ejusdem : nam servus dicit in suo conceptu negationem libertatis, et libertas negationem servitutis ; imo vox ipsa libertatis hoc videtur sonare, dicitur enim liber, qui solutus est, seu qui non est ligatus ; ergo repugnat eodem instanti esse aliquem liberum, et servum, sicut repugnat esse solutum et ligatum.

Responsio.

Respondeo, quoad hoc posse esse quæstionem de nomine, an in eo casu uterque ille homo dicendus sit liber, seu solutus simul et ligatus? et magis mihi placet, quod attinet ad modum loquendi, quod unus dicatur ligatus, alter vero solutus et liber : ille nimirum, qui liberat servum, et constituit se ipsum servum illius, huic, inquam, non videtur esse simpliciter liber et solutus eo instanti, sed potius simpliciter ligatus, quia solutus et liber est, qui nullum habet obicem, aut vinculum, quo impediatur a faciendo eo quod libet : ille autem homo, qui se ipsum constituit servum alterius, jam tunc injicit sibi vinculum tale, ratione cujus non poterit, eo instanti abire, vel fugere sine injuria illius novi domini ; sicut qui emittit vota professionis religiosæ, eo ipso instanti est ligatus votis, et peccaret contra ipsa vota, si eodem instanti aliquid adversus ipsa vellet, vel faceret, ut supra vidimus ; et sicut qui uxorem ducit, eo ipso instanti non est solutus, sed conjugatus, et astrictus vinculo matrimonii. Sic ergo in casu nostro ille homo non est dicendus illo instanti solutus simpliciter et liber, sed ligatus jam et astrictus. Ille autem alius e contra, qui libertatem recipit, non videtur dicendus eo instanti ligatus simpliciter, sed liber et solutus, quia eo instanti nullum jam ligamen habet, vel obicem, quo minus faciat quod libet ; nam si quod erat ligamen, jam tunc dissolvitur per voluntatem domini : non potest autem intelligi quod eodem instanti ligamen solvatur et liget. Alioquin possemus dicere, pœnitentem eo ipso instanti, quo a sacerdote absolvitur, adhuc esse peccatis obstrictum et ligatum ; quod quidem nemo concedet. Fatendum ergo est, illum tunc non esse ligatum formaliter, sed ad summum radicaliter, quatenus poterat dominus illo ipso instanti eum non solvere sed retinere jus et ligamen : quare quo priori naturæ potest considerari ut indifferens ad solutionem, et ad ligamen formale pro posteriori : imo et cum debito aliqua radicali habendi ligaminis formalis, nisi dominus velit cedere jure suo : non tamen intelligetur formaliter ligatus, sed potius eodem instanti dicetur simpliciter solutus et liber.

30 Servi et domini consideratio.

Aliter tamen videtur dicendum de nomine *servi* et *domini*, uterque enim, ut dixi, videtur illo instanti dicendus simpliciter dominus et servus : quia nomen *domini* non videtur involvere negationem ligaminis, quam involvit nomen *liberi*, sed solum significat, ut supra dixi, positivam facultatem disponendi de re aliqua, et illam quidem uterque habet ; nam prior dominus potest simpliciter et absolute eo instanti retinere, vel manumittere servum : licet pro posteriori naturæ libere eam facultatem liget et determinet : posterior item dominus pro posteriori naturæ ex concessione prioris domini habet facultatem positivam expeditam, qua potest libere disponere de novo servo sibi debito ; ergo uterque habet simpliciter et absolute dominium. Unde etiam infertur, utrumque esse simpliciter servum ; nam dominus et servus sunt correlativa ; nec potest esse unus sine altero ; si ergo prior dominus est tunc vere dominus, debet esse alicujus servi dominus ; et rursus si posterior incipit de novo esse do-

minus, debet etiam alicujus servi esse dominus de novo : ergo uterque est vere servus alterius ; quia nomen etiam *servi* non involvit ligamen illud positivum, quod involvit nomen ligati : quare licet ille, qui tunc sit liber, non sit tunc simpliciter ligatus, ut diximus, sed solutus ; est tamen servus, per quod solum significamus illum esse terminum dominii alterius, seu esse illum, de quo ille alter potest disponere libere pro priori naturæ, ad quod non requiritur ligamen formale adhuc permanens, sed sufficit ligamen illud radicale, quod explicuimus, seu jus, quod habet prior dominus ad non solvendum ligamen præcedens, quia sicut illud jus denominat illum simpliciter dominum, ita alterum denominat simpliciter servum. Quod licet scrupulose fortasse consideratum videatur, oportuit tamen id minute notare ad tollendas radicitus æquivocationes, quæ in hac et aliis materiis frequenter occurrunt.

31 Scrupulus.

Sed videtur adhuc restare scrupulus in ipso exemplo allato illius, qui absolvitur a peccatis, et quem illo instanti diximus non esse ligatum, vel obstrictum peccatis ; nam juxta id, quod ultimo loco dicebamus, videtur saltem concedendum, illum eo instanti esse simpliciter servum peccati, quia servitus non dicit ligamen formale positivum, sed radicale : ille autem homo pro priori naturæ habet vere debitum ligaminis formalis, quod Deus potest continuare non absolvendo illum ; ergo vere dicetur servus peccati. Consequens autem est absurdum, et contra omnium sensum ; alioquin etiam Beatissima Virgo diceretur simpliciter fuisse serva peccati in primo instanti suæ conceptionis ratione debiti proximi, vel remoti, quod in ipsa potuit considerari pro aliquo priori naturæ ante infusionem gratiæ, et præservationem a peccato, vel a debito proximo.

32 Eximitur.

Respondeo breviter negando sequelam ; nam ut homo diceretur tunc servus peccati, oporteret quod peccatum pro eo priori haberet dominium supra illum, et potestatem retinendi ligamen formale, sicut unus homo habet dominium pro eo priori supra alium hominem in casu supra posito : peccatum autem nec habet tale dominium, nec talem potestatem, sed solus Deus, qui potest solvere, vel retinere ligamen peccati ; quare licet homo ratione illius ligaminis radicalis possit dici tunc peculiari titulo servus Dei, in quo residet illud dominium ; non tamen dicetur servus peccati, nec etiam dicetur servus dæmonis, quia nec in dæmone ratione peccati præteriti est pro illo priori potestas aliqua ad solvendum, vel ligandum hominem pro posteriori : nemo enim habet hanc potestatem, nisi solus Deus, et cui Deus eam voluerit communicare.

SECTIO II.

Solvuntur aliæ objectiones, quæ fieri possunt contra doctrinam sectionis præcedentis.

Adversus prædictam doctrinam multa objiciuntur, et plura possunt objici, ex quorum solutione ipsa clarior fiet.

33 Objectio prima.

Primo objiciuntur multa Scripturæ et Patrum loca, in quibus idicatur, Deum exercere actus veræ justitiæ. *Ps.* CXLIV, 13 : *Fidelis Dominus in omnibus verbis suis, et justus in omnibus viis suis ; ad Hebr.* VI, 10 : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri ;* I *Tim.* IV, 8. *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quem reddet mihi Dominus in illa die justus judex* : ubi licet Durandus in II, dist. XXVII, q. II, illa verba, *justus Deus*, explicet materialiter, id est, *dabit justus, sed non ut justus* ; immerito tamen ; nam ex ipso contextu constat, poni formaliter, et sic accipitur ab Augustino *Psal.* LXXXIII, ubi ait, « Deum indulgentiæ largitorem, coronæ autem de-

Durand.

August.

bitorem, indulgentiam tribuere ut patrem, coronam vero ut justum judicem, » et *de Gratia et lib. arb.* c. VI. « Cui redderet coronam justus judex, si non donasset gratiam misericors Pater? » Ideo Deus passim dicitur debitor mercedis, *ad Rom.* IV, 4 : *Ei, qui operatur, merces imputatur, non secundum gratiam, sed secundum debitum*; super quem locum Chrysostom. hom. VIII, sic ait : « Justum debitorem habet Deum, non vulgarium rerum, sed magnarum et sublimium. » Idem Chrysost. initio *Psal.* IX, ubi ait : « Qui gratias agit Deo in supplicio, Deum constituit sibi debitorem ; » et hom. III *in Matthæum*, ibi : « Ut se Deus tibi debitorem fateatur. » Fulgentius in prolog. libror. *ad Monimum* : « Ecce qualis, inquit, est Dominus Deus noster, ut donando debeat, et quanto magis donat, tanto magis debitorem esse non pigeat. » Cyprianus serm. *de Eleemos.* in fin. dicit, quod « bene operans Deum computat debitorem. » Ambros. *Ps.* CXVIII, serm. VII. « Vult Deus conveniri, ut si quis proposita virtutibus præmia secutus bene certaverit, fructus remunerationis expectet, quin etiam exigat. » Tertull. lib. *de Patientia* ad fin. « Quantum patientiæ licet, ut Deum habeat debitorem. » Hoc ipsum docet August. multis in locis, serm. I, in *Psal.* XXXII, post med. serm. XVI *de verbis Apostoli*, et in illud *Psal.* LXXXIII, *Misericordiam, et veritatem diligit Deus ;* et *Psal.* CIX et l. V *Confession.* c. IX, et l. II *ad Simplician.* q. II ; Bernard. lib. *de Gratia et lib. arb.* in fin. « Promissum quidem, inquit, ex misericordia, sed ex justitia persolvendum. » Greg. hom. XXXVII *in Evang.* ubi ait, Deum nobis ex promissione obligari : idem dicit Paulinus epistola *ad Victricum.* Denique idem videtur definitum in Arausicano II, c. XVIII dicente : « Debetur merces bonis operibus si fiant ; sed gratia Dei, quæ non debetur, præcedit, ut fiant. » Quibus adde S. Thom. I *contra Gent.* c. XCIII, tribuentem Deo justitiam proprie, quia virtutes, quæ non versantur in passionibus moderandis, sed in operationibus exercendis, non dicunt imperfectionem, inter quas numeratur justitia : unde 1, 2 q. CXII, art. 3 ad 1 ait : « Si Deus non reciperet confugientes ad se, faceret contra justitiam. » Cui consonat August. IV *contra Julian.* c. III, ubi ait : « Injustus esset Deus, si ad regnum cœlorum justos non admitteret, » et alibi sæpe hoc modo patres et theologi loquuntur.

Chrysost. *Idem.* *Fulgentius.* *Cyprian.* *Ambros.* *Tertull.* *August.* *Bernard.* *Gregor.* *Paulinus. Arausican.* *St Thom.* *August.*

Huic objectioni respondetur in primis opponendo alia Patrum testimonia et theologorum dicentium, Deum non obligari ex justitia proprie, sed ex fidelitate, vel alio modo ; ita Anselmus *in Prosolog.* c. X. « Justus est, non quia reddis nobis debitum, sed quia facis, quod decet te summum bonum. » Bernard. serm. I *Annunt.* ubi ait quod « si Deus merenti negaret præmium, nulli faceret injuriam. Aug. I *Confess.* c. IV. « Reddis debita nulli debens, » et III *de Lib. arb.* c. XVI. « Deus nulli debet aliquid? » D. Thom. 1, 2 q. CXIV, art. 1 in corp. et ad 3, et I p. q. XXI, art. 1 ad 3 et 2 *contra Gent.* c. XXVIII et XXIX, et alii theologi passim, quos refert Vasquez ubi supra, et quia materia de obligationibus pertinet etiam ad jurisperitos, addo unum Navarr. *de Orat.* cap. XX, n. 46, ubi proposita hac difficultate sic ait : « At inquies : Quomodo præsupponis, Deum nobis posse debere, et obligari, cum Dominus servo non possit obligari, aut ei quicquam debere, » arg. l. *placet* ff. *de acq. hæredit. l. vix*, C. *de Jud.* l. *lecta* C. *de Reb. credit.* « Respondeo Deum quidem vera obligatione non obligari nobis, nec etiam alia nobis quicquam debere ; sibi tamen sic, ita ut ex sua divina bonitate, et veritate adimpleat promissa, *et quæ procedunt de labiis suis, non faciat irrita*, Ps. LXXXVIII, 35, juxta quam declarationem intelligendum est illud dictum celebre Baldi l. I, C *de Pact.* Deum sua promissione obligari, relatum a multis, et in his a Decio cap. I, *notab.* 1 *de Probat.*

34 Objectioni occurritur.

Anselm. *Bernard.* *August.* *D. Thom.* *Navarrus.*

Quod puto crassius quam oporteat a quacumpluribus intelligi. » Hæc Navarrus.

35 Justitia varie sumpta.

Cæterum ut ad testimonia adducta respondeamus, advertere oportet, justitiam aliquando usurpari stricte pro voluntate servandi jus strictum alienum ; aliquando late, licet non metaphorice, pro voluntate dandi alicui, quod ipsi debetur ex quacumque ratione, vel exigentia ; in quo sensu dixit Dionys. *de Div. nom.* c. VIII. « Divina justitia omnia disponit, et determinat, omniaque non confusa inter se, nec permixta custodiens, iis, quæ sunt omnibus, quod cuique accommodatum est tribuit, per eamque unum quodque eorum quæ sunt, attingit dignitate ; » aliquando sumitur latius pro omni voluntate bona, quæ ponit æqualitatem cum regula rationis ; quæcumque enim æqualitas cum alio, vel cum aliqua regula potest terminare actum justitiæ late sumptæ et in hoc sensu omnis voluntas Dei dicitur actus justitiæ, juxta illud *Psal.* CXLIV, 13, supra adductum, *Justus Dominus in omnibus viis suis,* et alibi sæpe, et hoc modo dixit Anselmus *in Prosolog.* c. XI. « Illud solum justum est, quod jus ; et non justum quod non jus, » scilicet fieri a nobis, et ideo etiam fidelitas dicitur justitia : quia ponit æqualitatem cum promissione, et in hoc etiam sensu dicitur Deus debitor, scilicet ex fidelitate, quam si violaret, esset injustitia late sumpta, prout opponitur ad justitiam latam. Denique alia loca possunt intelligi de justitia vindicativa, seu punitiva, per quam dicitur Deus proprie justus judex, et quod proprie reperitur in Deo, ut postea videbimus, juxta quam acceptionem facile erit explicare omnia testimonia supra adducta.

Dionys.

Anselmus. Justum quid, secundum Anselmum

36 Deum non esse acceptorem personarum.

Alia loca opponi possunt, quibus dicitur, Deum non esse acceptorem personarum, et ideo omnibus æqualiter redditurum, *ad Rom.* II, *ad Ephes.* VI, *ad Colos.* III, ergo si non redderet, esset acceptor personarum ; ergo injustus ; nam acceptio personarum ; ergo injustus ; nam acceptio personarum pertinet ad injustitiam.

Respondeo, procul dubio posse Deum sine vitio acceptionis personarum reddere inæqualiter præmia, vel supplicia ; habet tamen aliquam speciem externam acceptionis, quam modo non habet. Deinde ex illo modo dicendi non sumitur bene illud argumentum affirmative, modo Deus reddit æqualiter, quia non est acceptor personarum ; ergo si redderet inæqualiter, esset acceptor personarum, sed potius sequitur negative : ergo si esset acceptor personarum, non redderet æqualiter. Sicut dicere possumus, non est Deus crudelis, ut cruciet innocentes in Inferno ; non tamen sequitur, ergo si cruciaret, esset crudelis, posset quippe ex alio motivo, et ex dominii potestate id facere, sed sequitur, ergo si esset crudelis, cruciaret.

Responsio.

37 Respondetur ad S. Thomam supra n. 33. citatum.

Ad S. Thomam supra adductum respondetur, potius stare pro nobis, ut constat ex locis supra citatis : in illo vero loco lib. I *contra Gent.* c. XCIII, potius negat esse in Deo justitiam commutativam : fatetur tamen, esse in Deo justitiam quatenus tribuit unicuique rei, quod ei debetur juxta suam naturam, quæ quidem est justitia late sumpta, et licet universaliter dicat, non repugnare in Deo virtutes, quæ non versantur circa moderandas passiones, intelligi debet non repugnare ex sua ratione generica, possunt tamen repugnare in particulari, ut patet de obedientia, religione, etc. Quod si alibi fatetur in Deo simpliciter justitiam, explicari poterit de justitia vindicativa, qua Deus punit juste peccata, ut infra videbimus, vel de justitia gubernativa, de qua videtur loqui in illo loco ex 1, 2, supra citato ; nam commutativam simpliciter negat esse in nostris meritis postea q. CXIV, art. 1 in corp. Capreolus tamen in II, d. XXVII, quæst. 1, art. 3, ad 1 existimat, D. Thomam in hac quæstione habuisse aliam sententiam in summa ab ea, quam in prædicta dist. XXVII docuerat.

Capreolus.

38 Objectio secunda.

Secundo objici potest adversus rationem nostræ sententiæ, quia Deus sine imperfectione perdere potest dominium physicum alicujus creaturæ, et de facto illud perdit destructa creatura, ergo etiam sine imperfectione perdere poterit dominium morale alicujus creaturæ.

Resolvitur.

Respondeo, licet pereunte creatura Deus non maneat actu dominus illius ; existente tamen creatura, non posse concedi sine imperfectione, quod sit extra dominium Dei, Deus enim dominus universorum est, alioquin posset Deus abdicare dominium totius mundi a se, ut supra arguebamus.

Adde, licet Deus posset manere sine dominio physico, adhuc non posset manere sine dominio morali, quod est simpliciter dominium, et a quo appellatur Deus simpliciter Dominus, sicut homo non tam dicitur dominus libri a potestate physica utendi illo, quam a potestate morali, ut constat in eo, cui liber ablatus est, et tamen manet plene dominus libri.

39 Objectio tertia.

Tertio objici potest, Deus de facto, licet sit dominus hominis, non tamen est dominus omnis operationis humanæ, v. g. peccati : alioquin posset illam exigere ; ergo licet homo habeat aliquid sibi proprium, potest tamen manere sub perfectissimo dominio Dei.

Solvitur.

Respondeo, negando antecedens ; Deus enim etiam est dominus peccati, et potest uti eo sine injuria alterius, et lice non possit illud exigere, hoc non provenit ex ratione injuriæ, quam Deus committeret, sed ex summo odio quo peccatum prosequitur ; potest tamen Deus illud permittere, destruere, prohibere, etc.

40 Objectio quarta.

Quarto objici potest, per satisfactionem Christi amisit Deus jus quod habebat ex peccato contra hominem ; et tamen mansit perfecte et plene dominus hominis ; ergo potuit etiam obligari ad credendum illo jure, absque eo, quod ideo sit minus perfecte dominus ipsius hominis, hoc enim dominium non pendet a retentione illius juris orti ex peccato.

Dissolvitur

Respondeo, negando consequentiam : nam licet perfectio dominii Dei erga hominem non pendeat ex retentione juris orti ex peccato, pendet tamen ex eo ; quod homo non habeat jus aliquod adversus Deum, obligans eum ex justitia ; haberet autem homo hujusmodi jus, si haberet sibi obligatum Deum ex justitia ad credendum illo jure orto ex peccato : potuit ergo Deus cedere illo jure, non tamen obligari ex justitia ad hanc cessionem.

41 Objectio quinta.

Quinto objici potest, quia in supradictis non videtur sufficienter explicari, in quo consistat formaliter ratio dominii : diximus enim, dominium esse facultatem utendi, et disponendi de re sine injuria alterius ; contra hoc est, quod videtur dominium explicari per ordinem ad injuriam, quam non facit dominus utendo re sua, quod videtur absurdum ; nam si inquiram, quid est injuria ? respondebis, esse usum rei contra voluntatem, et jus domini. Ecce dominium explicas per negationem injuriæ : injuriam vero per dominium, cui opponitur, et neutrum manet explicatum ; ergo fateri debemus, dominium esse jus aliquod antecedens et independens in suo conceptu a ratione injuriæ, et per ordinem ad quod explicatur postea ratio injuriæ.

Diluitur.

Respondeo essentiam dominii, licet facile concipiatur etiam a rudioribus, difficile tamen definiri etiam a peritis, et vix posse declarari, nisi in ordine ad injuriam, quam dominus non facit utendo re sua, et quam facit alius, qui utitur re invito domino. Vide Molinam 1 tract. *de Just. et jur.* tr. II, disp. I, ubi dicit, hos jus, quod est objectum justitiæ commutativæ, non posse commodius definiri, quam dicendo « esse facultatem aliquid faciendi, sive obtinendi etc. cui si contravenietur sine legitima causa fit injuria. » Jus enim hoc est quasi mensura injuriæ. Cæterum adhuc possumus cogi ad ulterius explicandum, quid intelligamus no-

Molina.

mine injuriæ, vel hujus juris, cui opponitur injuria.

42 Et omissis aliis declarationibus, quæ possunt excogitari, videtur hoc jus, quod respicitur a justitia commutativa, et quod ponitur ut genus in definitione dominii; nihil aliud esse in suo conceptu, quam prælationem quamdam moralem, qua hic homo moraliter præfertur aliis in usu hujus rei ratione peculiaris connexionis, quam res ipsa habet cum eo. Exempli gratia, antequam fera sit in bonis alterius, capitur a Petro, habet jam fera peculiarem connexionem cum Petro ratione capturæ, et possessionis, ratione cujus Petrus moraliter præfertur aliis hominibus in usus hujus feræ: quod si ipse Petrus feram det Joanni, jam ex illo titulo habebit fera peculiarem connexionem cum Joanne, ut ipse præferatur aliis in usu illius. Dixi autem, hanc prælationem moralem debere fundari in peculiari connexione ipsius rei; nam prælatio moralis fundata in alio titulo non fundat jus justitiæ, v. g. si Ecclesia præcipiat Petro ex causa rationabili dare eleemosynam Paulo indigenti, jam Paulus moraliter præfertur aliis hominibus circa bona Petri, nam ratio moralis dictat potius Paulo, quam aliis dare de illis bonis: Petrus tamen non tenetur ex justitia, sed ex obedientia, vel charitate dare ei de suis bonis. Jus autem justitiæ est prælatio moralis orta ex re ipsa habente peculiarem connexionem cum hoc homine, et præferente eum aliis in usu illius rei. Sic Deus est plene dominus creaturæ, quia connexio creaturæ cum creatore talis, tantaque est, ut moraliter præferat Deum omnibus aliis in omni usu creaturæ; sic servus ratione belli justi, in quo potuit occidi, habet talem connexionem cum victore, ut victor præferatur in usu illius servi, etiam ipsi servo in ordine ad plures usus. Ex hac autem prælatione, in qua consistit illud jus, oritur necessario dominum non committere injuriam in usu illius rei, id est, neminem alium esse domino præferendum: nam si ipse omnibus aliis præfertur; ergo nemo alius habet prælationem adversus istum dominum. Sequitur præterea, quemlibet alium utentem re illa invito domino committere injuriam, quæ nihil aliud est, quam violatio illius juris, seu prælationis moralis, quam dominus habet adversus omnes alios. Itaque jus ipsum, seu prælatio est primus conceptus in ordine ad quod explicatur ratio injuriæ: frequentius tamen explicamus illud jus, quod est objectum justitiæ commutativæ per ordinem ad injuriam, quam dominus non facit utendo re sua, et quam quilibet alius facit utendo re illa invito domino.

43 Objices sexto definitionem justitiæ, quam tradit Ulpian. in l. *justitia* ff. *de just. et jur.* et Justinian. in princip. *Instit.* eod. tit. non dicere ordinem ad injuriam, sed abstrahere ab illa, et reperiri in Deo; dicunt enim: *Justitia est constans, et perpetua voluntas jus suum unicuique tribuens*, quæ definitio nullam videtur includere imperfectionem, ob quam justitia excludatur a Deo, Deus enim licet non possit non esse Dominus, potest tamen dare unicuique jus suum.

Sexta objectio. *Ulpian. Justinian.* Solvitur.

Respondeo, in ea definitione includi etiam imperfectionem supra positam; nam illa particula, *jus suum unicuique tribuens*, non significat utcumque dare jus alicui; certum enim est, non omnem dationem juris esse actum justitiæ: nam testator dat jus hæredi in bonis hæreditariis, et tamen ille non est actus justitiæ, sed liberalitatis; dicimus ergo, justitiam tribuere jus suum unicuique, id est, servare illæsum unicuique jus, quod habet, quod quidem jam supponit in alio esse aliquod jus, quod ego ex justitia debeam servare, et supponit in me debitum servandi illud jus, ne sim injurius illi. Ecce imperfectionem, quam non potest habere Deus; non enim potest reperire in creatura jus, quod servet; nam omne illud jus esse etiam ipsius Dei, propter supremum dominium, et per consequens non posset ex justitia servare

42 us, cui opposita sit injuria. quid.

illud jus ; dominus enim non movetur ex justitia ad servandum jus proprium, sed alienum ; ut supra diximus.

45 Objectio septima. Septimo objici potest contra id, quod diximus, servum ut servum nullum posse habere jus adversus dominum, quia servus quatenus servus est, habet jus ad alimenta accipienda a domino, ergo servus habet jus aliquod adversus dominum suum.

Præcluditur. Respondeo, in primis illud jus, quod servus habet ad alimenta a domino accipienda, non esse jus obligans dominum ex justitia commutativa, quod a posteriori colligi potest ex eo, quod si dominus hodie neget servo alimenta, licet hodie peccet contra id quod debebat, non tamen tenebitur cras restituere alimenta hodierna ; ergo illud non erat debitum justitiæ commutativæ, sed alterius virtutis. Deinde, dato quod illud sit debitum justitiæ, negari potest, illud fundari in servo ut servus est, sed sicut potuit a principio aliquis eo pacto se vendere in servum, ut liceret sibi, cum vellet, redditio pretio se redimere, quod quidem jus retineret postea, dum servus esset, non tamen ut servus, sed ut homo, qui quoad illud jus retinuit sibi aliquid libertatis ; ita potuit servitus induci eo pacto, ut dominus teneretur ex justitia alere servum : tunc autem quoad retentionem illius juris servus magis consideraretur ut homo, quam ut servus. Ratio a priori est, quia servus ut servus formaliter est aliquid domini ; quare sicut equus, vel vestis omnes suas utilitates, et fructus acquirit domino suo, in cujus utilitatem ordinatur ; ita servus ut servus ordinatur totus ad utilitatem sui domini, et illi soli fructificat ; unde filios ipsos, quos ancilla generat, domino acquirit ; repugnat ergo, quod quatenus servus est, habeat aliquod jus, quod non ordinetur in domini utilitatem, sed sit adversus ipsum dominum.

46 Objectio octava. Sed contra objicies octavo, si homo nullum potest habere jus, quod non acquiratur Deo tanquam perfectissimo ejus domino ; ergo quoties habeo de novo aliquod jus adversus Petrum, v. g. toties illud jus acquiritur etiam Deo, et per consequens Petrus lædens illud jus meum, lædit jus Dei, et peccat peccato injustitiæ, non solum contra me, sed etiam contra Deum, cui illud jus erat jam acquisitum.

Dissolvitur. Respondeo concessa prima consequentia, negando secundam. Concedimus itaque, ex obligatione qua Petrus mihi de novo obligatur, acquiri Deo novum jus, et titulum ad exigendum illud debitum a Petro, etiamsi per impossibile non esset dominus Petri, nec posset illud alio titulo exigere. Sicut si per impossibile esset alius Deus, qui mihi aliquid deberet ex justitia, hoc ipsum jus acquireretur huic Deo meo ut domino, et licet ipse non esset dominus illius alterius, Dei, haberet tamen jus justitiæ adversus illum ratione obligationis, qua mihi ex justitia se obstrinxit. Negamus tamen, propterea in peccato Petri lædentis meum jus, reperiri specialem malitiam injustitiæ adversus Deum ; nam sicut Deus prius habebat jus directum, et titulum ad exigendum illud opus a Petro, ratione dominii directi quod habet in Petrum, et tamen quia hoc titulo non utebatur, nec exigebat ut dominus, ideo Petrus non peccabat in Deum contra justitiam, non ponendo illud opus, ut postea videbimus, ita nec modo, licet Deus habeat duplicem titulum ad exigendum, peccabit Petrus in Deum contra justitiam, quandiu Deus non utitur illo titulo ad exigendum illud opus. An vero de facto Deus, quando exigit a nobis observantiam præcepti, utatur titulo justitiæ, ita ut nostra peccata habeant malitiam injuriæ contra jus Dei ? videbimus infra sectione sequenti.

47 Nona objectio Objicies nono contra rationem secundam nostræ sententiæ, ubi diximus ex obligatione justitiæ sequi, quod Deus posset fieri servus creaturæ, ideoque negavimus posse Deum ex justitia obligari. Contra hoc, inquam, argui potest, quia in humanis potest bene dominus aliquis manumittere servum, cedendo scilicet ju-

ri quod habet in illum, absque eo quod ulla ratione constituat se servum illius, ergo similiter posset Deus cedere illi juri, quod habet ad exigendas operationes hominis, et quasi manumittere illum saltem quoad aliquam actionem, absque eo quod Deus totaliter, vel partialiter fiat servus illius hominis. Quod si hoc semel admittatur, videtur jam posse hominem habere aliquod jus justitiæ adversus Deum: nam sicut servus eo ipso fiat liber, fit sui juris, et fiet illi injuria a domino antiquo, si cogatur adhuc servire ; ita homo ille manumissus a Deo erit sui juris, et per consequens patietur injuriam a Deo, si obligetur ad serviendum, cum jam Deus renuntiaverit quod habebat, ergo Deus obligabitur ex justitia post illam cessionem juris ad non utendum ulterius illo jure, cui renuntiavit.

48 Diluitur.

Respondetur negando primam consequentiam, tam enim repugnat, Deum non esse dominum creaturæ, quam esse servum illius ; imo ideo repugnat esse servum, quia est essentialiter dominus omnium, nec potest abdicare a se dominium alicujus creaturæ : quare sicut repugnat, religiosum non solum habere jus ad exigendum debitum promissum sibi a prælato, sed etiam fieri sui juris ex concessione prælati, ita ut prælatus sine injustitia non possit auferre quæcumque subditus habet : ita repugnat non solum Deum fieri debitorem creaturæ, sed etiam ita fieri creaturam sui juris, ut Deus sine injuria non possit exigere quidquid voluerit ab ipsa ; nam si manet creatura, manet eo ipso serva essentialiter Dei, et Deus manet essentialiter dominus. Non enim repugnat solum, Deum ut Deum fieri subditum creaturæ, sed etiam fieri æqualem, ita ut creatura non sit sub pleno dominio Dei, sed sit sui juris sine subordinatione ad Deum : sicut repugnat Deo ut Deo humilitas, non solum qua subdat se alicui, sed etiam qua non se extollat super alios. Deus enim essentialiter est incapax habendi superiorem, vel æqualem ; ita etiam repugnat justitia, nonsolum quia serviat aliis, quibus debeat servire, sed etiam, qua non dominetur iis quibus debeat non dominari, quia essentialiter etiam est incapax habendi dominum, vel habendi aliquem æqualem, seu non subditum, et servum. Quæ ratio probat etiam, non posse Deum cedere juri ; etiam quoad unam actionem creaturæ, nam jam quoad illam actionem creatura non videretur serva, nec Deus esset Dominus illius, et per consequens non esset perfecte et plene dominus creaturæ saltem ex suppositione suæ promissionis ; nam licet pro priori naturæ esset dominus, ut supra vidimus, posita tamen illa promissione non posset jam sine injuria exigere illud opus a creatura, atque ideo pro eo signo tam esset sui juris creatura, quam Deus. Sicut rege aliquo transferente regnum in alium hominem, uterque esset in illo instanti rex, et uterque æqualis dignitatis ; ita transferente Deo dominium operum absolutum in hominem, uterque erit illo instanti dominus, et habebit æqualem potestatem in illa opera, licet homo illam habeat acceptam a Deo.

49 Dubium.

Petes quæ sit hæc imperfectio intrinseca, quam diceret servitus, vel æqualitas orta ex promissione libera Dei ? Nam sicut Deus potest ex fidelitate obligari ad non exigendam actionem hominis, et tunc manent quasi æquales Deus et homo, in hoc quod sicut homo non potest exigere a Deo, ita nec Deus potest exigere ab homine opera, et hoc absque ulla Dei imperfectione, cur non poterit etiam Deus ex virtute justitiæ ad hoc obligari.

Discutitur.

Respondetur rationem proximam petendam esse ex supradictis ; quia nimirum obligatio justitiæ arguit vel Deum esse sub dominio creaturæ saltem partialiter, vel saltem creaturam non esse plene et perfecte sub dominio Dei, sed imperfecte, id est, ita ut possit habere æqualitatem dominii cum Deo : quorum neutrum absurdum sequitur ex obligatione fidelitatis, vel aliarum virtutum. Ratio autem a priori, et ultima, cur hæc sint absurda, et afferant imperfectionem, su-

mitur ex iis, quæ supra diximus circa naturam hujus juris; quod respicit virtus justitiæ, volumus enim, hoc jus fundari in ipsa connexione, quam aliquis habet cum re sua ratione productionis, vel inventionis, aut possessionis, etc. quæ sit talis et tanta, ut merito præferat hunc hominem aliis omnibus in usu hujus rei. Homo autem non potest non habere talem connexionem cum Deo ratione creationis, conservationis, et propter alios titulos, ut debeat præferri cæteris omnibus, atque etiam ipsi homini in ejus usu. Poterit ergo Deus non uti illo jure, et non obligare hominem ; non tamen poterit abdicare a se illud jus, et connexionem quæ illud fundat : sicut prælatus potest non uti jure suo, et non præcipere aliquid religioso subdito, non tamen poterit illum a sua obedientia eximere.

50 Objectio. Dices, manente adhuc illa connexione creatoris, conservationis, etc. posset Deus cedere juri, quod resultat ex illa; sicut homo potest non obstante connexione, quam habet cum servo capto in bello justo, cedere illi juri, et manumittere servum ; imo potest etiam non præcedente ulla tali connexione, donare se alteri, et facere se ejus servum ; cur ergo Deus nulla connexione posita, vel ablata, non poterit similiter facere cum homine.

Solvitur. Respondeo, discrimen oriri ex incapacitate essentiali hominis ad tale jus, et ex incapacitate essentiali Dei ad talem obligationem. Pro quo adverte, in contractibus et obligationibus humanis attendi semper, tanquam ad regulam valoris, et obligationis mortalis, ad capacitatem, quam homo ex se habet, v. g. quia homo ex se poterat operatione sua fieri dominus alicujus domus, vel inventione fieri dominus alicujus gemmæ ; potest etiam fieri dominus emptione, vel donatione, quia tunc voluntas venditoris, vel donatoris æquivalet connexioni illi reali, quam homo ædificando, vel inveniendo habuisset cum domo, vel gemma ; vult enim transferre in illum jus, quod habet, ita ut emptor habeat illam domum perinde ac si eam construxisset. Similiter homo tradens se alteri in servum, vult illum perinde esse dominum sui, ac si ipsum in bello justo captivum fecisset. Denique dominus manumittens servum, vult illum perinde se habere, ac si numquam captus, vel emptus fuisset : quæ omnes voluntates morales habent suum effectum moraliter, quia in æstimatione prudentum æquivalent statui, quem homo posset habere ; quare semper in iis omnibus attendimus, tanquam ad regulam efficaciæ harum voluntatum, ad capacitatem, quam homo habet ex se, acquirendi, vel retinendi juris per alias actiones et vias, quas voluntas nostra conatur supplere per moralem æquivalentiam. Unde nullus contractus potest dare jus ad ea, ad quæ est aliunde incapacitas. Ideo non potest homo per contractum ita se in servum tradere alteri, ut possit dominus pro libito, et sine delicto eum mutilare, occidere, graviter vulnerare, etc. ablato omni jure tuendi se, quod servo naturaliter competit, quia nimirum homo non posset aliunde, secluso hoc contractu, acquirere unquam tale jus in alium hominem : per contractum autem non possunt poni, nisi ii effectus, qui alias secluso contractu, poni potuissent per alias vias ; nam contractus supponit capacitatem in subjecto ; capacitas autem non regulatur ex ipso contractu, sed ex iis, quæ secluso contractu homo potest habere.

51 Hoc ergo supposito, apparet item, cur homo possit non præcedente captura in bello justo, vel alia simili connexione, tradere se in servum alterius, verbi gratia, quia nimirum considerat capacitatem illius, qui posset ipsum in bello capere, et acquirere jus in ipsum. Deus autem, qui essentialem connexionem habet cum creatura ratione creationis, conservationis, etc. non potest per contractum abdicare a se hanc potestatem et dominium, et multo minus dare creaturæ jus supra se, quia nullam invenit in creatura capacitatem ad tale jus, nec mo-

dum, aut viam, qua creatura secluso contractu, posset illud jus, aut libertatem acquirere. Esset ergo illa voluntas Dei chimærica, quia vellet Deus per illam ponere creaturam in eo statu, quem haberet si non esset creatura, sed Deus, et vellet ponere se ipsum in eo statu, quem haberet si non esset Deus, sed creatura : contractus autem et voluntas moralis non habent talem vim, ut operentur moraliter effectus similes solum iis, qui essent in statu chimærico : ut patet inductione omnium contractuum humanorum, qui semper regulantur in ordine ad effectus, qui possent alias secluso contractu fieri per alias vias possibiles : nec enim homo potest per contractum ita se reddere servum alterius hominis, ac si esset creatura ipsius, sed solum potest ita se facere servum, ac si esset captivus in bello justo, quia nimirum hoc posterius possibile est, et juxta capacitatem domini, non vero illud prius, cum non possit fieri dominus per creationem. Non potest ergo Deus dare efficaciter tale jus homini, quale haberet, si homo esset Deus, vel si Deus esset creatura. Quod rursus confirmari potest a simili, quia propter eamdem rationem non potest Deus ita velle in hominem transferre jurisdictionem supra ipsum Deum, ut teneatur Deus ex obedientia illi obedire ; nam jurisdictio etiam non potest dari alicui per voluntatem, nisi juxta capacitatem subjecti, cui datur ; hoc est, talis et tanta, quantam posset secluso pacto acquirere homo per alias vias. Unde quia nullus princeps humanus potest acquirere talem jurisdictionem ut possit subditis præcipere rem moraliter impossibilem, nec etiam subditi possent voluntate sua talem jurisdictionem ei dare, sed talem qualis homo capax est, et qualem per alias vias posset acquirere, quia secluso omni pacto filii debent parentibus obedire, minores majoribus, etc. Sic etiam Deus non potest voluntate sua jurisdictionem alicui supra se dare, quia nulla creatura habet talem capacitatem gubernandi Deum, et Deus non potest per meram voluntatem suam dare jurisdictionem, nisi juxta prædictam regulam ; sic etiam non potest voluntate sua eximere aliquam creaturam a sua obedientia, talis enim, et tanta manet semper superioritas essentialis Dei, ut indecens semper esset post quamlibet adhuc exemptionem creaturam resistere, seu non obedire Deo præcipienti. Similiter ergo tanta est connexio Dei cum creatura, et tam essentialis, ut post quamlibet juris cessionem semper indecens esset aliquem præferri Deo in usu illius creaturæ, seu aliquem resistere Deo volenti uti illa creatura, quæ essentialiter est sua ; nec Deus potest illud jus in alium transferre, quia nulla creatura habet capacitatem acquirendi ulla via dominium illius generis, quale est dominium creatoris in creaturam.

52 Denique explicari potest hæc imperfectio a posteriori, quia in materia justitiæ creditor ut creditor, semper est superior debitore et ratione hujus juris et superioritatis potest per bellum, aut judicem coercere illum ad reddendum quod debet ; unusquisque enim habet jus ad vindicandas res suas etiam per vim, nisi lege impediatur, nam vim vi repellere licet ; quare rex, qui patitur injuriam ab alio rege, eo ipso naturæ jure fit superior illius, et potest illum bello subdere et punire, quamvis aliunde non esset ejus superior : imo et subditus posset regem ipsi vim inferentem circa vitam, vi etiam repellere, et adversus illum se tueri ; nisi aliunde esset justa ratio dissimulandi propter bonum commune. Tanta est vis hujus juris, quod justitia respicit, ut subditos etiam adversus principes armet, et illios superiores faciat suis superioribus. Quis autem non videat, maximam fore in Deo imperfectionem, si ratione suæ promissionis se subditum redderet suæ creaturæ, et ejus foro se subderet ? repugnat ergo Deo omnis obligatio justitiæ, cum hæc semper aliquam subjectionem, et servitutem partialem includat.

Conclus. Manet ergo ex his omnibus probatum,

Christum non potuisse satisfacere Deo ex rigore justitiæ in primo sensu; hoc est, ita ut per suam satisfactionem obligaret Deum ex justitia ad dandam nobis gratiam, vel gloriam. Nunc videamus an potuerit satisfacere de rigore justitiæ in alio sensu?

SECTIO III.

Examinatur quæstio in secundo sensu, an homo debeat Deo aliquid ex justitia, pro quo debeat satisfacere?

53 Vidimus, Deum non posse obligari homini ex justitia, et per consequens neque etiam ex pacto, vel promissione obligari per Christi opera, ita ut ex justitia teneretur peccatum condonare, ne fieret Christo injuria; et per consequens, Christum non satisfecisse ex rigore justitiæ in hoc sensu, quod reddiderit Deum debitorem ex justitia, etc. Sequitur, ut videamus, an ita saltem satisfecerit ex rigore justitiæ, ut juxta leges justitiæ solverit, quod homines ex justitia debebant Deo? potest enim contingere, me solvere de rigore justitiæ creditori, illud scilicet, quod justitia dictat me debere; et tamen creditorem non manere mihi obligatum ex justitia, sed tantum manere extinctum illud jus quod pro illo debito adversus me habebat, atque ideo dicor solvere ex rigore justitiæ; id est quantum necesse est ad extinguendum illud jus creditoris, quod me ex justitia obligabat. Cæterum, ut quæstio hæc in satisfactione Christi examinetur, operæ pretium erit præmittere alteram quæstionem, an scilicet homo possit Deo ex justitia obligari, an vero sicut Deus non tenetur lege justitiæ erga hominem, sic nec homo erga Deum? Postea vero videbimus in speciali, an debitum, pro quo Christus satisfecit, fuerit debitum ex justitia, et an fuerit extinctum juxta rigorem justitiæ.

54 In hac quæstione prima, et communis sententia affirmat, hominem ex justitia Deo obligari, ut servum domino ratione servitutis; item posse obligari ex contractu, vel promissione; quo pacto Christus se obligavit de justitia ad satisfaciendum pro peccatis; et denique posse etiam obligari ex delicto; qua ratione peccator manet injurius Deo, et tenetur ex justitia novo titulo. Auctores hujus sententiæ non eodem modo loquuntur, nam Durand. in IV, disp. XIV, quæst. II, censet, justitiam nostri ad Deum, et justitiam ad alios homines esse ejusdem rationis. Alii vero communiter dicunt, esse diversam; nam justitia ad Deum est superioris ordinis. Ita Suarez cum aliis in præsenti disput. IV, sect. V, et tom. IV, in III part. disput. II, sect. III, num. 6, et disput. XV, sect. III, et opuscul. *de Justit.* sect. II, num. 9, qui docet, in omni peccato violari hanc justitiam, et irrogari Deo injuriam propriissime dictam, et inde resultare veram obligationem justitiæ ad satisfaciendum Deo quantum homo poterit, et ex eadem virtute justitiæ Christum obligatum fuisse ad non peccandum, et ad servanda Dei præcepta, et insuper ad satisfaciendum pro hominibus, pro quibus voluit se ultro obligare; sicut unus homo potest se obligare ad solvendum pro alio, atque ita Christum de toto igore justitiæ fuisse obligatum. Hinc etiam docet, pœnitentiam per quam nitimur Deo compensare injuriam, esse veram, et proprie dictam justitiam, licet distinctam ab ea, qua satisfacimus hominibus, atque ideo contra justitiam esse peccatum, quo non satisfacimus per pœnitentiam, eo tempore, quod præceptum pœnitentiæ obligat. Denique dicit, religionem, qua reddimus Deo debitum cultum, esse veram, et propriam justitiam, atque ideo esse contra justitiam blasphemiam, et alia peccata, quæ sunt contra religionem. Hæc omnia Suarez, quem se-

54 Sententia prima et communis affirmans.

Durand.

Suarez.

quuntur plures recentiores, quorum fundamenta postea referam.

Secunda sententia negans. *Vasquez,*

Secunda sententia satis etiam communis negat, esse justitiam nostri ad Deum. Hanc tenent plures, quos refert, et sequitur Vasquez in præsenti disp. VII, et I part. disp. LXXXV, cap. IV, n. 24, quem etiam sequuntur ex notris multi recentiores, et Navarretus I part. tom. II, controvers, 28, post 2 conclus.

Navarretus.

55 Auctoris. mens.

Ego sane in hac celebri nostrorum controversia media via jamdiu incedo. Existimo itaque, posse hominem peccare contra Deum in materia justitiæ, et violare injuste jus Dei ; addo tamen, non omne peccatum, imo raro habere rationem injuriæ stricte sumptæ ; neque etiam ex peccato manere nisi forte rarissime in homine aliquam obligationem justitiæ ad satisfaciendum. Conclusio habet tres partes. Prima probabitur præcipue ex solutione argumentorum, quibus impugnatur communiter hæc obligatio justitiæ. Nunc probatur breviter ex supremo Dei dominio, ex quo oritur jus prælationis circa omnia nostra opera, quibus si uti velimus, contra Dei jus committimus injuriam, sicut si servus exigente domino ejus operam nolit reddere.

Conclusionis partes tres. Prima.

56 Secunda.

Secunda etiam pars probatur, quia ad inducendam circumstantiam injuriæ deberet hæc circumstantia cognosci a peccatore, nulla enim circumstantia objectiva refundit malitiam in actu, nisi cognoscatur, ut suppono ex materia *de bonitate et malitia* : hæc autem circumstantia a plerisque ignoratur, ab aliis multis probabiliter negatur, cum quibus possunt se alii practice conformare, ergo in illis saltem peccata non habebunt malitiam illam contra justitiam.

57

Deinde, ut homo sit injurius Deo, non sufficit dicere actum contra Dei præceptum, sed requiritur esse contra Deum exigentem, vel prohibentem tale opus formaliter ut dominum proprietatis. Exemplum habes in prætore præcipiente subditis mundare viam, et ornare illam in publica solemnitate ; sane si aliquis servus prætoris non obediat huic præcepto, dicetur inobediens, non tamen injurius, quia prætor non utitur dominio proprietatis circa servum in illo præcepto, sed solum dominio jurisdictionis, quod habet ut superior : quod si vult, servum ex justitia obligare, deberet expresse exigere ratione dominii proprietatis. Ita sane Deus habet hanc duplicem potestatem in homines, scilicet jurisdictionis et proprietatis : ex potestate jurisdictionis habet munus supremi legislatoris et gubernatoris, ad quem pertinet præcepta condere et proponere ; quibus subditi regantur convenienter in ordine ad suum finem. Et licet Deus independenter a nostra utilitate et regimine, posset eadem opera exigere ratione dominii proprietatis ; de facto tamen id non facit, neque nobis exprimit, nec in dubio debemus id præsumere ; quia omnia præcepta posita sunt per modum legis naturalis, vel positivæ ; lex autem ut lex procedit a potestate jurisdictionis. Quare sicut prælatus prohibens religiosis esum carnis in vigilia alicujus Sancti, non præsumitur velle obligare ex justitia, sed solum ex obedientia, licet aliquin posset reddere illum actum injustum, et contra votum paupertatis, tollendo licentiam omnem circa esum carnis, sine qua esset contrectatio rei alienæ ; ita nec Deus, etc.

58 Repugnantiæ alicui occurritur

Nec obstat, Deum imponentem præcepta usurpare aliquando illa verba : *Ego dominus ;* quasi insinuando, se uti dominio supremo in illo præcepto ; non enim nego attendere Deum ad suum dominium ; nimirum ut ad id, ex quo oritur potestas jurisdictionis, nam ex dominio supremo quod habet, habet etiam jurisdictionem supremam ad præcepta et leges ferendas ; aliud tamen est attendere ad dominium proprietatis ; tanquam ad radicem ex qua oritur potestas gubernativa ; aliud vero exigere illud opus ex jure proprietatis quod habet in homines, tanquam in servos, et hoc quidem nunquam exprimit. Adde, domi-

nium ipsum jurisdictionis appellari etiam dominium, quod fortasse solum Deus nobis proponit ante oculos in fine præcepti; vel denique proponit nobis dominium, et potestatem physicam, quam habet ad vindictam sumendam de violatore suorum præceptorum, ut ex timore saltem pœnæ cohibeamur ad eorum transgressione, juxta illud *Malach.* I, 6, *Si Dominus ego sum; ubi est timor meus?*

59 Conclusionis pars tertia.

Denique tertia conclusionis pars, scilicet, ex peccato non relinqui debitum ex justitia ad satisfaciendum, probatur, quia vel tenerer ad reddendum in individuo illud quod abstuli, vel ad reddendum saltem in genere, seu in æquivalenti : ad neutrum teneor ex justitia : ergo ad nihil. Probatur minor quoad primam partem ; nam suppono, peccatum actuale, quod fuit injuria, ideo habuisse malitiam injuriæ, quia Deus præcipit mihi elicere actum amoris pro tali instanti ; sed elapso illo instanti, jam non possum reddere illud idem, quod exigebatur in individuo, nempe amorem pro tali instanti ; quod si non exigebatur pro tali instanti, sed indeterminate ; jam nunc tenebor postea amare, non quidem ex debito resultante ex justitia pro peccato præterito, sed ex præcepto amandi adhuc perseverante, ergo non manet obligatio reddendi illud, quod abstuli in individuo. Deinde probatur secunda pars ejusdem minoris, scilicet, non teneri ex justitia reddere æquivalens, quia ex injusta acceptione præterita solum obligat justitia ad restituendum æquivalens, quando creditor habet minus in bonis, quam deberet habere : Deus autem ex omissione mei actus v. g. quem exigebat pro tali instanti, nunc habet minus aliquam solum gloriam extrinsecam, quæ ex illo actu resultasset, nam ipsum actum utpote transeuntem jam non deberet habere, licet illum elicuissem, ergo solum tenebor restituere æquivalentem gloriam extrinsecam, pro illa, quam Deus minus habet ex omissione mei actus. Ad hanc vero gloriam restituendam non obligat justitia, quia illam potest sibi Deus pro libito recuperare, quoties ipse voluerit per innumeras vias, movendo me efficaciter ad actus egregios, ex quibus æqualis, vel major gloria ipsi Deo resultet. Quare sicut non tenebor ex justitia recompensare damnum, quod Petro intuli aliqua injusta actione, si ipse Petrus curam habeat totius substantiæ, et pecuniarum mearum, et possit pro libito meis sumptibus rem suam recuperare ; sic etiam non teneor ex justitia ad resarciendum damnum gloriæ extrinsecæ Dei injuste illatum, quia ipse Deus habet in sua potestate melius, quam ego ipse, meam voluntatem, et potest facile ab ipsa, et ejus actibus elicere tantam, vel etiam majorem gloriam suam, et resarcire damnum præteritum.

60 Evasio.

Dices, hoc argumento probari, nec etiam me peccasse contra justitiam non eliciendo opus præceptum, quando exigebatur ex dominio proprietatis ; quia etiam tunc poterat Deus facile illud opus a me obtinere movendo efficaciter meam voluntatem ad assensum, si ergo ex hac potestate, quam Deus postea habet ad recuperandam suam gloriam extrinsecam, tollitur obligatio justitiæ, ergo ex eadem potestate debes dicere, nec antea habuisse me obligationem justitiæ.

Præcluditur.

Respondeo negando consequentiam, quia Deus exigens ex dominio proprietatis actum amoris pro tali instanti, non solum habebat jus ad illum actum amoris utcumque, hunc enim mille modis posset Deus de facto obtinere, sed etiam ad obtinendum illum actum pro illo instanti, et ex tali numero auxilio, quod de facto contulit ; nam ea est supremi dominii potestas, ut jure exigat a creatura quodcumque obsequium pro quovis instanti, negato alio auxilio præter illud : ideo homo omittens amorem pro illo instanti cum illo auxilio injuste egit, et læsit divinum jus negans id quod jure exigebatur, quod non poterat Deus pro libito habere, ut ex eventu apparuit. At vero post illud instans, nisi denuo per novum

præceptum præcipiatur illud opus fieri cum alio auxilio ; soium videtur relinqui debitum resarciendi damnum illud, æquivalenter reddendo æqualem gloriam sive per istud, sive per illud auxilium. Cum autem Deus possit illam æquivalentem gloriam pro libito suo a me obtinere, non obligor de justitia illam exhibere, quia justitia solum obligat restituere pro damno illato, ut creditor non habeat minus in bonis, quam habere deberet : Deus autem, etiamsi ego non reddam illi æquivalentem gloriam extrinsecam, censetur illam habere moraliter in suis bonis, cum possit pro libito et facile illam obtinere ; ergo ad illam reddendam non obligat justitia, licet obliget prius ad exhibendum illum actum præceptum ex dominio proprietatis pro illo instanti.

61 Alia evasio. Dices, repugnat, quod habeat Deus jus, ut fiat actus nunc ex solo motivo temperantiæ, verbi gratia, quia eo ipso quod illud exigit ex dominio proprietatis ; jam fieret cum alio auxilio ex motivo justitiæ ; ergo vel non habebat Deus jus ad illud, vel non exigit id, ad quod habebat jus.

Excluditur Respondeo, cum dicimus, Deum posse exigere quod fiat actus cum hoc solo auxilio, excludi quidem omne aliud auxilium præter hoc, et præter auxilium ex motivo justitiæ, quod necessario includitur, ut probat objectio, eo ipso quod actus exigebatur de justitia ; non enim potest Deus habere jus ad exigendum de justitia actum, sine eo, quod homini repræsentetur honestas justitiæ ; habet tamen jus ut repræsentata honestate et obligatione justitiæ, fiat actus cum solo auxilio ex motivo temperantiæ, v. g. et negato omni alio auxilio.

62 Tertia evasio. Dices iterum, si pro illo primo instanti lædo jus Dei : ergo Deus pro tunc non habebat perfectum dominium meæ operationis ; de ratione enim perfectissimi dominii est non posse ab aliquo impediri in usu suarum rerum : Deus autem posset per hominem impediri, cum posset pati injuriam, et lædi jus ejus in nostram operationem.

Occluditur. Respondeo negando sequelam, quia in primis dominium morale non includit potestatem physicam utendi re sua, sed solum moralem, id est, potestatem exigendi eam sine injuria alterius ; quare illud erit perfectissimum dominium in hoc genere, quod in omni eventu possit exigere rem illam sine injuria alterius. Deinde dominium physicum perfectissimum non includit potestatem physicam utendi omni re sua sine cooperatione alterius, illa enim potius esset imperfectio ; nam eo ipso excluderet usum causarum liberarum, quibus non potest Deus uti, nisi juxta earum naturam et indifferentiam ; quare sicut non derogat infinitæ potentiæ Dei, non posse producere actum liberum sine libera nostra cooperatione, ex quo fit, aliquem actum liberum non posse a Deo absolute præfiniri per tale medium, quia scit, hominem cum tali medio non operaturum, v. g. non potest Deus præfiniri in Petro observantiam præceptorum circa omnia venialia per auxilia, quæ nunc de facto conferuntur, quia certo scit Deus, cum illis auxiliis Petrum non esse semper cooperaturum : sic etiam non derogat supremo dominio physico Dei, quod non possit per aliquod auxilium obtinere consensum creaturæ, nisi dependenter ab ejus voluntate, quæ, quia libera est, aliquando non cooperatur ; nec potest perfectius dominium excogitari circa operationem voluntatis creatæ liberæ et defectibilis.

Dixi in conclusione, non nasci ex peccato illam obligationem restituendi Deo ex justitia, *nisi forte rarissime*, quia nolo contendere nimis, si quis velit ex peccato, quo quis notabiliter læderet existimationem Dei apud plebem, aut quo ex contemptu inhonoraret gravissime Deum, oriri obligationem ex justitia reparandi illud damnum ; de quo dicam aliquid infra sect. VII, in solut. 4 objectionis.

SECTIO IV.

Proponuntur, et dissolvuntur argumenta contra primam partem nostræ sententiæ.

63 Objectio prima. Probabilitas nostræ opinionis magna ex parte pendet, ut prædixi, ex solutione argumentorum ; quare suo ordine contra tres partes nostræ conclusionis proponentur.

Et in primis contra primam, qua dicimus, hominem posse contra Deum aliquando peccare peccato injustitiæ, primo objicitur fundamentum, cui valde fidit *Vasquez.* P. Vasquez I part. disp. LXXXV, num. 24 et alibi, quia scilicet, qui nihil commodi, vel incommodi afferre potest alteri, non potest erga ipsum exercere justitiam, vel injustitiam ; nam justitia servat æqualitatem inter commoda, et incommoda, et vitat damna domini : nos autem nec operando, nec ab opere cessando commodum, vel incommodum Deo afferimus ; quippe qui a nostris peccatis nihil patitur, nec nostris laudibus, et obsequiis beatior, et perfectior fit ; *Nam si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? Job.* XXV, 7, item cap. XXII, 3, *Quid prodest Deo si justus fueris, aut quid ei confert, si fuerit immaculata vita tua?*

64 Solvitur. Hoc argumentum, dum probat bona extrinseca Dei non esse materiam justitiæ, vel injustitiæ, nimium videtur probare : nimirum ea non esse materiam charitatis, et amicitiæ erga Deum, imo nec fidelitatis : nam sicut justitia per te inclinat ad servandum jus alienum circa commodum et utile ; sic amicitia ad desiderandum commodum amici ; sic fidelitas ad implenda promissa circa utile : nam promissio de re indifferenti non refert quod impleatur, vel non impleatur ; et tamen ex fidelitate tenemur implere quod Deo promittimus pertinens ad ejus gloriam extrinsecam, et ex charitate desideramus eamdem Dei gloriam, qua bonum Dei est ; imo ipse Deus, quæcumque operatur, ordinat ad hanc sui gloriam, et illam sibi ardentissime desiderat ; ergo poterit etiam justitia inclinare ad servandum jus Dei circa hæc bona extrinseca ipsius.

Fateor ergo, peccatis non lædi intrinsece Deum, nec reddi minus beatum et perfectum, hæc tamen gloria, et existimatio extrinseca est æstimabilis, et prudenter appetibilis ; poterit ergo ad hæc ipsa dari jus in Deo, cujus læsionem fugiat justitia hominis, sicut charitas desiderat augmentum horum bonorum, et vitat eorum jacturam.

65 Objectio secunda. Secundo probant alii recentiores, non esse in nobis justitiæ obligationem erga Deum, quia justitia semper inclinat ad servandum illæsum jus illud domini, quod a nobis lædi potest ; alioquin si lædi non potest, dabitur affectus similis justitiæ, non tamen verus actus justitiæ ; ideo enim Angelus non habet virtutem castitatis, quia in ipso non potest esse motus, nec objectum intemperantiæ : jus autem Dei circa nostra opera tale est, ut a nobis lædi non possit ; nostra enim voluntas magis est in Dei potestate, quam in nostra ; nec possumus impedire Deum, ne utatur nostris operibus pro suo libito, potest enim quoties voluerit, movere nos efficaciter ad quemlibet actum, et si productus fuerit, ipsum destruere, et iterum reproducere : ergo jus divinum non potest esse objectum nostræ justitiæ : semper enim manet Deo facultas simpliciter expedita ad nostra opera ponenda, vel auferenda.

Expenditur. Respondeo exsupradictis, jus Dei posse aliquando a nobis lædi ; scilicet exigente Deo ex dominio proprietatis, et cum tali auxilio eliciamus actum amoris, et nobis dissentientibus huic præcepto : tunc enim vere impedimus Deum ab illo actu cum illo auxilio obtinendo, ad quem ac-

tum non solum secundum se, sed etiam per tale auxilium habet jus ratione supremi dominii ; quomodo autem non derogat perfectissimo Dei dominio posse a nobis impediri, ne obtineat id ad quod habet jus, jam dictum est sectione præcedenti.

66 Objectio tertia.

Tertio objiciunt iidem auctores, quia si in Deum peccamus peccato injustitiæ, sequitur, peccatorem statim post peccatum teneri satisfacere Deo pro injuria illata, non minus quam tenetur satisfacere homini, et cum proportione tenebitur etiam pro peccato veniali statim satisfacere, licet ob materiæ parvitatem non teneatur sub mortali, sicut pro furto parvo tenetur etiam statim satisfacere obligatione proportionali. Consequens autem est absurdum ; non enim tenetur homo statim pœnitere ; ergo multo minus satisfacere statim pro peccato.

Dissolvitur.

Respondent alicui cum Suarez tom. IV in III part. disp. XV, sect. v, justitiam nostri ad Deum non obligare ad statim restituendum, licet obliget inter homines, quia res Deo injuste ablata, non est Deo utilis, nec dilatio est Deo nociva. Sed contra, quia non videtur solutio esse satis consequens ad doctrinam suorum auctorum, sane non accipit Deus majus nocumentum ex ablatione, quam ex dilatione restitutionis, ergo vel utraque est injusta, vel neutra. Ideo namque inter homines obligat statim restitutio, quia continuatur nocumentum prius illatum ; sed respectu Dei continuatur nocumentum illud extrinsecum ; ergo erit etiam injusta dilatio, vel si illud nocumentum non est considerabile, non sufficiet ad hoc quod prima ablatio fuerit injusta.

Suarez.

Melius ergo respondetur juxta principia supraposita, etiam in casu, quo homo sit injurius Deo, non teneri ad restitutionem ex obligatione justitiæ, quia nimirum non potest restituere in individuo illud quod injuste abstulit ; in genere autem, seu in æquivalenti non tenetur de justitia, quia hoc potest Deus quoties voluerit sine ullo incommodo recuperare, quod idem est moraliter loquendo, hac illud in bonis habere ; quare ex dilatione restitutionis æquivalentis non censetur Deus habere minus in bonis quam habere deberet, si fieret restitutio.

67 Quæstio.

Quæres, an ex eodem habitu justitiæ inclinetur homo ad servandum illæsum jus Dei, et aliorum hominum, an vero ex diversis ?

Responsio.

Respondeo, si loquamur se habitibus acquisitis, posse esse unum habitum, et posse etiam esse duos ; nam si motivum sit commune, scilicet honestas, quæ apparet in servando jure alieno, cujuscumque illud sit procul dubio sub hoc motivo, poterit unus habitus servare jus hominis et Dei, in utroque enim servando apparet illa honestas communis : nec refert, quod respectu hominis detur obligatio restitutionis ex injuria, et non respectu Dei, quia hoc per accidens se habet respectu justitiæ, et respectu illius habitus, qui solum curat de servando jure alieno, sive id sit non auferendo, sive restituendo ablatum. Possunt etiam esse duo habitus, si moveatur ex peculiari honestate non violandi excellentissimum jus Dei, hoc enim motivum non sufficit ad servandum jus inferius. Sicut ob eamdem rationem possunt esse habitus diversi colendi Deum propter excellentiam divinam, et Sanctos propter eorum excellentiam, quia motiva sunt diversa.

Si vero loquamur de habitu infuso justitiæ, probabile satis est, esse duplicem, propter maximam diversitatem, et inæqualitatem utriusque debiti, sicut communiter dicitur esse diversas virtutes infusas, quibus colimus Deum, et Sanctos propter maximam inæqualitatem excellentiæ quam respiciunt. Cæterum qui diceret, ab uno habitu infuso elici omnes illos actus, licet diversos inter se, non facile impugnabitur, quia habitus infusi, ut alibi dixi, non limitantur ad unam speciem actuum, sed unus habitus extenditur ad plures actus, qui habeant aliquam similitudinem in subjecto formali.

68 Objectio quarta.

Quarto arguunt iidem auctores, quia injuria fieri non potest, nisi nolenti et invito, est enim usurpatio alieni invito domino ; unde scienti et volenti non fit injuria, nec etiam scienti et potenti impedire absque ullo incommodo, et non impedienti, quia perinde se habet, moraliter loquendo ac si consentiret. Deo autem nolente et invito nihil possumus operari ; nam voluntati absolutæ Dei nemo potest resistere ; ideo enim Augustinus de prædestinatis loquens lib. *de Correp. et gratia,* c. VII dixit : « Horum si quispiam vitio humano perit, vincitur Deus ; sed nemo eorum perit, quia nullo revincitur Deus, » et alibi : « Sic velle, vel nolle in volentis, vel nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem ; » et alibi, nostras voluntates magis esse in potestate Dei, quam in nostra ; nunquam ergo possumus aliquid agere, vel omittere invito Deo ; ergo Deo non possumus ullo casu irrogare injuriam. Neque obstat, posse Deum habere voluntatem inefficacem, et voluntatem etiam obligandi ad oppositum, quia in primis voluntas inefficax non constituit invitum, sed voluntas efficax opposita, vel saltem voluntas vitandi, si commode posset, illud damnum. Deinde voluntas obligandi non facit ad rem ; hæc enim est voluntas ex potestate jurisdictionis, quæ non terminatur ad rem ipsam, sed ad obligationem : voluntas autem, contra quam fit injuria, est voluntas rei ipsius, quæ injuste aufertur ; quare potest contingere, habere aliquem voluntatem absolutam obligandi, et tamen non pati injuriam, v. gr. Prælatus præcipiens monacho jejunium, obligat subditum ad non comedendum carnes, et tamen non peccat contra votum paupertatis religiosus edens gallinam contra prohibitionem prælati, sed solum contra obedientiam, si aliunde habebat licentiam emendi et edendi gallinam alio die.

August.

Item posset prælatus ex animo iniquo capiendi, et puniendi subditum prohibere illi ludum, verb. grat. ecce habet voluntatem absolutam, qua desiderat subditi ludum, et simul habet voluntatem absolutam obligandi ne ludat ; ergo illæ duæ voluntates differunt omnino ; et licet Deus habeat voluntatem absolutam obligandi, non tamen voluntatem absolutam ne fiat perjurium, v. g. quæ voluntas deberet adesse, ut Deus simpliciter diceretur invitus.

69 Rejicitur.

Doctrina hujus objectionis odium peperit apud aliquos, quia videtur supponere, dominum, ut dominum non habere jus, et auctoritatem in personam servi ad imperandum illi, sed solum indirecte, quatenus potest velle operas servi sibi debitas, et ex hac voluntate obligare servum, ne eas retineat invito domino, quod quidem videtur absurdum : dominus enim, ut dominus obligat servum directe præcipiendo per imperium despoticum, quod in hoc differt a politico, quod non respicit utilitatem subditi, sed domini ; ergo potest dominus habere voluntatem absolutam obligandi servum ex hoc dominio, licet non habeat voluntatem absolutam rei faciendæ, et per consequens poterit Deus, ut dominus velle obligare hominem ex justitia, sine eo quod velit efficaciter rem præceptam, sicut potest hoc ipsum judex creatus.

70 Duplex potestas dominorum in servos.

Cæterum auctores prædicti facile respondent, dominum, ut dominum habere duplicem potestatem, alteram directam in operas servi sibi debitas, ex vi cujus directe vult illud obsequium sibi debitum, et manifestando hanc voluntatem servo, obligans illum indirecte ex justitia, ne retineat obsequium, vel operas debitas domino. Altera potestas ab hac distincta, sed tamen jure gentium rationabiliter introducta, est potestas jurisdictionis, quam habet ipse dominus ad obligandum directe servum, ut reddat obsequium domino debitum ; sicut judex habet hanc potestatem respectu servi, quem exigente domino obligare potest ad servitium exhibendum : et quia durum esset domino quotidie recurrere ad judicem, ut obtineret obsequium debitum a servo, data

est eidem domino partialis potestas jurisdictionis, et vis coercitiva in servum, respectu cujus exercet munus actoris petentis obsequium debitum, et simul judicis præcipientis, quæ potestas est directe in personam servi; hæc tamen non est domini, ut domini formaliter, sed ut superioris, et gubernatoris, ad quem spectat compellere subditum, ut solvat quod aliis debet; cæterum non potest dominus exercere hanc potestatem, nisi prius ut dominus habeat voluntatem directam ipsius obsequii sibi debiti, sine qua voluntate non inferret servus injuriam negando obsequium domino.

71 Distinguitur inter dominium proprietatis, quod despoticum, et jurisdictionis quod politicum dicitur.

Distinguuntur autem hæ duæ potestates, quæ de facto sunt in domino, ut constat ex separabilitate; quia potuisset Deus dare domino jus ad omnes operas servi, in quo præcise consistit dominium proprietatis in servum, sine jure imperandi, et compellendi servum ad operandum. Sicut de facto dominus vineæ habet jus in operarium, et in ejus operas; non tamen potest præcipere, aut compellere ipsum, sed operario non laborante debet recurrere ad judicem, ut judex utens sua jurisdictione compellat operarium ad reddendam operam debitam. Sic dominus in illo casu haberet quidem jus in omnes operas servi, non tamen haberet auctoritatem coercendi et compellendi servum ad illas reddendas. Hæc ergo potestas, quam nunc etiam de facto habet, non est domini, ut domini formaliter et essentialiter, sed est quædam participatio jurisdictionis, quæ residet in magistratu, et commoditatis gratia communicatur dominis in suos servos.

72 Ad illud vero discrimen, quod adversarii supponebant, esse solum inter dominium proprietatis, et jurisdictionis, quod scilicet, licet utrumque sit jus imperandi directe, dominium tamen proprietatis est ad imperandum in domini utilitatem, et ideo appellatur despoticum, quo sensu I *Petr.* v, monentur episcopi ne dominentur in clericis, id est, ne abutantur potestate episcopali ad suam utilitatem: dominium vero jurisdictionis est ad præcipiendum in utilitatem subditi, et ideo appellatur politicum; magis enim institutum est, ut dominus serviat subdito, quam subditus domino, ut dixit August. XIX *de Civit. Dei*, cap. xvi. Ad hoc, inquam, respondent hi doctores, in domino de facto reperiri tria jura diversa. Primum est ad omnes operas servi; sicut dominus vineæ habet jus ad laborem diurnum operarii sibi obligati ad laborandum in vinea; et hoc est quod formalissime constituit dominum in ratione domini: neque est dominium jurisdictionis, sed proprietatis. Secundum jus est ad præcipiendum, et ad compellendum servum, ut reddat operas debitas, et hoc est jus simile illi, quod haberet dominus vineæ in operarium, si data fuisset ipsi a rege potestas imperandi, et compellendi operarium ad reddendum laborem debitum; et hoc dominium est jurisdictionis, et appellatur despoticum, quia est jus præcipiendi solum in utilitatem præcipientis. Tertium jus est ad imperandum etiam, et ad cogendum servum ad ea, quæ sunt in utilitatem ipsius servi, sicut pater potest præcipere filio ea quæ spectant ad bonum filii, atque hoc etiam est dominium jurisdictionis, et appellatur politicum, seu œconomicum, quia ordinatur ad bonum familiæ, ad quam etiam pertinet servus. Hæc ergo triajura de facto sunt connexa in domino respectu servi, separabilia tamen saltem per potentiam Dei: posset enim esse primum sine secundo et tertio; posset item esse secundum sine aliis duobus, et tertium denique sine primo et secundo. Hoc ergo supposito dicunt, primum ex his juribus, licet fundet congruenter dominium despoticum, et aliquod etiam politicum, non esse formaliter despoticum, sed dominium proprietatis; secudum vero esse despoticum; tertium denique politicum. Unde dominium despoticum, et politicum non distinguuntur, eo quod unum

August. Tria dominorum jura diversa.

sit proprietatis, alterum jurisdictionis; utrumque enim est jurisdictionis; sed ex eo quod unum sit ad præcipiendum in utilitatem imperantis, alterum in utilitatem subditi: nam rex, qui solum imperat per dominium jurisdictionis, et non ut dominus proprietatis, præcipit tamen aliquando ea quæ sunt in suam ipsius utilitatem; quia vero ex majori parte ordinatur potestas regia primario ac per se in subditorum utilitatem, appellatur ejus dominium politicum; sicut e contra potestas jurisdictionis domini in servos appellatur despotica, eo quod præcipue, ac primo, et per se ordinatur ad utilitatem ipsius domini: utraque tamen potestas habet aliquid despotici, et aliquid politici, licet denominatio sumatur a principaliori parte, et magis intenta.

73 *Aristot. S. Thom.*

Juxta hanc ergo doctrinam dicunt hi auctores, intelligendos esse Aristotelem VIII *Ethic.* cap. x, et S. Thomam opusc. *de regimin. Princip.* lib. III, cap. xi, cum tradunt discrimen dominii despotici a politico; non enim intelligunt per dominium despoticum dominium proprietatis, aut per politicum dominium jurisdictionis, sed per utrumque intelligunt dominium jurisdictionis, quod quando ordinatur ad solam utilitatem imperantis, appellant despoticum, seu tyrannicum, eo quod sit proprium tyranni ordinare imperium ad propriam utilitatem; quando vero ordinatur ad utilitatem subditorum, appellant politicum, seu paternum, eo quod sit proprium patris attendere ad utilitatem filiorum. Non ergo est idem dominium proprietatis, et despoticum, licet propter connexionem, quam inter se habent, et quia ex dominio proprietatis sequitur de facto potestas jurisdictionis ad imperandum despotice, reputari possent moraliter pro eodem: sed tamen in rigore dominium proprietatis solum differt a dominio jurisdictionis, ex eo quod illud est jus immediate in operas servi, quas quando dominus directe vult, obligat indirecte personam servi ad eas exhibendas; hoc vero est directe ad obligandam personam subditi, non per voluntatem rei præceptæ, sed per voluntatem obligandi directe personam: unde inobedientia potest dari, etiamsi superior non habeat voluntatem rei præceptæ, quia sufficit voluntas directa obligandi subditum; injuria vero, seu peccatum injustitiæ non potest dari, nisi domino invinto circa rem ipsam, hoc est, volente habere ipsam rem, quam petit: quæ voluntas cum non possit esse in Deo, quin sequatur operatio nostra, quam Deus vult; hinc fit, non posse ab homine fieri peccatum aliquod injustitia propriæ contra Deum.

74 Distinctio illa inter dominium proprietatis et jurisdictionis auctori non satisfacit.

Hæc doctrinæ ingeniose quidem excogitata est; non tamen videtur satis solida, nec satis firmum discrimen illud inter dominium proprietatis et jurisdictionis, quod scilicet dominus proprietatis obliget per voluntatem directam rei petitæ; dominus vero jurisdictionis non per voluntatem obligandi personam; nam sicut tu consideras in superiore voluntatem terminatam non ad rem præceptam, sed ad obligandum subditum titulo obedientiæ; ita possumus facile considerare in domino proprietatis voluntatem aliquam, quæ non terminetur directe ad rem suam, sed ad obligandum servum, vel debitorem titulo justitiæ, qua voluntate stante fiet injustitia a debitore, quamvis creditor non habeat absolutam voluntatem rei, quam exigit. Quod in primis videtur esse juxta communem concipiendi modum; posse enim judicem ex industria aperto cubiculo observare latronem introeuntem ad furundum; tunc sane judex tantum abest, quod nolit furtum, ut potius ex animo desideret illud, ut habeat occasionem puniendi latronem, et ideo potens illud impedire, non impedit, et tamen nemo dubitat illud esse verum furtum, ergo contra aliquam domini voluntatem, qua dominus dicatur invitus. Quem modum concipiendi non solum habet vulgares homines, sed jureconsulti, ut constat ex l. *Si quis*, penult. ff. *de Furtis*; ubi dicitur, potentem prohibere furem, et non

prohibentem, adhuc posse agere contra furem actione furti.

75 Probatur primo. Confirmatur primo, quia sicut justitia dictat non utendum re aliena contra domini voluntatem; ita obedientia dictat non agendum contra voluntatem prælati, et tamen voluntas prælati cui opponitur inobedientia, non est voluntas rei præceptæ, potest enim contingere prælatum potius desiderare inobedientiam subditi ex malo erga ipsum affectu, sed est voluntas imperans; ergo similiter voluntas pomini, cui opponitur injustitia, non debet esse voluntas rei ablatæ, sed voluntas alia, qua videns furem, vult retinere adhuc jus ad ipsam rem, seu vult non cedere jure, quod habebat in illa re, quæ voluntas compatitur suum desiderium, et gaudium de furto commisso, et multo magis permissionem illius, et illi voluntati opponitur furtum.

76 Probatur secundo. Confirmatur secundo, quia si ad rationem injuriæ requiritur in domino voluntas absoluta retinendi physice suam rem; ergo solventi usuras non fit injuria, quia ille non habet voluntatem absolutam, sed solum velleitatem retinendi usuras.

Evasio. Dices, requiritur saltem voluntas retinendi rem si commode posset; quam voluntatem habet, qui solvit usuras, et ideo patitur injuriam.

Excluditur Sed contra, quia etiam, qui ex metu alicujus mali juste inferendi donat copiosam pecuniam, ut malum vitet, vellet retinere pecuniam si posset, et tamen non patitur injuriam ab accipiente, et retinente; ergo non sufficit voluntas retinendi rem, si commode posset, ut fiat injuria, sed requiritur voluntas absoluta retinendi jus, quæ si adsit licet non detur voluntas absoluta rei, dari poterit injuria.

Item qui ex odio equi ferocis, quem non vult retinere, vendit eum, non habet voluntatem absolutam retinendi equum, et tamen emptor irrogaret injuriam; si eum gratis acciperet non soluto pretio, ideo sane, quia venditor non vult utcumque equum esse apud emptorem, sed cum onere solvendi pretium; sic etiam, qui videns furem non impedit, non vult utcumque furem habere rem furtivam, sed cum onere restituendi, et ut rem alienam; ergo illa voluntas non impediendi non tollit rationem furti et injuriæ, nisi adsit voluntas retinendi jus circa rem illam.

Petes, qualis sit illa voluntas domini, et quod objectum habeat? De hoc dicam sectione sequenti.

SECTIO V.

Quod sit objectum voluntatis domini obligantis ex justitia.

77 Existimo, eamdem esse difficultatem in declaranda voluntate prælati, qua obligat subditum ex obedientia, et in assignando objecto directo illius. Nam si dicas, prælatum velle obligationem subditi, contra hoc est primo, quod non potest velle obligationem in communi; non enim vult subditum obligari ex justitia, vel ex religione, aut fidelitate, sed talem obligationem, nempe ex obedientia. Deinde oportet explicare, quid sit obligatio subditi, quam prælatus vult, ita ut ipsa obligatio non includat voluntatem prælati; et in hoc est difficultas, quia si subditus obligatur per illam voluntatem prælati, consequens est, ut prælatus volens obligationem subditi, velit ipsammet voluntatem suam, qua subditus obligatur, et ita eadem voluntas sit objectum directum sui ipsius. Denique sicut tu explicueris, objectum illius voluntatis prælati esse obligationem passivam subditi ex obedientia ita nos dicemus, objectum voluntatis domini esse obligationem passivam servi, vel debitoris ex justitia.

Omnes ergo debemus respondere ad

78 hanc interrogationem, et explicare objectum directum illius voluntatis. Et quidem posset aliquis existimare, has voluntates aliquo modo esse voluntates directas ipsius rei, quam vel exigimus ut domini, vel præcipimus ut superiores, licet non sint voluntates omnino absolutæ; nam si præscindas a re ipsa præcepta, non facile invenies, ut vidimus, aliquid aliud distinctum ab ipsa voluntate, quod possit esse volitum per illam. Dicere enim, objectum volitum esse aliquid morale, scilicet obligationem passivam quæ resultat in subdito : hoc, inquam, non videtur satisfacere, quia illud morale reipsa est illud, per quod subditus formaliter obligatur, et hoc a parte rei est ipsamet voluntas prælati, vel debes dare aliquid aliud physicum, nam omne jus morale debet resolvi in aliquod physicum; quod ideo dicitur morale, quia æquivalet alteri entitati in ordine ad aliquos affectus. Ita in præsenti dicitur illa obligatio passiva aliquid morale resultans in subdito, quia subditus per voluntatem, vel legem intimatam prælati non minus ligatur, quam si haberet aliquod ligamen intrinsecum, quo astringeretur ad aliquid faciendum : sed reipsa illud ligamen non est intrinsecum, et Deus, qui cognoscit et vult res prout in se sunt, non vult illud ligamen per æquivalentiam, sed vult ipsam obligationem realem, quæ ponitur a parte re, atque ideo vult directe illud physicum, per quod subditus obligatur ex præcepto Dei. Denique eadem est difficultas, si dicas, dominum per illam voluntatem velle retinere jus quod habet circa talem rem; nam statim inquiram, quid sit ipsa retentio juris, quam dominus vult, et nihil invenietur adæquate distinctum ab ipsa voluntate, vel ejus intimatione.

Voluntas et objectum domini quod.

79 Videtur ergo, facilius posse explicari, si dicatur voluntas illa terminari ad rem ipsam, quæ exigitur a domino : vel præcipitur a superiore : ita ut voluntas illa, licet non dicat absolute, Volo rem istam exhiberi, hæc enim voluntas in Deo non posset manere sine exhibitione rei volitæ, dicat tamen : Volo, seu desidero quantum est ex me quod per vires quas habueris, facias tale opus, vel abstineas a tali re mea, etc. Intimatio vero obligat subditum ad obediendum superiori, et debitorem ad solvendum domino, vel ad non accipiendam rem domini. Hæc autem voluntas potest bene esse in Deo, etiamsi non sequatur objectum; quia non est voluntas omnino absoluta, sed limitata, qua Deus solum vult, seu desiderat, quantum est ex se, ut homo cum illis viribus, quas habuerit, et sine majoribus expensis a Deo præstandis faciat rem præceptam : itaque Deus non vult illud objectum absolute, nec etiam omnino quantum est ex se, quia si Deus vellet quantum est ex se, procul dubio fieret; nam Deus posset efficaciter facere, quod homo obediret; non ergo vult omnino quantum est ex se, sed cum limitatione, hoc est, desiderat quantum est ex se, ut sine aliis mediis, vel adminiculis a Deo ponendis fiat ab homine; quæ voluntas, cum non sit omnino absoluta, potest sine ulla imperfectione manere sine effectu.

80 Dici autem solet hæc voluntas Dei a theologis voluntas signi, et distingui a voluntate beneplaciti; quia voluntas beneplaciti est, qua Deus vult vere objectum, voluntas autem signi tunc est, quando Deus ostendit signa aliqua, quæ in nobis solent esse signa voluntatis, licet in Deo eam non significent, qualia sunt, præceptum, consilium, etc., quam distinctionem, et explicationem sumunt theologi ex S. Thoma I part. qu. XIX, art. 11. Sed, ut bene advertit P. Suarez lib. III *de attributis Dei* cap. VIII, hæc communis doctrina non est ita intelligenda, ut hæc signa nullam prorsus voluntatem Dei vere significent, sed ut non significent voluntatem absolutam Dei, qualem in nobis solent frequenter significare : significant tamen aliquam voluntatem circa rem præceptam; nam ipsa intimatio esse videtur manifestatio,

Voluntas signi a voluntate beneplaciti distinguitur.

S. Thom. Suarez.

qua Deus directe loquitur, et manifestat illam voluntatem internam suam, et manifestando obligat formaliter subditum ; quia juxta rationis regulam est, ut subditus, cui manifestatur voluntas determinata superioris, operetur juxta illam ; ipsa ergo manifestatio, seu intimatio illius voluntatis est obligatio subditi : voluntas autem præcipiendi debet esse alia voluntas reflexa, qua superior vult manifestare illam voluntatem directam subdito, atque hoc modo eum obligare. Quod idem cum proportione dicendum est de domino proprietatis exigente rem suam a servo, vel debitore ; nam ipsa petitio est intimatio voluntatis directe, qua dominus vult, quantum est ex se quod servus sine aliis domini expensis, vel adminiculis faciat talem actionem ; qua intimatione posita, servus formaliter obligatur ex justitia, quia juxta regulam rationis est, quod dominus manifestans talem voluntatem circa rem suam, eam consequatur, vel retineat : voluntas autem obligandi servum debet esse voluntas etiam reflexa, qua dominus vult manifestare servo illam voluntatem directam, quam habet circa rem suam. Nulla ergo erit quoad hoc differentia inter voluntatem superioris et domini ; utraque enim terminatur directe ad rem ipsam, utraque potest esse inefficax, licet in nobis sæpius fortasse sit omnino absoluta, quia absolute volumus, et desideramus, quantum est ex nobis, habere illam rem, quam petimus a servo, vel subdito. Denique per insinuationem utriusque voluntatis obligatur inferior, vel debitor ; cum hoc tamen discrimine, quod per intimationem voluntatis domini obligamur ex justitia ; per intimationem vero voluntatis prælati obligamur ex obedientia, propter diversitatem tituli, quem unusquisque habet ad reddendum turpen et contra regulam rationis, nostrum dissensum.

81 Evasio. Dices, si præceptum significat semper voluntatem directam rei præceptæ, sequitur vel Deum non præcepisse Abrahæ immolationem filii Isaac, vel mentitum fuisse in ipso præcepto ; significavit enim, se habere voluntatem illius occisionis, quam tamen Deus, nec etiam quantum erat de se, volebat ; ergo dicendum est, per præceptum solum significari voluntatem obligandi, non vero voluntatem ei præceptæ.

Occluditur. Responderi tamen posset, Deum vere præcepisse, et sine ullo mendacio, quia per illud præceptum potuit significare, vel solum velle se quod Abraham aggrederetur et conaretur ex se ponere illud opus, et hoc erat verum, hoc enim Deus vere volebat ; vel potuit etiam significare, se velle quantum erat ex se modo explicato, quod Abraham illud faceret ; nisi postea ab eodem Deo impediretur, vel dispensaretur : hæc enim conditio videtur regulariter imbibita in omni præcepto ; nec legislator per legem suam significat ita, absolute se illud opus velle, ut non involvat conditionem illam, nisi ergo aliter postea disposuero, vel dispensavero. Potuit ergo vere Deus dicere, ego quantum est ex me volo, quod sine aliis adminiculis ex parte mea tu eas ad immolandum filium tuum, et illum occidas, nisi ego aliter disposuero, ita ut per te non stet, quominus reipsa immoletur.

82 Cæterum hic modus explicandi adhuc non videtur omnino declarare illam voluntatem superioris, vel domini ; nam ex illo sequeretur, si aliquis per revelationem, vel aliam viam certissime sciret, superiorem, vel dominum non desiderare interius rem, quam præcipit, vel exigit ; imo potius desiderare inobedientiam subditi ad aliquem finem, quem intendit, tunc, inquam, subditum, vel debitorem non peccaturum contra obedientiam, vel justitiam, quia deficiente voluntate requisita in superiore, vel domino ad obligandum non obligabitur subditus, aut debitor, nisi per accidens propter errorem, quo crederent dari talem voluntatem. Consequens autem videtur falsum, et contra id quod omnes in praxi

concipiunt; nam marito, v. g. suspicante adulterium uxoris, et abscondente se ex industria, ut eam observet, et deprehensam in adulterio relinquat; adhuc uxor peccabit contra justitiam, etiamsi sciret aliunde, maritum adesse, et desiderare adulterium, ut haberet occasionem divortii, cum hoc enim stat, quod maritus adhuc velit retinere suum jus, et non dare licentiam, nec condonare injuriam, ut cum aliis docet Thomas Sanchez lib. X *de Matrim.* disputat. XII, num. 52, ubi bene advertit, aliud esse, quando ex licentia, et patientia mariti arguitur ejus consensus interpretativus; aliud vero, quando non arguitur talis consensus, ut in casu præsenti: potest ergo dari in marito desiderium adulterii uxoris sine consensu requisito ad tollendam injuriam; ergo voluntas retinendi jus, non est formaliter voluntas ipsius rei, ad quam retinet jus.

Sanchez.

Idem autem argumentum fieri potest de judice desiderante ex affectu privato delicta subditorum, ut possit ab eis mulctam extorquere: adhuc enim subditi peccabunt contra obedientiam transgrediendo leges ab illo juste latas, et intimatas.

83 Instantia. Respondebit fortasse aliquis, tunc dari veram injuriam, quia licet non detur voluntas interna rei, datur tamen vera intimatio externa: illius injuria autem formaliter non opponitur immediate contra voluntatem domini, sed contra intimationem voluntatis domini; hoc enim est, quod dictat immediate lex naturalis, ne scilicet aliquid agamus contra id, quod dominus exigit; sicut etiam inobedientia non opponitur formaliter voluntati, sed præcepto superioris, cujus præcepto nobis intimato, dictat lex naturalis esse obediendum. Cum ergo tunc esset præceptum, vel intimatio externa voluntatis domini, vel superioris, posset bene reperiri inobedientia, vel injuria, licet deesset interna voluntas rei præceptæ, vel petitæ.

Sed contra hanc solutionem adhuc videtur esse, quod injuria essentialiter habet, quod sit invito domino, hoc est, contra ipsius voluntatem, contra illam, inquam, voluntatem, per quam retinet jus ad rem suam; ergo non erit injuria illa, quæ solum esset contra intimationem externam, nec essentia injuriæ sumitur solum per oppositionem cum intimatione externa: quod idem dici debet de inobedientia, cujus essentia non est solum per oppositionem cum præcepto externo, sed multo magis cum interno declarato, et intimato per externum. 84 Rejicitur.

Dices, ad injuriam, vel inobedientiam sufficere, quod dominus vel superior sit invitus in signo, seu ostendat se invitum; atque adeo esse quidem essentialiter contra voluntatem domini, vel superioris, non contra voluntatem secundum se, sed contra illam prout apparentem, seu intimatam. 85 Evasio.

Sed contra, quia nemo dicet obligari subditum ad obediendum, quando certissime scit superiorem non habuisse interius animum obligandi ipsum; quantumcumque exteriora verba sonuerint præceptum et obligationem; ergo ratio inobedientiæ non sumitur præcise per oppositionem cum præcepto externo, nisi istud accipiatur prout informatum voluntate interna. Quod idem constat in domino; nam quamtumvis exterius dicat, se donare Petro talem librum; si tamen desit animus internus donandi, non amittit dominium libri, nec Petrus, si certissime sciat illum defectum animi interni, poterit licite retinere illum librum, ut omnes concedunt; ergo eodem modo, quantumvis petat a me suum librum, si ego certo scio, eum non habere animum internum obligandi me, non peccabo contra justitiam non reddendo id, quod exterius petit: requiritur ergo essentialiter ad dandum vel ad obligandum, præter intimationem externam voluntas interna, cui opponatur, vel conformetur actio debitoris, vel subditi. Hinc enim excusantur multi ab observandis promissis gratuitis, quando nimirum fuit promissio ficta, id Excluditur.

est, sine animo se obligandi ; per hunc autem animum, non intelligimus animum dandi rem promissam ; potest enim aliquis velle se obligare, et valide promittere etiam cum animo non implendi, quod promittit, ut contingit in concubinario actuali, qui cum affectu ad concubinam suscipit subdiaconatum, et valide vovet castitatem, quia licet non habeat animum servandi castitatem, habet tamen animum obligandi se ad illam ; ergo sicut animus obligandi se ad castitatem, non est voluntas directa castitatis, sic voluntas obligandi subditum ad castitatem, v. g. non est voluntas directa castitatis, sed alterius objecti, quæ voluntas quando deficit in superiore, non obligat ejus lex quamvis exterius videatur obligare.

Confirmatur exemplo. Confirmari potest hoc ipsum exemplo matrimonii ; nam dum conjuges sese mutuo sibi invicem obligant, non oportet quod habeant voluntatem, qua alter velit alterum uti corpore suo : alioquin B. Virgo non contraxisset verum matrimonium cum Josepho ; non enim voluit copulam, imo omnino nolebat illam : voluit ergo solum dare sponso jus ad copulam, seu facere iliam ipsi licitam in materia justitiæ ; ergo similiter qui exigit rem suam ab alio, non oportet quod velit rem ipsam, sed obligationem, seu reddere usum illius illicitum in materia justitiæ.

86 Difficultas. Restat ergo difficultas in explicando objecto hujus voluntatis, cum non sit voluntas directa rei præceptæ, ut constat ex dictis, nec etiam sit voluntas solum manifestandi exterius, sive vere, sive falso, voluntatem internam rei præceptæ ; nam hanc voluntatem habet etiam ille, qui ficte se obligat, vel qui præcipit aliquid sine animo obligandi subditum ; vult enim proferre exterius illa verba, et tamen non habet animum obligandi se, vel subditum ; ergo debet assignari alia voluntas, quæ nec terminetur ad verba externa, nec ad rem præceptam, aut promissam, sed ad aliquid aliud.

87 Enodatur. Et quidem hæc voluntas non videtur terminari ad aliud, nisi ad obligationem, hoc enim experitur in se qui præcipit, qui quantumvis non desideret obedientiam subditi, vult tamen obligare illum : quid autem sit hæc obligatio, quam volumus directe, difficile explicatur non includendo ipsammet voluntatem obligandi, et per quam formaliter subditus obligatur, ut supra vidimus. Est autem, ni fallor, eadem difficultas in voluntate condonandi, seu absolvendi, quia habet pro objecto volito condistinctum adæquate a se ipsa ; de quo egi in materia *de Virtute pœnitentiæ*, ubi post alias vias impugnatas, dixi, eam voluntatem, quæ est formaliter condonatio, esse quamdam voluntatem efficacem, quidem quoad effectum, inefficacem tamen quoad affectum, quo aliquis dicit : Vellem quantum est ex me, quod ex offensa, vel injuria præterita non resultaret amplius mihi jus adversus te, quæ quidem voluntas non habet se pro objecto, sed aliquid aliud præscindendo a possibili, vel impossibili : hic autem effectus etiamsi in modo tendendi sit inefficax, habet tamen hanc vim apud prudentes, ut eo ipso judicent, illum hominem non posse rationabiliter amplius irasci ratione offensæ præteritæ, atque ideo dixi, affectum illum esse efficacem, quoad effectum, quia efficaciter delet jus ex offensa : sicut etiam contritio est actus inefficax in modo intrinseco tendendi ; non enim dicit : Volo non peccasse, sed vellem non peccasse, et non habere Deum offensum : et tamen est efficax quoad affectum ; non minus enim delet de facto offensam, quam si esset actus absolutus et efficax. Hoc ipsum majori ratione contingit in condonatione, in qua homo est magis dominus illius juris contra offendentem, et ideo prudenter existimatur jus illud esse moraliter ablatum, quoties offensus habet voluntatem ita affectam, quantum est de se, ad extinguendum illud si posset. Hoc etiam modo explicuimus voluntatem, qua aliquis donat rem suam alteri ; vult enim

quantum est de se per affectum inefficacem, quod illa res habeat eamdem connexionem cum illo, quam habet cum donante ratione productionis, inventionis, apprehensionis, vel alterius tituli, quæ voluntas habet moraliter hunc effectum transferendi rem in dominium alterius.

88 Sic ergo in præsenti superior, verb. grat. vult ligare moraliter subditum ; hoc est, vellet quantum est ex se reddere illi tale objectum impossibile in genere moris, seu turpe, et tale, ut si illud ponat, operetur contra regulam rationis, sicut quando amplectitur alia objecta ex se illicita et turpia. Hæc autem voluntas non habet se ipsam ullo modo pro objecto volito, sed præscindendo a modo quo per eamdemmet voluntatem formaliter redditur illud objectum illicitum, vellet quantum est ex se illud reddere illicitum : eo autem ipso fit illicitum, quia titulus superioritatis talis est ut homines prudenter judicent, illicitum et turpe esse subditum amplecti illud objectum, quod superior vult quantum est ex se, illi esse illicitum et impossibile in genere moris, atque ideo illa voluntas ligandi, quæ ex modo tendendi erat inefficax sit efficax quoad effectum, sicut voluntas condonandi absolvendi, donandi, etc.

89 Dices, adhuc restare eamdem difficultatem, nec posse hoc modo vitari, quod illa voluntas obligans habeat se ipsam pro objecto. Nam superior non vult obligare subditum quocumque ligamine, sed solo ligamine obedientiæ, nec vult reddere illud objectum turpe omni turpitudine, sed turpitudine inobedientiæ ; nam etiamsi idem sit dominus, et superior, non eo ipso quod aliquid præcipiat, vult obligare ex justitia ; ergo illa voluntas non est obligandi utcumque, sed obligandi tali genere obligationis, nempe ex obedientia ; ergo habet pro objecto obedientiam, et inobedientiam ut tales sunt ; sed obedientia ut obedientia est decentia conformandi se cum voluntate superioris præcipientis et obligantis, ergo illa voluntas habet pro objecto voluntatem superioris obligantis ; dicit enim, volo quantum est ex me, quod subditus non possit hoc agere sine turpitudine, quæ apparet in repugnantia contra voluntatem superioris obligantis. Tunc autem inquiram, quid appareat ex parte objecti illius voluntatis nomine *superioris obligantis*, si non intelligitur ipsamet voluntas obligans ? Nam si intelligat superiorem obligantem per aliam voluntatem, de illa alia voluntate rogabo, qualis sit, aut quod objectum habeat ? et vel dabitur processus in infinitum, vel debes explicare ultimo illam voluntatem obligandi per ordinem ad se ipsam ; alioquin numquam concipis, quid sit opponi superiori obliganti.

Evasio.

Respondeo, voluntatem illam nullo modo habere se pro objecto, neque ullam voluntatem obligantem, sed aliam obligationem diversam, quam inefficaciter vult, et illam volendo ponit efficaciter veram obligationem moralem. Pro quo adverte, lumine naturæ cognosci in primis decere naturam rationalem ; quod homo agat vitam politicam, et sequatur consilia, et monita eorum, quos vel propter doctrinam, vel propter ætatem, vel propter generationem, vel similes titulos natura ipsa singulis quasi duces et magistros constituit. Hi autem tituli aliquando sunt tanti ponderis, ut non solum ostendant decentiam, sed etiam fundent obligationem, quatenus prudentia dictat, adeo decere filium sequi, v. g. consilia patris, ut si pater velit, quantum est ex se, velleitate illa inefficaci supra explicata obligare filium, et reddere illi turpe illud objectum, et reddere necessarium illud aliud sequendi consilia paterna, quod tamen pro tunc non consideratur, ut necessarium, sed ut decens, tunc, inquam, illa voluntas sit moraliter efficax, et filius moraliter obligetur ad amplectenda monita paterna. Pater itaque non debet ante illam voluntatem agnoscere in se potestatem veram et formalem obligandi, sed solum fundamentalem, hoc

90 Occluditur

Adventendum.

est, quod decet filium amplecti monita patris, quæ quidem decentia interius dum non accedit præceptum, non est obligatoria, ut constat ; cognita autem hac decentia, pater dicit : Ego vellem, quantum est ex me, reddere istam decentiam obligatoriam, seu quod filio esset turpe relinquere hoc meum consilium, sicut est turpe relinquere alia objecta, ad quæ obligat lex naturalis. Hæc autem voluntas non fertur tamquam ad objectum ad obligationem veram, quæ provenit ex ipsa, sed ad aliam, quæ pro tunc non apprehenditur, ut possibilis. Cæterum conjunctio, et auctoritas patris erga filium tanta est, ut prudentes censeant, posita illa voluntate patris, filium reipsa manere obligatum, quia natura ipsa quasi acceptat voluntatem illam inefficacem patris, et facit illam efficacem obligando efficaciter filium propter desiderium patris ; nam sicut si dominus libri non cogitaret possibile, dare librum alteri, si tamen diceret : Ego quantum est ex me vellem, si possem, transferre in te dominium hujus libri, eo ipso censeretur moraliter et efficaciter translatum, quia prudenter judicant homines, illum alium licite jam posse uti illo libro : ita, licet pater non præcognoscat auctoritatem formalem quam habet obligandi filium, posita tamen illa voluntate, obligat illum efficaciter. Non tamen ideo negamus, posse patrem velle efficaciter obligare filium ; potest enim, postquam cognoscit, se per illam voluntatem inefficacem posse efficaciter obligare, potest, inquam, tunc habere aliam voluntatem reflexam efficaciter obligandi, quæ voluntas habet pro objecto illam aliam voluntatem directam, et inefficacem, per quam formaliter et proxime obligat, ut diximus ; quare quando exterius dicit : Ego obligo te ad hoc ; significare quidem potest utramque voluntatem ; ad obligandum tamen sufficeret in rigore habere et significare illam voluntatem directam, per quam formaliter obligat.

Petes, quæ sit illa prima decentia sequendi, v. grat. consilii paterni, quæ fundat obligationem sequentem, et quæ ad minus cognoscitur ante voluntatem obligantem ? nam de illa decentia videtur esse eadem difficultas ; quia dum cognoscitur, decere filium sequi consilium paternum, jam concipitur voluntas patris, qua pater vult vel rem ipsam quam consulit, vel aliquod aliud. Si vult rem ipsam, redit difficultas ; ubi enim pater, vel superior non vult, nec desiderat illam rem, quam præcipit, non erit verum consilium, nec præceptum, sed fictum. Si vero non vult rem ipsam, sed aliquid aliud, oportet jam explicare, quid sit illud aliud : nam per voluntatem consulendi non vult obligationem, ut constat ; ergo solum vult ipsum opus consilii. 91 Dubium.

Ad hoc facile respondetur, consilium sistendo intra terminos consilii, non includere voluntatem rei quam consulimus, nec obligationis, sed solum manifestandi id, quod judicamus expediens in illo negotio, de quo agitur ; id, inquam, quod vel secundum se judicatur melius, vel certe practice, hoc est illud, quod ipse, qui dat consilium, decerneret facere, si in eisdem circumstantiis se reperiret. Non ergo oportet in voluntate consilii includi voluntatem rei, quam consulimus, sed solum voluntatem manifestandi id quod judicamus melius, vel quod nos amplecteremur in paribus circumstantiis. 92 Discutitur.

Hinc infero primo, quomodo cum proportione explicanda sit voluntas domini, qua obligat ex justitia, ita ut non habeat se ipsum pro objecto, nec sit voluntas ipsius rei, sed est voluntas etiam per modum velleitatis, qua dominus vult quantum est de se reddere servo turpem negationem illius actionis propter conjunctionem, quam dominus habet cum servo ; turpem inquam, eo modo, quo turpis est mihi usus rei alienæ sine licentia domini. 93 Illatio 1 de voluntate Domini.

Dices, ergo voluntas illa habet se ipsam pro objecto ; nam negatio illius actionis imperatæ non est turpis, vel illicita 94

servo, nisi exigente etiam domino ; ergo si dominus habet pro objecto turpitudinem illam actionis, habet pro objecto indecentiam illam, quæ apparet in servo non operante exigente domino : ergo terminatur saltem indirecte ad ipsam exigentiam, quæ tamen non distinguitur ab illa voluntate.

Præcluditur. Respondetur, voluntatem illam domini non terminari ad illam eamdem turpitudinem, quam actio servi habet postea de facto a parte rei, sed ad aliam præscindentem ab exigentia domini, quam turpitudinem dominus vult per velleitatem quamdam, ut diximus ; illa autem voluntate posita, jam actio servi incipit esse turpis propter resistentiam, et oppositionem cum ista voluntate, quia homines prudenter judicant, servum male agere ponendo actionem, quam dominus, quantum est de se, vult esse turpem servo. Quod quidem in servo, qui se ipsum vendidit, facile explicatur : potuit enim per contractum velle, quod quoties Petrus vellet quantum est de se per voluntatem inefficacem, reddere actionem servi turpem eo modo, quo est turpis retentio rei alienæ invito domino, toties illa actio prudenter censeretur turpis, si fieret a servo. Hoc autem pacto posito, non est dubium, quin postea domino habente illam voluntatem inefficacem quoad affectum, homines censerent illam efficacem quoad effectum, et judicarent illam actionem servi moraliter habere illud genus turpitudinis. Hoc ergo quod operaretur ibi contractus, operatur in aliis servis titulus servitutis, quicumque ille sit, et facit, quod posita illa voluntate domini volentis, quantum est de se reddere illam actionem turpem, instar actionis utendi re aliena invito domino ; talis reipsa censeatur illa actio, nam connexio, quam dominus habet cum servo, talis tantaque est, ut det sufficiens fundamentum hominibus ad id prudenter judicandum per quamdam moralitatem, seu æquivalentiam.

95 Unde etiam obiter constat, quomodo possit qui simul est dominus, et superior, velle obligare ex justitia, et non ex obedientia ; potest enim velle quantum est de se reddere actionem illam turpem instar usus rei alienæ invito domino, non attendendo ad titulum superioritatis, et tunc censebitur obligare solum ex justitia : sicut e contra si velit solum, quantum est ex se reddere turpem et illicitam actionem subditi, eo quod non sequatur consilium sui seperioris, censebitur per hanc voluntatem obligare solum ex obedientia, et non ex justitia : si autem velit reddere turpem illam actionem, utroque modo censebitur obligare ex obedientia et justitia ; numquam tamen requiritur in ipso voluntas rei, quam exigit, vel præcipit, sed solum voluntas obligans modo explicato.

Infertur secundo, quid sit illud formaliter, quod dant homines alicui, quando illum eligunt in superiorem, vel gubernatorem ; dant enim ei potestatem præcipiendi : hæc autem potestas est potestas ligandi, seu talis auctoritas, ut voluntas inefficax, quam ipse alias posset habere reddendi turpem actionem alterius non sequentis suum consilium, censeatur moraliter efficax, ita ut illa actio sit moraliter turpis et illicita. Unusquisque enim etiamsi superior non sit, potest habere illam voluntatem, qua quantum est ex se velit reddere turpem actionem alterius non sequentis ejus consilia ; illa tamen voluntas non censetur efficax, nec ratione illius censebunt illam actionem turpem, nisi adsit in illo ita volente potestas et auctoritas. Hæc autem auctoritas aliquando erit illi quasi congenita, seu connaturalis, ut Deus ratione suæ infinitæ potentiæ et sapientiæ eam habet ; imo et vir sapiens apud incultos homines et ignaros, qui illius imperio indigerent, videretur habere pro eo statu talem auctoritatem, et pater naturaliter etiam eam habet respectu filiorum, et alii similes : aliquando vero ea auctoritas accipitur ab hominibus per electionem, per quam ponunt æquivalenter in illo homine eam superiorita- 96 Illatio secunda.

tem, quæ si a natura posita fuisset, sufficeret, ut ejus voluntas reddendi turpem actionem non sequentis ipsius consilia, censeretur efficax ; atque adeo ratione hujus auctoritatis, et sapientiæ æquivalenter positæ in illo electo, censetur jam ejus voluntas non minus efficax ad reddendam turpem actionem subditorum, quam si natura accepisset illam sapientiam et auctoritatem regendi alios. Sicut diximus supra per donationem, aut venditionem transferri æquivalenter in emptorem, vel donatarium jus simile, quale habuisset, si per connexionem physicam productionis, verb. grat. vel inventionis, factus fuisset dominus illius rei ; hoc enim intendit venditor, supplere scilicet moraliter per velleitatem inefficacem secundum modum tendendi, illam connexionem physicam cum re, quæ pareret dominium, quæ voluntas in hominum judicio censetur efficax quoad effectum : sic in electione superioris eligentes intendunt per similem voluntatem supplere in superiore electo illam superioritatem, et eminentiam, quam si a natura haberet, posset moraliter obligare subditos, et hæc voluntas inefficax eligentium censetur a prudentibus efficax quoad effectum obligandi, ut jam explicuimus.

97 Illatio tertia.

Infertur tertio, quomodo differat voluntas petentis a voluntate imperantis, consulentis, vel domini obligantis ; nam licet possint hi omnes non ficte, sed vere consulere, imperare, et obligare absque voluntate interna ipsius rei præceptæ, etc. non tamen potest aliquis vere postulare sine voluntate rei, quam petit, quod patet a posteriori, ex eo quod si is, qui oratur, scire animum internum orantis nolentis illam rem, nullo modo moveretur illa oratione ad dandum, quod petitur ; ergo licet consilium, vel præceptum non significent voluntatem rei ipsius, ut vidimus, oratio tamen significat illam voluntatem, qua orans desiderat obtinere illam rem ab eo, quem orat ; sine qua voluntate oratio erit ficta, et simulata, nec movebit nisi per accidens propter ignorantiam animi interni.

98 Illatio quarta.

Infertur quarto, quomodo differant voluntas requisita in domino ad dandum rem suam, et voluntas ad permittendum, vel ad cedendum circa rem suam ; nam qui dat, habet voluntatem illam supra explicatam, qua, quantum est ex se, vult transferre connexionem quam habet cum illa re in illum, cui illam dat ; ille vero, qui dat licentiam, vel permittit, aut cedit, non oportet quod habeat illam voluntatem ; non enim est idem dare licentiam tibi, ut accipias fructus ex vinea, et donare illos ; nam qui donavit, non potest post acceptatam donationem retinere illud quod donavit ; qui autem dedit licentiam, etiam post acceptatam licentiam, manet dominus rei, quandiu ille alius non utitur licentia ; voluntas ergo dantis licentiam seu cedentis, solum est voluntas quædam conditionata, qua dicit : Volo quantum est ex me, si acceperis fructus ex vinea mea, transferre in te meum jus. Itaque modo non transfertur, sed solum ostendo meum affectum ad transferendum, si tu volueris accipere illos fructus, et hæc voluntas sufficit, et requiritur formalis, vel saltem interpretativa ad hoc, ut usus rei alienæ non sit contra justitiam, quia sine hac voluntate semper erit invitus dominus, ut dominus, quia non est ablatum ab ipso illud, quos reddit illam actionem turpem, scilicet connexio cum re sua, quæ facit, ut quicumque ea utitur sine licentia domini, turpiter operetur, ut supra vidimus. Posita autem hac voluntate, jam non est dominus invitus, ut dominus, quia eo ipso censetur moraliter tolli illud impedimentum, et illa connexio, quam habebat cum re sua, tolli, inquam, sub conditione, si ego volo uti licentia, quam dedit dominus.

SECTIO VI.

Infertur ex dictis, an Christus et Martyres passi fuerint cerum injuriam ab occisoribus.

Ex dictis infertur quid dicendum sit de Christo, et martyribus, qui videbantur condonare injurias, et cedere jure suo : an seilicet vere passi fuerint injuriam contra justitiam, an solum secundum falsam existimationem occidentium.

99 Aliqui enim dicunt, eos vere cessisse suo jure, atque ideo solum passos fuisse injuriam secundum existimationem, et affectum occidentium, non secundum effectum, quia hic actus cedendi jure suo ad vitam et honorem propter Deum est actus virtutis eximiæ, et materia consilii, juxta illud *Matth.* v, 39. *Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram, et ei qui vult tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium,* ubi Christus videtur consulere ut cedamus jure honoris, et pecuniæ propter Dei amorem, et bonum pacis, quando aliquis vult ea auferre ; illam enim cessionem, videtur significare verbum *præbe* et *dimitte ;* et quamvis ipsemet Christus percutienti se in maxillam, non præbuerit alteram, sed amice corripuerit ; credibile tamen est, interius cessisse jure suo, ut faceret, quod ipse aliis consuluerat. In hoc enim sensu, et propter hanc affectum videtur dictum de Christo *Isaiæ* I., 6. *Corpus meum dedi percutientibus, et genas meas vellentibus, faciem meam non averti ab increpantibus, et conspuentibus in me,* et *Threnorum* III, 30. *Dabit percutienti se maxillam, saturabitur opprobriis.* Ubi significatur desiderium, et fames interior, qua Christus desiderabat opprobria ; sicut ipsemet dixit : *Baptismo habeo baptizari, et quomodo coarctor, usque dum perficiatur ?* Non erat ergo invitus, et per consequens reipsa non patiebatur injuriam ; sed solum in existimatione hominum. Quod idem dicendum videtur de multis martyribus, qui sponte sua se offerebant tyrannis, et persecutoribus ; hi enim non patiebantur inviti, sed volentes, et consentientes. *Luc.* XII,

Opinio nonnullorum in præsenti quæstione.

Hunc modum dicendi implectuntur aliqui docti recentiores, quibus favet Aragon. 2, 2, quæst. LIX, art. 3, ad. 5, ubi utrumque ponit ut probabile, magis tamen inclinat in hanc partem, quod Christus, et martyres non passi sunt injuriam formaliter. *Aragon.*

Alii tamen per aliud extremum incedentes dicunt, Christum, et martyres nec cessisse, nec cedere potuisse jure, quod habebant ad vitam et membra. Sunt enim aliqua bona, quorum homo non est dominus, sed custos, atque ideo non potest de iis disponere, nec cedere jure, quod habet ; ita sentiunt aliqui apud Lessium lib. II *de Justitia,* c. VII, dub. 3, ubi postquam proposuit regulam illam juris 27, *de Reg. jur.* in VI, *Scienti et consentienti non fit injuria, neque dolus,* addidit hæc verba. « Adverte quosdam doctores hanc regulam limitare ad ea, in quibus jure nostro cedere possumus, ut in fama, honore, et aliis bonis externis, quorum sumus domini : in his enim scienti, et volenti non fieri injuriam ; quia cum hæc subsint nostræ dispositioni, hoc ipso quod volumus his spoliari, jure nostro nos privamus, et illud in alterius collocamus arbitrio. Secus esse in aliis, quorum non sumus domini, sed custodes duntaxat, ut in vita et membrorum integritate, in conjuge, in prolibus, et similibus, in quibus jure nostro cedere non possumus. In his enim proprie injuriam ei, cui ipsa commissa sunt, vel obnoxia, fieri, si perimantur, vel lædantur, etsi id ipso volente fiat. » Hæc Lessius. Videtur autem illa sententia tribui posse Cajetano 2, 2, qu. CLIV, art. 6, ad dub. 4, Dominico Bannes 2, 2, q. LIX, art. 3 ; Medinæ lib. I *Summæ* cap. XIV, § 3. 100 Aliorum opinio quæ. *Lessius.*

Cajetan. Bannes. Medina. Victor.

Victoriæ *rel. de homic.* num. 23, quam etiam valde probabilem dicit Comitolus lib. IV *Respons. moral.* quæst. XVI, num. 6.

101

Probari autem potest, quia si in ejusmodi bonis posset homo cedere jure suo, posset maritus cedere jure, quod habet, ne uxor fornicetur ; quia cessione posita, adulterium non haberet jam malitiam contra justitiam ; et per consequens sufficeret in confessione accusare se, tamquam de simplici fornicatione, quod nemo concederet : ergo debemus dicere, illud jus tale esse, ut non possit maritus ei renuntiare ; sicut nec clericus potest renuntiare privilegio fori, ne conveniatur coram judice laico : si enim maritus posset cedere illo jure, posset etiam dissolvere omnino matrimonium, quoad vinculum ; tota enim matrimonii essentia videtur consistere in illo mutuo jure, quod conjuges habent in corpus alterius conjugis.

102

Verior opinio. Lessius. Valentia. Sotus. Molina.

Probatur ex Arist.

In hoc puncto verius videtur potuisse quidem Christum, et martyres cedere jure suo, de facto tamen non cessisse. Primam partem docent Lessius ubi supra, Valentia 2, 2, disp. V, q. III, punct. 2, Sotus III *de Justitia*, q. III, art. 3 ad 2, Molina I tom. *de Justit.* tr. I, disp. XI dicens, eum qui interficit volentem et petentem, inferre quidem injuriam non illi, sed aliis, v. g. uxori, et filiis, quorum jure ille cedere non potuit, et probatur ex Arist. V *Ethic.* c. IX, ubi generaliter dicit neminem sponte posse pati injuriam, et adducit exemplum ex Euripide, ejus qui matrem volentem et rogantem interfecit, quam doctrinam universaliter videtur amplecti S. Thomas 2, 2, quæsti. LIX, articul. 3.

S. Thom.

Probatur ratione.

Ratione vero probatur, quia sicut nemo potest sibi ipsi inferre injuriam, eo quod non possit habere voluntatem contrariam sibi ; sic nec potest eam inferre alteri, nisi ille habeat talem voluntatem contrariam ; vel eo ipso, quod cedit jure suo, tollit omnem voluntatem contrariam : vult enim quantum est ex se, quod objectum illud sit tibi licitum ; ergo licet maneat illud objectum illicitum contra alias virtutes, et injustum, etiam fortasse contra rempublicam, vel alias personas, non tamen contra illam, quæ quantum est de se tollit omnem radicem injustitiæ.

103

Refellitur fundamentum contrarium.

Nec obstat fundamentum contrarium : quia concedimus, adulterium eo casu non habere malitiam injustitiæ contra maritum ; negamus tamen, manere cum sola malitia simplicis fornicationis, quia adhuc est contra bonum sacramenti, et contra bonum prolis, cui peculiariter adversatur copula conjugatæ cum extraneo. Concedimus etiam, posse conjugem cedere jure, quod habet ad corpus conjugis, prout de facto id concedunt omnes, qui tenent, posse utrumque conjugem mutuo consensu vovere castitatem, et renuntiare invicem juri petendi debitum, qua renuntiatione posita, admittunt jus justitiæ, quod habebant ad exigendum : de quo ultra alios videri potest late Thomas Sanchez lib. IX *de Matrimonio* disp. XXXVII, a nu. 9, perseverat tamen matrimonium quoad vinculum radicale, hoc est, non quoad obligationem justitiæ, qua unus alteri debeat ex justitia copulam, sed quoad colligationem, quæ resultavit ex obligatione priori, quando contraxerunt matrimonium, ratione cujus non possunt jam contrahere cum aliis, et quando licite, vel illicite remitterent sibi illam renuntiationem, recuperarent illud jus petendi ex justitia, quod idcirco dicitur in illis radicaliter perseverare, licet non perseveret formaliter et proxime propter cessionem.

Sanchez.

Removetur exemplum Clerici non potentis renuntiare privilegio fori.

Denique exemplum clerici non potentis renuntiare privilegio fori, non est ad rem, quia tunc stante illa voluntate, et cessione clerici, non fieret injuria ipsi clerico, sed statui, seu Ecclesiæ, quæ in suo ministro pateretur invita illam injuriam : nunquam tamen invenietur, eumdem omnino, qui cedit et consentit, pati proprie injuriam secundum suam privatam personam.

104 Assertionis pars secunda. *Lessius.*

Secunda pars nostræ assertionis, qua negamus de facto Christum, et martyres cessisse jure suo ad vitam, est etiam communis fere omnium, qui hunc quæstionem attigerunt. Sic enim sentiunt Lessius ubi supra, qui proposita objectione contra regulam illam, *scienti, et volenti non fit injuria*, quod sequeretur Christum et martyres non fuisse passos injuriam, cum libenter passi fuerint, et pati desideraverint, respondet his verbis : « Nego consequentiam, quia ut quis dicatur non pati injuriam, non satis est, quod ob aliquam causam libenter patiatur, seu quod gaudeat de illo malo, sed oportet, ut cupiat illud sibi a tali irrogari, cedendo quantum in se est, jure suo, alioquin retinet actionem injuriæ in illum, et ille tenetur ad restitutionem, vel satisfactionem, Christus autem et Sancti non cupiebant sibi ab impiis illa mala irrogari, nec illis ad hoc ullum jus, vel auctoritatem tribuebant ; sed solum permissive se habebant, non repugnando, et se non subtrahendo illorum potestati, ut sic eorum malitia ad majus bonum uterentur, unde retinent actionem injuriarum in illos coram tribunali divino, ut patet *Sapient.* v, 1. *Stabunt justi in magna constantia adversus eos, qui se angustiaverunt*, etc. Hæc Lessius, in quo non placet illud, quod dicit, requiri ad injuriam, quod aliquis non cupiat illud malum sibi a tali irrogari ; nam, ut supra vidimus, illa voluntas impertinens est ad rationem injuriæ, et potest aliquis injuriam pati, licet interius desideret illam pati.

Lessius reprehenditur.

Valent. Bannes.

Eamdem sententiam tradit Valent. 2, 2, disp. V, qu. III, punct. 2, § *Pono ex doctrina* ; Cannea 2, 2, q. LIX, art. 3 dub. unico, ad finem, Suarez opusculo *de Justitia*, sect. II, n. 11, et ut probabile amplectitur Aragon. loco supra citato.

Suarez. Aragon.

105 Probatur ratione.

Ratione etiam probatur, quia nulla apparet ratio congruentiæ, ut de facto Christus cesserit jure ad vitam ; per hanc enim concessionem non minuebatur culpa carnificum, vel Judæorum, cum illorum affectus habuerit malitiam injustitiæ ; præsertim cum ignorarent illam cessionem internam. Aliunde vero melius erat Christo, et martyribus, pati veram et propriam injuriam, ut major esset eorum passio ex parte objecti ; plus enim est pati dolorem et injuriam, quam dolorem solum, ut ex se constat : ad quid ergo ponenda est illa cessio juris ?

106 Effugium occluditur.

Dices, ponendam ad servandum consilium illud Evangelii supra adductum.

Sed contra, quia illud consilium non est de cessione, sed de animi promptitudine, qua aliquis ostendit se paratum ad patienter tolerandam unam et alteram injuriam propter Deum. Quod quidem ex ipso Evangelii contextu colligitur, ubi solum exigit Christus non resistere, seu non prohibere, non contendere. *Ego autem dico vobis, non resistere malo : sed si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, præbe illi et alteram ; et ei, qui vult tecum judicio contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte ei et pallium*, etc.; et *Luc.* VI, 29 : *Ab eo, qui aufert vestimentum tibi, etiam tunicam noli prohibere.* Per illam autem patientiam, et promptitudinem animi non tollitur ratio injuriæ, imo perseverat, ut insinuat Gregorius lib. XXXI *Moral.* c. X, ubi proposito illo Christi consilio adducit in ejus explicationem verba Pauli I *ad Corinth.* VI, 7, ubi Apostolus post illud consilium Christi observatum non excusat adversarium ab injuria ; sic enim ait : *Jam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis ? quare non magis fraudem patiïmini ?* Unde idem Gregorius, paulo inferius post med. capitis, illud consilium non intelligit de cessione juris, sed de sola tolerantia injuriæ. « Cum vero, inquit, curam rerum ejusdem nobis itineris necessitas imponit, quidam dum eas rapiunt (scilicet injuste) solummodo tolerandi sunt ; quidam vero conservata charitate prohibendi, non tamen sola cura,

Matth. V, 39

Gregor.

ne nostra subtrahunt, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant. » Non ergo exigitur a nobis cessio, alioquin jam illi non raperent non sua, sed ea, quæ per cessionem facta fuissent sua, et sine peccato possent ab illis accipi. Stat ergo bene, quod aliquis observet Christi consilium, et quod adversarius adhuc sit vere raptor : utrumque enim conjunxit idem Paulus *ad Hebr.* x, 34, cum dixit : *Rapinam bonorum vestrorum cum gaudio suscepistis ;* illi quidem consilium Evangelicum observarunt gaudentes de ipsa ablatione bonorum, et tamen retinuerunt jus ad illa, alioquin non passi fuissent rapinam, sed ablationem justam bonorum.

Denique in ipso exemplo adducto de
107 præbenda altera maxilla, hoc apparet manifeste ; quis enim dicat eum, cui juxta consilium Christi altera maxilla a patiente præbetur, si eam iterum percutiat, non peccare mortaliter ; ergo illa secunda percussio retinet adhuc malitiam injuriæ ? Si enim non est contra justitiam, non apparet unde habeat malitiam mortalem, nam sicut ille patiens, qui est dominus sui honoris, potuit velle amittere honorem, et dare mihi jus ad illum percutiendum, quo posito ergo non peccarem contra justitiam : ita potuit propter suam majorem humiliationem et mortificationem, velle pati illum modicum dolorem, et illam inhonorationem externam, et ad hunc finem potuit petere a me illam percussionem, sicut aliqui Sancti faciebant se ab aliis flagellari et conculcari ; in quo casu ego nec contra justitiam, nec contra aliam virtutem peccarem in illa percussione. Si ergo ille cedit suo jure, et vult pati illud malum, non erit mala actio percutientis ; non enim erit contra justitiam, ut constat, nec etiam contra charitatem ; quia sicut ipse patiens potest velle sibi illud malum propter suum profectum spirituale, ita ego possum cooperari ejus desiderio, et tamen nemo excusabit illam secundam percussionem a peccato mortali, et hoc non solum propter affectum inordinatum percutientis, sed propter inordinationem ipsius actionis : ergo non præsumitur cessio juris per illam oblationem maxillæ, sed solum significatur promptitudo, ut diximus, ad non resistendum, et ad tolerandam patienter secundam injuriam.

Dices, Christus, et martyres non solum tolerabant patienter, et cum gaudio in- 108
jurias, sed etiam positive eas condona- Alia evasio.
bant ; ergo cedebant jure ad honorem et vitam ; condonatio enim, ut ipsum nomen sonat, est donatio et translatio alicujus injuriæ ; ergo volebant quantum Condonatio quid.
erat de se transferre, et abdicare a se illud jus ad honorem et vitam.

Respondeo, condonationem posse fieri multis modis. Primo remittendo titulum, Præcluditur evasio.
quem offensa dare videtur ad iram, ad aversionem, et ad indignationem contra offendentem. Secundo remittendo jus ad accusationem, qua offensus exigat in judicio punitionem justam delinquentis ad satisfactionem pro injuria. Tertio remittendo jus ad compensationem ; verb. grat. si abstulisti injuste famam, remittendo restitutionem famæ ; si occidisti Patrem, qui me alebat, remittendo obligationem alendi, quam subiisti, etc. Condonatio primo modo est, quæ significatur in verbis orationis Dominicæ *Matth.* VI, 12. *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, nam, ut fatetur bene Maldonatus ibi, cum communi theologorum, non est sensus illorum verborum, quod si mihi debes mille aureos, nec Deus condonabit mihi peccata, nisi ego remittam tibi illud debitum ; vel si honorem falsa criminatione detraxisti, non obtinebo remissionem mei peccati, nisi prius remittam tibi honoris restitutionem. Non ergo exigitur remissio damni sed offensæ. Majus du- Dubium.
bium est de secunda remissione supra explicata in ordine ad postulandam punitionem, de quo variæ sunt theologorum sententiæ, de quibus Lorca 2, 2, qu. XXV, disput. XXV, num. 33. Certum tamen est, *Lorca.* Expeditur.

non exigi ibi condonationem, seu remissionem juris ad resarciendum damnum, quod aliquis passus est. Potest itaque bene stare, quod aliquis ignoscat, et condonet totam offensam juxta consilium Evangelicum, et tamen non credat jure, quod habet ex justitia ad compensationem pro damno recepto.

Sic condonabant Christus et martyres ;
109 nec solum condonabant offensam contra se factam, sed petebant a Deo veniam pro suis interfectoribus ; qui etiam actus stare potest cum voluntate retinendi jus ad sua bona, nam illa petitio veniæ solum ostendit desiderium in ordine ad Deum, ut illuminet et emolliat eorum corda, et ad veram pœnitentiam perducat, qua impetrent veniam peccati commissi.

Addo, potuisse etiam Christum, et martyres condonare aliquod jus justitiæ ex injuria resultans ; non cedendo tamen jure, quod habebant, ne injuria fieret. Ego enim habeo jus, ne mihi manum abscindas, si autem abscideris ; habeo etiam jus ad justam compensationem ; possum condonare secundum jus et retinere primum. Habeo jus, ne contumeliose mecum agas, et auferas honorem ; habeo postea jus, ut ablatum honorem restituas, possum retinere prius jus, et condonare posterius. Si potuerunt etiam martyres ante passionem, vel certe post vulnera accepta condonare occisoribus quidquid post illam debiti contraxissent.

Ex omnibus supradictis, ut ad rem
110 nostram redeamus, infertur jam ultimo
Illatio contra nonnullos recentiores. contra sententiam illorum recentiorum, quomodo possit fieri ab homine injuria proprie dicta contra Deum ; quia licet Deus non possit esse ita invitus per voluntatem, qua absolute et efficaciter velit id, quod homo de facto non possit ; potest tamen Deus esse invitus ut dominus, hoc est, per voluntatem retinendi jus suum, seu obligandi hominem ex titulo dominii ad ponendam illam actionem, quam ab ipso exigit. Qualis autem sit ea voluntas, et quod objectum habeat, et quomodo differat a voluntate ipsius rei, quam dominus petit, jam supra satis explicatum est. Illa tamen voluntas dicitur : late voluntas rei, non quidem proprie et in rigore, sed tamquam in signo, quia regulariter dominus humanus habet voluntatem ipsius rei, quam petit ; et Deus etiam, licet non habeat voluntatem absolutam, habet tamen voluntatem aliquam, et affectum erga illam rem, et ideo dicitur servus repugnare voluntati domini, et peccator dicitur repugnare voluntati Dei, quod de voluntate solum in signo explicant communiter theologi.

SECTIO VII.

Objectiones adversus secundam partem nostræ sententiæ.

Secunda pars nostræ sententiæ erat, non omne peccatum de facto, sed raro habere circumstantiam injuriæ in Deum stricte sumptæ : contra quam partem sunt etiam plures objectiones ex Suarez *Suarez.* dicto opusculo *de Justit.* et aliis.

Prima est ex modo communi loquen- 111
di theologorum et Patrum, qui dicunt Objectio prima contra secundam partem sententiæ auctoris. Solvitur. peccatum esse injuriam in Deum.

Respondeo, accipi injuriam non stricte, sed communiter, prout opponitur non stricto juri justitiæ, sed juri communiori ; sicut etiam dicimus prælatum habere jus obedientiæ in subditum, et fieri ipsi injuriam, si non obediatur ; item pauperem habere jus ad eleemosynam divitum, etc.

Secundo objicit Suarez, si peccatum 112
non est injuria in Deum ; ergo peccator Objectio secunda. non tenetur satisfacere Deo pro peccatis ; obligatio enim satisfaciendi oritur ex debito justitiæ. Hæc objectio retorqueri po- Retorquetur. test contra oppositam sententiam ; nam homo tenetur pœnitere, et satisfacere pro

omni peccato gravi ; et tamen potuit aliquando committi sine injuria, saltem ab ignorante invincibiliter, vel probabiliter negante obligationem justitiæ nostri ad Deum ; ergo debitum pœnitentiæ non oritur ex sola obligatione justitiæ.

Respondeo ergo ad objectionem, debitum pœnitentiæ non oriri ex justitia ; alioquin obligaret statim post peccatum, ut supra probatum est ; sed oriri ex charitate erga Deum : sicut enim obligat ad diligendum Deum, ita ad tollenda impedimenta amicitiæ, seu tollendam inimicitiam ; deinde ex virtute illa, quæ obligat ad procurandam propriam salutem, cui opponitur peccatum grave non retractatum. Denique oritur ex debito gratitudinis, et aliarum virtutum, quæ dictant, non decere quod homo Deum rationabiliter offensum habeat, et aversum a se.

113 Objectio tertia. Tertio objiciunt, quia in omni peccato peccator utitur re aliena invito domino ; utitur enim se ipso, et suis operationibus contra voluntatem domini, qui est Deus. Idem argumentum fieri potest de homicidio, v. g. homicida enim destruit rem alienam, nempe Dei contra voluntatem ipsius Dei ; ergo committit injuriam strictam contra jus Dei.

Dissolvitur. Respondeo, peccatorem non uti re aliena invito domino formaliter, ut domino proprietatis, sed ut superiore, ut supra dixi, quare, sicut servus prætoris iter agens, vel aliquid aliud contra edictum commune prætoris, non peccat contra justitiam, sed contra obedientiam, quia prætor non prohibuit illud ex dominio proprietatis, sed jurisdictionis : ita homo peccat contra legem Dei ; servitus enim creaturæ rationalis respectu Dei solum obligat ex justitia ad reddendum, quod Deus ex dominio proprietatis exegerit, non vero ad nihil operandum sine licentia domini, sicut nec servitus unius hominis respectu alterius.

Ad illud vero, quod additur de homicidio, respondeo, neque illud esse injuriam Dei, quia non ita tollitur homo a Dei potestate, ut non maneat moraliter in ejus bonis ; cum facile possit Deus eum quoties voluerit reproducere, quod in communi prudentum æstimatione idem est, ac illum in bonis habere sicut antea. Unde infero, multo minus esse injuriam Dei comburere domum, vel occidere, aut furari equum alienum, quia licet illa actio sit injuria proximi, et sit etiam contra præceptum Dei, non est tamen contra jus Dei, ut domini ; sed contra præceptum Dei, ut superioris prohibentis injuriam proximi ; sicut furtum rei alterius concivis factum contra legem principis, non est injuria, sed inobedientia respectu principis. Illatio.

Dices, domus illa, vel equus non solum est hominis, sed Dei, a quo illam habet homo ; ergo sicut fur peccat in hominem contra justitiam, quia eo non cedente jure suo illam destruit, sic etiam contra Deum ob eamdem rationem. 114 Evasio.

Respondeo negando consequentiam ; quia in primis homo natura sua potest uti rebus omnibus sublunaribus, nisi impediatur jure aliquo peculiari alterius hominis, et licet Deus ut gubernator universi velit tueri peculiare jus unius hominis adversus alium ; id tamen præstat per solam jurisdictionem, ut dictum est, et ideo fur non facit contra jus Dei, sed contra jus solius hominis. Sicut principe projiciente pecunias in populum, si aliquis per vim auferat pecuniam ab eo, qui prius acceperat, non infert injuriam principi, sed ei soli cui aufertur ; licet peccet etiam peccato inobedientiæ contra principem, qui prohibet generaliter omnes injurias inter cives. Sic nec Deo fit injuria contra justitiam furando homini, quia Deus producendo aliquid in hoc mundo habet se sicut projiciens pecuniam in populum. Deinde domus, vel equus ita auferuntur, ut maneant adhuc in Dei potestate, ut diximus ; quare illa ablatio non potest esse Deo injuriosa, sed soli homini. Excluditur.

Quarto objici potest, quia peccatum est inhonoratio Dei ; opponitur enim observantiæ, et reverentiæ debitæ Deo, ergo est 115 Objectio quarta.

contra justitiam. Probatur consequentia, quia ad hoc, ut Petro fiat injuria contra ejus honorem, non requiritur quod ipse positive exigat ex dominio proprietatis, sed satis est, quod absque ejus licentia auferatur ei honor quem possidet, per inhonorationem contrariam : sed peccator aufert Deo honorem positive per peccatum mortale absque licentia Dei ; ergo peccat contra justitiam.

Respondeo, peccatum mortale dupliciter posse committi. Primo ex fragilitate propter delectationem, vel alios fines, non intendendo irreverentiam Dei. Secundo ex contemptu Dei, et intendendo ejus irreverentiam. Si primo modo fiat, regulariter non continet rationem injuriæ strictæ, saltem notabilis, quia violatio legis ex fragilitate, vel propter alios fines, non videtur continere significationem aliquam contemptus interni, aut existimationis nostræ de vilitate illius legislatoris ; simul enim fatetur aliquis supremam majestatem et dignitatem Dei, et suam fragilitatem in observandis ejus præceptis. Dixi, *regulariter ita esse*, quia posset aliquando ex circumstantiis generari ex peccato alicujus apud plebem minus digna existimatio de Deo ; et tunc notabiliter lædi divinus honor, ita ut læsio obligaret ad reparandum quamprimum damnum illud : hoc tamen rarum erit.

116 Si secundo modo contingat, peccari ex contemptu Dei, et ex intentione eum inhonorandi : tunc etiam dupliciter id fieri potest. Primo ex indigna existimatione de Deo, quam in mente habet homo, et quam testari vult per illam externam inhonorationem ; et tunc transeat, committi veram injuriam contra Dei honorem : oritur enim obligatio ex illo peccato reparandi quamprimum damnum illud, scilicet auferendo illam existimationem falsam internam de Deo, et vere ac digne de ipso existimando, quæ obligatio ad minus orietur ex necessitate, et præcepto veræ fidei, cui opponitur illa falsa existimatio de Deo : non puto tamen, quod sit obligatio satisfaciendi quamprimum per veram contritionem, aut pœnitentiam ; nam licet hæc sit necessaria ad delendam offensam, et satisfaciendum aliquo modo pro illa, non tamen ad reparandum damnum illatum contra justitiam ; quia sicut fur non debet ex justitia, nisi reddere librum Petro ablatum, licet hoc solum non sit satis ad placandum Petrum rationabiliter iratum propter offensam ; sic ille homo ex justitia solum deberet auferre illam inhonorationem, licet hoc non sit ulla ratione satis ad satisfaciendum pro offensa, et placandum Deum rationabiliter iratum.

Denique posset illud peccatum non pro- 117
cedere ex indigna existimatione interna de Deo, sed ex animo depravato ostendendi exterius existimationem indignam de Deo, licet illam interius non habeat homo ; qua ratione aliquis, non amissa fide, potest esse contumeliosus in Deum, Et quidem illa magis poterit dici inhonoratio gravis affectiva, quam effectiva, quando fit solum coram Deo : quia cum inhonoratio sit manifestatio existimationis internæ de vilitate illius quem inhonoramus, non videtur dari in effectu vera inhonoratio, sed falsa, quando non procedit ex tali existimatione, sed potius honorificentissime de illo sentimus, nec reipsa illam significamus : quare Deus, qui intuetur internam existimationem, non videt se reipsa inhonoratum, nisi in affectu, qui certe pravus est, sed insufficiens ad realem injuriam, quæ obliget ad restitutionem.

Quinto objiciunt, quia obsequium ho- 118
minis erga Deum dicitur proprie servitium, et homo dicitur servire Deo ; sic dicitur *Deut.* VI, 13 : *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies*, et alibi passim, in quo sensu adduxit Christus exemplum servi, ut discipulis humilitatem suaderet, *Luc.* XVII, 10 : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite servi inutiles facti sumus ; quod debuimus facere fecimus*, quasi dicat, id fecimus, quod debebamus ratione servitutis ; non dicit, subditi inutiles sumus, Objectio quinta.

sed *servi inutiles*, quibus non ut subditis solum, sed ut servis injungitur obsequium et servitium. Ita videntur intelligere Patres eum locum, præsertim Cyrillus apud *Cyrillus.* sanctum Thomam in *Catena*. « Docet autem Dominus, inquit, quod jus potestatis dominicæ quasi debitam subjectionem requirit a famulis, » etc. et infra. «Sic etiam Deus petit quidem a nobis famulatum jure servitutis. » Augustinus *August.* serm. III *de Verb. Domini* : « O magna bonitas Dei, cujus pro conditione reddere debeamus obsequia, ut servi Domino, famuli Deo, subjecti Potenti, mancipia Redemptori ; amicitiarum nobis præmia repromittit. » Bernard. serm. *de Quadru- Bernard. plici debito*. « Creator tuus est, tu creatura ; tu servus, ille dominus ; ille figulus, tu figmentum ; totum ergo quod es, illi debes, a quo totum habes ; » et alii Patres passim nostram obedientiam eodem modo appellant servitium debitum : ergo Deus non solum ex potestate jurisdictionis, sed etiam ex potestate dominii exigit nostra obsequia, et observantiam præceptorum. Servire enim et inservire in hoc differunt, ut ait Isidorus I *de Propriet. sermonis* num. 57, quod *servire* est tantum domi- *Isidorus. Servire, et inservire differunt.* nis ; *inservire* vero quibuscumque præceptis.

119 Respondeo, servitium accipi dupliciter. Objectioni occurritur. Servitium dupliciter accipi. Primo pro obsequio debito ex justitia exigente domino jure dominii. Secundo etiam pro quolibet obsequio præstito a servo respectu domini, licet non ex obligatione justitiæ ; nam ille etiam, qui servat castitatem, et alia consilia, ad quæ nullo modo obligatur, dicitur servire Deo ; imo et reges temporales postulantes aliqua a subditis, ad quæ nec eos obligant, nec possunt obligare ; id postulant nomine servitii, ratione dignitatis et personæ quam gerunt. Quando ergo homo dicitur servire Deo, non debet intelligi in eo rigore stricto, id est, exhibere id ad quod ex justitia tenetur, sed exhibere obsequium domino, sive ex debito justitiæ, sive obedientiæ, sive ex supererogatione.

120 Adde adhuc, obsequium Dei esse servitium alio titulo ; quia licet non exigatur ex justitia, præcipitur tamen ex dominio imperativo non solum politico, sed etiam despotico ; quod non respicit utilitatem subditi, sicut politicum : Deus autem ratione dominii proprietatis quod habet, habet titulum præcipiendi subditis, attendendo ad solam suiipsius complacentiam ; quia consonum rationi est, creaturam obedire in iis quæ præcipiuntur, licet præceptum non tam tendat in subditi utilitatem, quam in domini placitum exequendum ; et licet hoc non exigatur ex justitia, sed ex obedientia, quæ potestas dicitur dominium jurisdictionis despoticum, quod fundatur in dominio proprietatis, et subjectio illi respondens dicitur proprie subjectio servitutis, et de hac loquuntur Patres adducti, cum dicunt, nostrum obsequium exigi a nobis jure famulatus et servitutis : in nostra enim servitute, et in dominio proprietatis Dei fundatur potestas jurisdictionis præcipiendi despotice, id est, independenter a consideratione nostræ utilitatis ; illud tamen præceptum non excedit obligationem obedientiæ. Quo etiam sensu dicuntur servi inutiles, qui servant præcepta ; sive, ut alii volunt, quia sicut qui solvit debitum, non auget creditoris bona, sic qui solum implet præcepta ad quæ tenetur, videtur servus inutilis, qui solum præstat domino id quod ipsi debebat. *Servitium de obsequio Dei.*

SECTIO VIII.

Dissolvuntur objectiones contra tertiam partem nostræ sententiæ.

Ex dictis facile erit jam nunc dissolvere, quæ contra tertiam partem nostræ sententiæ possunt objici, in qua diximus, ex peccatis contra Deum, etiamsi fiant

contra justitiam non nasci ; nisi forte rarissime postea obligationem satisfactionis ex justitia, contra quam partem objici potest.

121 Objectio prima adversus tertiam partem sententiæ auctoris.

Primo, quia si omissio operis præcepti fuit injuria, quia Deus habebat jus ad exigendum illud opus fieri cum illo solo auxilio, et hoc non potest Deus habere pro libito, nisi homo velit, ergo similiter negatio satisfactionis erit injuria, quia Deus etiam habet jus ad exigendam satisfactionem cum solo illo auxilio, quod homo postea habet, et illam satisfactionem cum illo auxilio non potest Deus habere, nisi dependenter ab hominis voluntate.

Expeditur.

Respondeo, negationem satisfactionis etiam fore novam injuriam, si Deus eam exegerit ratione dominii, quia in ea etiam procedit eadem ratio, cum sit opus hominis servi, quod Deus jure potest exigere. Cæterum hæc obligatio justitiæ non proveniret tunc ex injuria priori, sed ex nova exigentia, qua Deus ut dominus postulatet talem satisfactionem : præcise autem ex injuria præterita non noscitur illa obligatio justitiæ, quia, ut supra dixi, nec potest restitui in individuo, quod antea ablatum fuit, nec debet ex justitia reddi æquivalens, quia æquivalens potest a Deo recuperari facile quoties id voluerit.

122 Objectio secunda.

Secundo objici potest : Deus ratione injuriæ præteritæ habet novum jus justitiæ ad puniendum peccatum, et exigenda opera ; ergo in peccatore resultat ex injuria præterita aliquod debitum justitiæ, cui satisfacit per solutionem, vel pœnam.

Dissolvitur.

Respondeo, Deum ex peccato habere novum jus ad puniendum cui homo satisfacit per opera pœnalia, non tamen ex aliqua obligatione, quam habeat ex justitia ad exhibendam satisfactionem ; solum enim habet debitum quoddam passivum sustinendi pœnam, quod debitum potest homo ex Dei acceptatione tollere per propriam satisfactionem. Fateor etiam, posse Deum, sicut et judicem creatum in pœnam peccati imponere homini aliquam quasi mulitam, quam teneatur solvere de justitia, scilicet jejunium, vel orationem etc. Cæterum hæc obligatio nasceretur tunc ex sententia justa Dei, non tamen nascitur ex ipso peccato immediate, antequam per sententiam Dei exigatur.

123 Objectio tertia.

Tertio objicies, qui destruit templum, vel aliquid aliud divino obsequio dicatum, peccat contra justitiam, et tenetur restituere obligatione justitiæ, licet res illa destructa possit facile recuperari a Deo, si ipse velit ; ergo ratio supra assignata infirma est ad defendendam hanc partem nostræ sententiæ.

Removetur.

Respondeo, illam injuriam non esse respectu Dei, sed respectu Ecclesiæ, et ecclesiasticarum personarum, penes quas erat templum, vel res illa, in quam habebant aliquod jus quod læditur, et quod debet ex justitia repararì per restitutionem. Quod si homines cedant suo jure non manebit restitutionis obligatio respectu Dei.

Similiter qui aliquem dolose avertit a religione, peccat contra justitiam in religionem, non tamen contra Deum, cui ille se dicare volebat, alioquin etiam remittente religione teneretur se ipsum, vel alium subrogare, qui se dicaret Deo, quod est aperte falsum.

12 Objectio quarta. Dilucitur.

Quarto objici potest instando rationem, qua probavimus primam partem nostræ sententiæ, quod scilicet homo possit peccare in Deum contra justitiam, eo quod teneatur ex justitia elicere actum præceptum cum hoc auxilio, quando Deus ut dominus id exigeret ; hoc autem argumentum videtur probare, quod teneretur etiam ex justitia ad restituendum pro peccato commisso contra justitiam, ideo enim tenetur ex justitia in primo casu, quia Deus non potest aliter habere hunc numero actum cum hoc auxilio, et hunc numero honorem, et potest lædi a me jus quod Deus habet ad illum ; sed etiam post illud peccatum non potest Deus habere hunc numero honorem re-

sultantem ex tali actu contritionis cum tali auxilio, nisi dependenter a me, qui possum illum non daro; ergo tenebor similiter ex justitia ad ponendum hunc numero honorem in compensationem prioris honoris ablati.

125 Objectio quinta.

Respondeo negando consequentiam; quia licet illa ratio probet, Deum posse etiam iterum exigere ex justitia actum contritionis cum hoc numero auxilio, ut supra dixi, non tamen tenetur homo ex justitia illum elicere, antequam a Deo exigatur, quia ob injuriam priorem solum teneretur ad restituendum aliquid æquivalens priori honori : honor autem æquivalens præscindit ab hoc numero honore hujus contritionis, et est plene in potestate Dei, qui potest quoties voluerit, illum sibi recuperare ex meis operibus, quia non possum ego, moraliter loquendo, resistere omnibus auxiliis, quibus potest Deus me movere ad reddendum ei æquivalentem, et majorem honorem, quam per peccatum non reddiderim, cum exigeretur.

Sed contra objicies quinto, quia licet non possit homo, moraliter loquendo, resistere omnibus auxiliis divinis, ultra eos tamen actus bonos, quos moraliter non posset vitare, et qui ea de causa censebantur esse in bonis Dei, quasi independenter a me, potest elicere alios actus bonos, quos posset moraliter non elicere, et quos Deus non haberet in sua potestate independenter a me : ergo si eliciat unum ex his actibus, augebit bona Dei, ponendo ultra eos actus, quos Deus habebat in plena potestate, alium, quem ita plene non habebat, pro honore antea non reddito; ergo tenebitur ex justitia hoc modo restituere, siquidem hoc modo facit, quod Deus, qui propter peccatum habet minus in bonis, habeat aliquid in bonis, quod prius non habebat.

Rejicitur

Respondeo neque hoc modo augeri bona Dei; quia ad hoc, ut hic actus esset ultra illos, quos Deus potest elicere a me quasi antecedenter, et independenter a me propter impotentiam moralem resistendi omnibus auxiliis divinis, deberem prius elicere omnes illos, vel saltem deberent illi determinari, et postea elici hic actus extra omnes illos; hoc autem non potest fieri, quia necessitas illa moralis non est in ordine ad talem actum, vel ad talem multitudinem, sed in ordine ad aliquam multitudinem confusam, quatenus nullus est homo, de quo non videat Deus per scientiam mediam quamplura auxilia, cum quibus bene operatur, si vocaretur : si autem ego cum hoc auxilio elicio hunc actum contritionis, jam hic actus erit unus ex illa multitudine, ad quam in confuso necessitantur moraliter omnes homines; et idem dicetur de omnibus aliis actibus bonis, quos eliciam, non enim erit major ratio de aliis actibus bonis, quam de hoc, ut dicamus, hunc esse extra illam multitudinem, quam Deus habebat in sua plena potestate; quia suppono, non oriri solum illam necessitatem ex abundantia, et intensione auxiliorum quæ Deus potest dare: nam loquendo etiam de auxiliis ordinariis et minus intensis, nemo est, de quo non videat Deus per scientiam mediam bene operaturum cum auxiliis ordinariis talibus, si darentur, et hoc quidem est moraliter necessarium respectu omnium hominum; ergo nemo est, respectu cujus non habeat Deus in sua plena potestate multos actus bonos cum auxiliis ordinariis; non ergo auxi bona Dei ponendo unum actum determinatum cum auxilio ordinario, sed feci, quod hic actus esset unus ex illa multitudine confusa, quæ necessitate morali reperitur in omnibus hominibus.

126 Objectio sexta.

Objices sexto contra solutionem, quia hæc ipsa determinatio hujus actus, qua homo determinate facit, quod hic actus et hic honor sit in potestate Dei, cum tamen posset hic actus non pertinere ad illam multitudinem confusam, ad quam singuli homines necessitantur moraliter, videtur esse aliquid æstimabile, et per consequens aliquid quod reddi possit, et debeat Deo pro injuria præterita; plus

enim est habere hunc actum, quam habere aliquem in confuso : quod probatur ex eadem prima parte nostræ sententiæ, in qua dicimus, Deum posse pati propriam injuriam, si homo non ponat actum quem Deus exigit ; tunc enim admittimus veram injuriam, cum tamen Deus non patiatur damnum, nisi quoad determinationem hujus individuationis ; manet quippe in potestate plena Dei semper aliqua multitudo actuum, quos potest ab hoc homine habere, horum vel illorum disjunctive. Læsit tamen homo jus Dei faciendo, quod hic actus non pertineret ad illam multitudinem, sed alii diversi ; ergo determinatio hujus actus est æstimabilis, et sufficiens ad obligationem justitiæ, et per consequens, licet homo postea non possit augere bona Dei, sed solum determinare hunc actum, ut pertineat ad illam multitudinem disjunctivam, hæc determinatio erit aliquid æstimabile, quod possit et debeat reddere pro priori injuria, quæ consistebat solum in ablatione etiam alterius determinationis.

127 Distinguendo solvitur.

Respondeo, determinationem hujus actus quando exigitur a Deo, sufficere ad rationem injuriæ, non tamen sufficere, Deo non exigente ad hoc, ut ratione solius determinationis censeatur dari Deo aliquid æstimabile pro injuria priori.

Ratio discriminis.

Ratio discriminis est, quia dominus ex vi dominii habet quidem jus non solum ad rem suam in genere, sed etiam in specie, et in individuo, v. g. ad suum librum ; quare si exigit suum librum, non satisfieret, dando illi alium æque bonum, vel forte meliorem, sed debetur ei suus liber cum tali individuatione, alioquin fiet illi injuria. At vero postquam liber periit, et restitui non potest in specie, sed in æquivalenti, tunc non obligat justitia ad dandam hanc individuationem pretii potius, quam illam ; sed ad aliquam, quam incipiat habere de novo in sua potestate, et per quam censeatur jam habere plus in bonis, quam antea. Nec enim satisfaciet pro libro, qui solum determinaverit individuationem pecuniæ, quam jam in genere dominus libri habebat in sua potestate, nam illa determinatio non censetur æstimabilis in ordine ad restituendum, licet sit æstimabilis, et objectum injuriæ in ordine ad ablationem, in qua fit contra voluntatem domini habentis, et retinentis jus ad hanc numero individuationem, ad quam habet peculiarem affectum. Sic ergo Deo fieri potest injuria, auferendo illi hunc numero honorem, quem determinate exigebat, quia cum esset dominus hujus honoris, potest hunc numero honorem velle et exigere. Si tamen hic honor negetur, nec jam idem numero restitui possit, non tenetur peccator ex justitia ad reddendum alium, quia solum potest addere supra id, quod Deus habet in sua plena potestate, determinationem, seu individuationem talem, quæ in ordine ad restitutionem non censetur æstimabilis, aut sufficiens.

Ratio a priori.

Ratio vero a priori est, quia non solum ille peccat contra justitiam, qui facit dominum pauperiorem, sed etiam qui impedit dominum ab usu rei suæ, v. g. qui cogit eum ad accipiendum pretium pro libro. At vero ad restituendum in æquivalenti oportet, quod faciat dominum ditiorem ; quia alioquin nihil dat pro re ablata.

128 Objectio septima.

Sed contra objicies septimo, sequi ex hoc, neque etiam ex voto obligari hominem graviter ad reddendum Deo quod promisit ; nam si promisi recitare officium, v. g. etiamsi recitem, non facio, quod Deus habeat aliquid in sua plena potestate, quod prius non haberet saltem in genere ; prius enim antecedenter ad hunc meum consensum poterat Deus plene facere, quod recitarem aliquando officium, licet non haberet in sua plena potestate hanc numero recitationem cum hoc auxilio, etc. ergo solum possum addere individuationem, seu determinationem hujus recitationis, quæ non videtur tanti momenti, ut inducat obligationem gravem.

Avertitur.

Respondeo, per votum non induci aliquam novam obligationem justitiæ ad

illud implendum, saltem interim, dum Deus id non exigit ex titulo justitiæ, quia licet concedatur Deo acquiri ex voto novum titulum ex promissione acceptata ad rem promissam : cæterum sicut prius habebat Deus titulum ratione dominii ad petendum illam rem ex justitia, et tamen non censebatur obligare nos ex justitia, quia non utebatur illo jure ad petendum, ut diximus ; ita licet post votum habeat duos titulos ad petendum ex justitia, non tamen magis censebimur obligari ex justitia, quam antea, quandiu non utitur illo jure ad petendam rem promissam. Peccat ergo homo violans votum, non contra justitiam, sed contra religionem et reverentiam debitam Deo, quatenus non servat fidem quam Deo dederat. Censetur enim contemptus alicujus, quando fidem ei datam fallimus.

129 Evasio. Dices, ad hoc etiam genus peccati requiri, quod res ipsa quæ promittitur sit æstimabilis : hinc enim non obligat votum rei indifferentis, quia non æstimatur a Deo ; hinc etiam non obligat graviter votum rei modicæ, quia non multum æstimatur, ergo si id quod promittimus, vel damus Deo, solum est determinatio racitationis, v. g. ad hoc individuum, quam in genere jam Deus habebat in sua plena potestate, quæ determinatio non censetur æstimabilis graviter, non inducet ejusmodi promissio obligationem gravem.

Excluditur. Respondeo, ad obligationem gravem voti non attendi, an demus Deo aliquid magnum, ita ut augeamus notabiliter bona Dei, ponendo aliquid æstimabile in ejus potestate supra id, quod antea habebat independenter a nostra promissione, sed solum attendi, an id, quod promittimus, sit notabiliter æstimabile, hoc est, an notabiliter placeat Deo. Et quidem, licet recitatio nostra officii, saltem in genere, sit in plena potestate Dei, non tamen promittimus per votum solam determinationem individuationis, sed totam recitationem, quæ quando ponitur, notabiliter placet Deo, licet jam esset in sua potestate saltem in confuso. Ideo ergo peccamus graviter, non quia tollamus a potestate Dei aliquid grave, sed quia frangimus fidem datam circa aliquid notabiliter Deo placens, non ponentes id, quod si poneretur, Deo notabiliter placeret. Sicut etiam charitas ex Dei amore vult honorare Deum, non quia per illum honorem notabiliter augeatur honor Dei, cum jam Deus haberet in sua plena potestate illum honorem saltem in genere, sed quia vere ponit aliquid a parte rei, quod notabiliter Deo placet, et ideo etiam peccamus graviter contra charitatem Dei ponendo aliquid quod ei notabiliter displicet, licet revera illud potuisset Deus facile vitare, atque ideo non minuimus graviter ejus potestatem circa sua bona.

130 Objectio octava. Octavo objici potest contra rationem nostræ conclusionis, qua ideo probamus, hominem non teneri ex justitia ad restituendum pro peccato ; quia nimirum Deus habet in sua plena potestate recuperare sibi, quando voluerit, illum honorem, faciendo quod exhibeamus ei obsequia, etc., hanc autem potestatem plenam habet Deus quatenus habet auxilia, quorum collectioni impossibile moraliter est, quod homo resistat. Contra hoc, inquam, objici potest, quia justitia adhuc obligat eo casu, quo non possum ego moraliter impedire aliquem ab usu rei suæ ; nam, moraliter loquendo, non possum ego occidere hominem mihi amicissimum, et a quo multa bona spero ; et tamen justitia obligat me ad illum non occidendum, et possum ex motivo justitiæ velle illum non occidere ; ergo licet non possim moraliter impedire, quod Deus recuperet, si velit, suum honorem, adhuc potero obligari ex justitia ad illum restituendum.

131 Retorquetur. Respondeo negando consequentiam, quia justitia obligat, ut diximus, ad dandum domino id quod nisi dedero, non erit in ejus potestate morali, et ad non auferendum id, quod non manebit in ejus potestate morali : hinc obligor ex justitia ad non occidendum amicum, quia si

eum occido, vita non manebit amplius in ejus potestate morali, et quidem possum saltem physice facere quod vita non sit in ejus potestate : potest autem bene justitia sicut aliæ virtutes prohibere id, quod, physice loquendo, poteram facere ; sicut virtus spei prohibet homini se occidere, licet sæpe sit homini moraliter impossibile se occidere. In nostro autem casu, licet ego non restituam Deo honorem, non facio, quod ille honor non maneat moraliter in potestate Dei, nec ego possum de facto moraliter, aut physice per meam impœnitentiam facere, quod Deus non videat alia auxilia, quibus posset me ad pœnitentiam efficaciter vocare, et recuperare suum honorem ; ideo diximus, non obligare justitiam ad hujusmodi restitutionem, quia independenter ab hac nostra restitutione Deus habeat in sua potestate suum honorem : amicus autem non habet in sua potestate suam vitam independenter ab eo actu, quem mihi præcipit virtus justitiæ non occidendi illum.

SECTIO IX.

Infertur resolutio, quæstionis an Christus satisfecerit de justitia in secundo sensu.

132 Suppositio pro sensu quæstionis.

Secundus sensus quæstionis erat, an Christus per sua opera juxta rigorem justitiæ satisfecerit alicui debito, quod ipse Christus, vel non debebamus ex justitia. Et in primis suppono, potuisse Christum ex justitia obligari ad opera, et passionem, si Deus id a Christo exigeret ut dominus proprietatis, ut constat ex iis, quæ dixi sect. III ; tunc autem Christus reddens id, quod Deus exigebat, satisfaceret plene suo debito justitiæ. Hoc vero nihil peculiare est in Christo ; nam alius quilibet homo, a quo Deus aliquid ut dominus exigat, reddendo illud satisfacit adæquate suo debito justitiæ ; solvit enim quantum justitiæ lex eum obligat solvere. In hac vero quæstione aliquid peculiare inquirimus de Christo, an potuerit virtute, et efficacia suorum operum extinguere aliquod justitiæ debitum, quo tenebamur, et pro quo alii non poterant satisfacere.

Illatio.

Hoc supposito, ex supradictis videtur omnino inferri, Christum non satisfecisse ex rigore justitiæ in hoc sensu, quia justitia nec ipsum, nec nos obligabat ad satisfactionem pro nostris peccatis, nam imprimis non omnia peccata, sed rarissima continebant rationem injuriæ stricte acceptæ, ut supra vidimus ; deinde ex nullo fere peccato manebat homini postea obligatio ex justitia ad aliquam satisfactionem, ut supra etiam probavimus ; imo si ex peccato maneret in homine aliqua justitiæ obligatio ad satisfaciendum, licet non posset homo pro se ipso satisfacere de condigno pro peccato, nec extinguere, aut delere reatum culpæ ; posset tamen satisfacere huic debito justitiæ ; nec ad hoc indigeret Christi satisfactione, quia si homo ex justitia debebat aliquid Deo reddere pro honore ablato, vel pro opere præcepto non exhibito ; ergo homo poterat illud reddere ; alioquin si non poterat, non tenebatur ex justitia. Justitia enim non obligat ad impossibile ; ergo quantumcumque esset illud hominis debitum, non excederet hominis possibilitatem, solumque teneretur homo ex justitia reddere Deo quantum posset ; ergo posset homo reddere totum quod debebat, quia solum debebat dare quantum posset ; ergo repugnat dicere hominem ex peccato contrahere aliquod debitum justitiæ, pro quo ipsemet homo non posset ex justitiæ rigore satisfacere : sicut si diceres, hominem ex voto, vel præcepto contrahere aliquod debitum, cui non possit homo adæquate satisfacere ; repugnat enim esse debitum, et non posse impleri.

Dices, qui abstulit centum, et non

133 potest reddere, nisi viginti, adhuc non satisfacit, nec solvit totum quod debet; ergo licet peccator redderet quantum posset, non ideo solveret quantum debet.

Evasio.

Occluditur. Respondeo, illum solvere quantum debet proxime, quia hic et nunc non tenetur, nisi ad solvenda viginti, quæ solum habet, non tamen solvere quantum debet remote, quia licet nunc non habeat centum, potest tamen illa postea habere, et per consequens potest et debet ea integre solvere. Cæterum si nunquam posset illa habere, certissimum est non debere, quæ nunquam solvere potest.

Alia evasio. Dices iterum, justitia respicit æqualitatem dati et accepti; sed inter centum ablata et viginti, quæ restituuntur, non est æqualitas; ergo per illa viginti non satisfit debito justitiæ.

Præcluditur. Respondeo, justitiam respicere æqualitatem dati et accepti, supponendo potentiam ponendi æqualitatem: si autem sit impossibilis, non potest justitia ad eam obligare; et ne sit quæstio de vocibus, fatemur, in eo casu non reddi tantum, quantum ablatum est; reddi tamen tantum, quantum debetur ob impotentiam solvendi; ex quo fit, quantumcumque injuria hominis in Deum cresceret ob infinitatem personæ offensæ: et licet homo prius nunquam posset Deo reddere, quantum ei abstulit; posset tamen satisfacere debito, quod haberet ex justitia, quia ipsa impossibilitas reddendi æquale, deobligaret eum ab alio debito, et solum ex justitia deberet reddere quantum posset. Non ergo fuit necessaria Incarnatio, ut Christus satisfaceret ex justitia, id est, pro debito aliquo justitiæ, quod homines ex peccato contraxerint.

134 Denique licet homines ex peccato contraherent debitum ex justitia satisfaciendi; non ideo Christus satisfaceret pro nobis ex justitia, neque ille actus, quo Christus vellet pro nobis satisfacere, esset actus justitiæ, sed potius misericordiæ, vel alterius virtutis, nam justitia non movet me ad solvendum debitum alienum, sed proprium; sicut nec temperantia movet me ad cohibendum impetum carnis alienæ, sed propriæ; alioquin Deus esset temperans, et humilis, et abstinens, quia vult in nobis frænare luxuriam, superbiam, gulam. Sic etiam qui vult pro alio restituere, non est justus, sed amicus justitiæ alineæ, et qui vult solvere pro debitore incarcerato, magis est misericors, quam justus, ergo licet homo esset debitor ex justitia propter peccatum, Christus tamen solvens pro eo, quod ipse non debebat, non operaretur ex justitia sed ex misericordia erga debitorem impotentem solvere.

135 Objicies primo, quia ex peccato ortum erat Deo jus adversus hominem ad exigenda ejus opera novo titulo: huic autem debito Christus satisfecit; ergo satisfecit alicui debito justitiæ.

Objectio prima.

Dissolvitur. Respondeo, hominem ex peccato manere reum, quem possit Deus juste per sententiam obligare ad exhibenda opera per modum mulctæ pœnalis, ut dixi sectione præcedenti, hoc tamen non est manere hominem ex peccato immediate cum aliquo debito ex justitia, sed manere dignum, cui imponatur novum debitum justitiæ per modum pœnæ; quare Christus extinguens in Deo jus illud ortum ex peccato, non satisfecit pro debito justitiæ, quod homo haberet, sed extinxit jus Dei ad obligandum hominem per modum judicii ad novum debitum justitiæ.

136 Objicies secundo, homo vere erat debitor pœnæ juste imponendæ pro peccato, sed post Christi opera applicata jam non est debitor pœnæ; ergo Christus vere satisfecit pro debito justitiæ, quod homo habebat.

Objectio secunda.

Diluitur. Respondeo, satisfecisse pro debito justitiæ punitivæ, quod homo habebat; non tamen pro debito justitiæ commutativæ, quod obligaret ipsum hominem active, ut ita dicam; debitum enim justitiæ punitivæ, non est debitum activum, sed passivum, quod homo non debet ex-

plere, sed judex potius potest illam pœnam sumere ; ad cujus susceptionem non ponitur in homine virtus justitiæ, sed patientiæ ; in Deo vero ponitur virtus justitiæ vindicativæ, de qua dicemus sectione sequenti.

SECTIO X.

Utrum Christus satisfecerit pro peccatis ex rigore justitiæ vindicativæ ?

137 Vidimus nec Deum per Christi opera obligari ex justitia, nec hominem habuisse aliquod debitum justitiæ commutativæ,

Sensus quæstionis tertius. pro quo necesse esset Christum satisfacere : restat tertius sensus quæstionis, an Christi satisfactio fuerit rigorosa, attendendo ad id, quod exigebant leges justitiæ vindicativæ, ita ut nulla gratia interveniente ex parte Dei, eo ipso extinctum fuerit jus ex peccato ortum contra hominem ad puniendum ipsum.

Suppositio pro sensu quæstionis. Suppono autem, justitiam vindicativam esse voluntatem puniendi delicta propter bonum et honestatem, quæ apparet in ipsa correctione et punitione peccati, quæ virtus reperitur proprie in Deo, ut ex Scriptura probat late Suarez dicto opusc. *de Justit.* sect. v.

138 Loquendo ergo de rigore hujus justitiæ

Consectarium de satisfactione Domini. vindicativæ, adhuc dicendum videtur, satisfactionem Christi, licet fuerit rigorosa, quoad æqualitatem, et condignitatem pretii soluti, non tamen fuisse rigorosam quoad modum solutionis, sed indiguisse aliqua gratia libera Dei.

Probatur exemplo. Explicatur, et probatur simul conclusio exemplo vulgari hominis debentis librum, pro quo tamen solvit pecuniam libro æquivalentem, quia ægre fert librum reddere ; satisfacit sane rigorose si attendas ad valorem rei debitæ, non tamen si attendas ad modum, quia nisi creditor gratiose acceptet illum modum solutionis, lex justitiæ obligat debitorem ad reddendum ipsum librum, quem debet. Sic etiam cum proportione in materia justitiæ vindicativæ philosophandum est ; si enim aliquis ita peccavit, ut juste puniatur exilio unius mensis, et velit redimere pecunia illud exilium, offeratque summam æquivalentem, imo excedentem ; non dubium quin satisfiat rigori justitiæ vindicativæ, si attendas ad mensuram pœnæ ; non tamen satisfit, si attendas ad modum, si enim judex gratiose non admittat illam compensationem ; jus habet ex rigore justitiæ punitivæ ad exigendum exilium, quantumvis alia æqualis, et longe major pœna offeratur.

139 Ex hoc etiam rigore justitiæ vindicativæ provenit secundo, ut quautumvis

Alterum consectarium. alius se pro delinquente offerat paratus ad subeundam pœnam, non solum æqualem, sed majorem ; non tamen fiat satis rigori justitiæ, nisi judex gratiose velit illam pœnam alienam acceptare loco pœnæ personæ delinquentis. Accedente vero hac judicis acceptatione, jam punitur delictum de rigore justitiæ quoad quantitatem pœnæ, non tamen quoad modum executionis illius. Quare quod de Zeleuco narratur, qui ne violaret legem utriusque oculi amissionem imponentem adulteris, cum filius suus esset adulter, voluit filio unum, sibique ipsi alterum oculum erui, ut duplici oculo eruto legi satisfaceret ; hoc, inquam, non videtur factum sine aliqua gratia, et dispensatione saltem quoad modum. Vere enim lex jus dederat judici utrumque oculum ab ipso filio exigendi : fui tamen observatus legis rigor quoad quantitatem pœnæ sine ulla dispensatione.

140 Denique ex hoc rigore justitiæ provenit, ut quantumvis, qui peccavit, se pro-

Consectarium tertium. pria sponte affligat et cruciet in pœnam peccati, non tamen satisfaciat justitiæ, nisi judex etiam illam spontaneam afflictionem commutet in pœnam, et liberaliter acceptet ; cæterum acceptante judice, illa satisfactio est condigna, si addint aliæ conditiones, et poterit esse non so-

lum æqualis, sed excedens etiam, et superabundans.

Hujusmodi sunt satisfactiones justorum in hac vita ; quas quidem Deus posset non acceptare in compensationem pœnæ temporalis debitæ pro peccatis ; accedente tamen hac Dei acceptatione, jam nunc justus per opera pœnalia satisfacit condigne, et aliquando superabundanter, atque etiam de rigore justitiæ vindicativæ, quoad quantitatem pœnæ æquivalentis, quia unum jejunium voluntarie sumptum æquivalet multis non tamen satisfacit de rigore justitiæ quoad modum executionis ; posset enim rigor justitiæ a peccatore adhuc post illa omnia jejunia, integram pœnam exigere.

141 Conclusionis veritas.

Ex his jam constat sensus, et veritas nostræ conclusionis, nam Christi satisfactio pro nostris peccatis, si quantitatem et valorem respicias, non solum condignum pretium est, sed excedens et superabundans ; et ex hoc capite fuit juxta, imo et supra rigorem justitiæ punitivæ ; adhuc tamen quantumcumque illa est, potuit juxta rigorem justitiæ non acceptari a Deo ; tum quia non erat a peccatore, a quo posset juste pœna sumi ; tum etiam quia poterat Deus supremus judex nullam satisfactionem acceptare, sed exequi pœnam a se impositam pro peccato ; quare cum sola Christi opera non sufficerent sine hac liberali Dei voluntate ad tollendum debitum nostræ pœnæ ; consequens est Christum non satisfecisse justitiæ punitivæ de toto rigore quoad modum, quem justitia posset juste retinere.

142 Objectio.

Objicies, qui dat centum pro equo, solvit eum de rigore justitiæ, licet dominus equi habeat jus ad retinendum equum, si velit, ergo Christus dans pretium æquivalens et superabundans pro nostris offensis, solvit pro eis de toto rigore justitiæ.

Solvitur.

Respondeo negando consequentiam, quia justitia sumitur valde æquivoce in antecedenti, et consequenti, arguitque de justitia commutativa ad vindicativam. Itaque in antecedenti sermo est de justitia commutativa, quæ est in emptore, et obligat eum ad solvendum pretium justum rei emptæ ; et sensus est emptorem solventem pretium justum solvere totum illud, ad quod justitia commutativa eum obligat. At vero in consequenti sermo est de justitia vindicativa, quæ quidem non est in Christi humanitate, sed in Deo, dans ei jus ad pœnam imponendam ipsi peccatori, et ideo sensus illius consequentis non est, Christum solvere quantum obligatur solvere ex justitia, nam justitia non obligat eum aliquid agere, vel solvere, sed sensus est, Christum facere, quantum satis est ad extinguendum omnino jus, quod Deus habet adversus peccatorem ex justitia vindicativa, et hic sensus est falsus ; nam seclusa liberali acceptatione Dei, ut vidimus, non sufficerent Christi opera ad extinguendum omnino illud jus Dei adversus peccatorem.

Evasio.

Dices, opera Christi propter unionem ad Verbum habent infinitum valorem in ratione meriti ; ergo ante omnem liberalitatem Dei habent de se infinitam vim ad impetrandam remissionem nostri peccati de condigno.

Dilcitur.

Respondeo concedendo totum ; ex hoc tamen non fit, opera Christi habere vim ad satisfaciendum justitiæ punitivæ, etiam sine acceptatione Dei, et ad extinguendum immediate illud jus Dei, sed solum ad impetrandam a Deo remissionem, seu compensationem unius pœnæ pro alia : impetratio autem eo ipso excludit rigorem justitiæ, et includit gratiam aliquam, et liberalitatem ejus, a quo impetramus : posset enim Deus non concedere, quæ petimus, nec dare, quod meremur, licet præcedat meritum de condigno ; non tamen potest iterum ex justitia repetere illud, quod ex rigore justitiæ solvimus, quare cum existentibus Christi operibus, posset Deus adhuc hominem ex justitia punire, consequens est, per illa opera non solvi de omni rigore justitiæ punitivæ pro nostris peccatis.

143 Dubium primum.

Dubitabis primo, utrum saltem posita Dei acceptatione possit dici satisfecisse

Christum de rigore justitiæ vindicativæ.

Diluitur. Respondeo, sine inconvenienti posse concedi, quia solum significatur, quod posita Dei acceptatione Christi opera exhibita sufficiunt ad extinguendum immediate jus Dei circa hominis punitionem ; quod verissimum est, nam licet illud jus Dei non extinguatur per sola Christi opera, sed etiam per liberam Dei acceptationem, cæterum posita Dei acceptatsone, nihil requiritur ut extinguatur, nisi ipsorum operum exhibitio.

Deces, posita Dei acceptatione, et positis Christi operibus, Deus manet obligatus ex justitia ad non puniendum hominem ; faceret enim injuste si puniret, ergo Christus per sua opera, supposita Dei acceptatione, obligat Deum ex justitia contra id, quod diximus supra, Deum non posse etiam ex sua promissione obligari de justitia.

Occluditur. Respondeo, Deum in prædicto casu obligari ex justitia punitiva, non ex commutativa, quam supra negavimus in Deo, non vero punitivam, quæ proprie et formaliter in Deo est et eum obligat. Ratio descriminis est, quod commutativa debet respicere jus alienum, quod argueret imperfectionem in Deo, ut ibi probavimus ; at vero justitia punitiva non arguit imperfectionem, quia solum dictat moderatam punitionem delictorum, et per consequens obligat ad non excedendum in taxatione, et executione pœnæ ; quare licet Deus ex supremo dominio posset torquere hominem etiam innocentem æternis cruciatibus ; non tamen punire innocentem, vel punire duplici pœna adæquata idem peccatum ; hoc enim esset contra regulam justitiæ vindicativæ, et hæc obligatio nullam arguit in Deo imperfectionem.

144 Alia evasio. Dices, ex hoc argui similem imperfectionem, quia si Deus puniendo peccatum post debitam satisfactionem faceret injuste ; ergo agit contra jus, quod homo habet, ne iterum puniatur ; ergo ex illa justitiæ obligatione respicit etiam Deus jus alienum, nempe hominis, ne iterum puniatur, ergo sicut tollis obligationem justitiæ commutativæ ne respiciat Deus jus alienum, ita debes tollere a Deo obligationem justitiæ vindicativæ, vel utramque concedere.

Respondeo negando primam consequentiam ; Deus enim puniens iterum peccatorem post debitam satisfactionem acceptatam, non esset injustus, quia ageret contra jus hominis, sed quia puniret sine jure aliquo ad puniendum ; nam licet per satisfactionem non acquisierit homo jus contra Deum, extinxit tamen jus quod Deus habebat contra hominem, quod sufficit ad hoc, quod Deus non possit jure iterum punire hominem, et per consequens, ut agat injuste contra regulam justitiæ punitivæ, quæ dicta non esse puniendum innocentem. Præcluditur.

Sed contra urgebis ; judex creatus puniens delinquentem, non solum perdit jus quod habet ad pœnam, sed etiam faceret contra jus ipsius hominis, si eum iterum puniret, et vere inferret injuriam ; ergo per primam punitionem non solum extinguitur jus judicis sed nascitur jus in homine punito, ne iterum puniatur, contra quod jus est secunda punitio. 145 Instantia.

Respondeo, concesso antecedenti, negando consequentiam, quia homo potest habere jus adversus alium hominem, non tamen adversus Deum : ideo judex puniendo secundo reum committit injuriam, et agit injuste, non solum contra justitiam vindicativam, sed etiam contra commutativam, quia habet reus jus, non solum ne puniatur, sed etiam ne lædatur sine titulo ab alio homine : at vero homo non habet jus, ne lædatur a Deo sine causa ; potest enim lædi, et torqueri a Deo licite in perpetuum, etiam sine culpa ; solum ergo ageret Deus contra justitiam vindicativam puniendo secundo hominem eo quod jus ad pœnam extinctum fuerit per primam punitionem, vel satisfactionem. Resellitur.

Dices iterum, si ponimus in Deo obligationem justitiæ vindicativæ ; ergo Deus non solum aget injuste si puniat in- 146 Effugium.

nocentem, sed etiamsi nocentem non puniat ; utrumque enim est contra regulam justitiæ : consequens autem est falsum ; Deus enim sine injustitia poterit condonare pœnam ; ergo non est ponenda in Deo obligatio ex justitia etiam punitiva.

Evertitur. Respondeo negando sequelam, quia justitia licet respiciat honestatem puuitionis delicti, non tamen obligat : sicut gratitudo movet ad honestatem sui objecti : non tamen obligat semper ; quare Deus non erit ingratus, licet nihil retribuat pro obsequiis acceptis, nec erit crudelis, licet non misereatur, nec parcus et avarus, licet nihil largiatur. Ratio autem est, quia habet alia plura motiva honesta propter quæ possit honeste non exercere gratitudinem, misericordiam, liberalitatem, etc. Sic etiam habet motiva honesta propter quæ posset condonare pœnam delicti, et non exercere justitiam ; non tamen esset injustus, quia justitia non obligat ad punitionem non omittendam, quod si judex humanus obligatur, hoc erit ex justitia commutativa propter contractum implicitum cum republica, a qua habet auctoritatem et jurisdictionem, et in cujus damnum redundat illa dissimulatio, quod damnum tenetur præcavere judex ex justitia commutativa ; Deus autem nec tenetur præcavere nostra damna, nec obligatur ex justitia communitativa ad puniendum.

147 Dubitabis secundo, an loquendo de Dubium secundum. hac justitia vindicativa posset purus homo satisfacere de rigore justitiæ pro peccato, saltem quoad æqualitatem, et valorem rei, licet non quoad modum solutionis in sensu explicato ?

Remove- tur. Respondeo negative : quia homo purus per bona opera, quantumvis excellentia, solum satisfacit de condigno pro determinata mensura pœnæ temporalis : ergo nunquam posset de condigno satisfacere pro debito pœnæ æternæ, quantumcumque multiplicarentur opera satisfactoria. Item homo sine gratia habituali non potest elicere opus satisfactorium de condigno ; ergo pro debito ipso carendi gratia, quod contraxit ex peccato, non posset unquam condigne satisfacere ipse peccavit.

Dubitatis tertio, utrum hæc justitia 148 vindicativa, sit appellanda proprie et Dubium tertium. simpliciter justitia, et ratione illius dicere possumus, Deum simpliciter et absolute habere justitiam, et Christum satisfecisse de justitia pro peccatis, quia satisfecit justitæ vindicativæ æqualiter æqualiiate condignitatis supra explicata.

Hæc est quæstio de nomine, et ideo Quæstio de nomine Justitia vindicativa quid. loquendum cum multis et dicendum, justitiam vindicativam esse justitiam veram, non strictissime sed communiter acceptam, quare simpliciter, et absolute vocatur justitia *Apoc.* XIX, 2, *Vera et justa judicia sunt ejus, qui judicavit de meretrice magna, et vindicavit sanguinem servorum suorum de manibus ejus*, et alipi sæpe ; deficit tamen a rigore justitiæ strictissime acceptæ, ut notavit bene Molina I p. quæst. XXI, articul. 1, et colligitur clare ex S. Thoma. 2, 2, quæst. LXXX, artic. unico, ubi justitiam, vindicativam ponit inter partes justitiæ, non subjectivas, sed potestativas. Et ratio est, quia hæc justitia non respicit jus alienum, quod reus habet ad exigendam pœnam, sed potius debitum, quod habet eam patiendi pro peccato, et exigentiam quamdam connaturalem, quam videtur habere culpa respectu pœnæ. *Molina. S. Thom.*

Videtur tamen imitari modum justitiæ commutativæ, quatenus servat æqualitatem arithmeticam inter culpam et pœnam, quod videtur esse proprium justitiæ commutativæ, non tamen actus proprius justitiæ commutativæ, nisi per accidens in judice humano, propter obligationem quam habet in ordine ad rempublicam, cujus interest delicta non manere impunita, in quo sensu dixit S. Thomas illo art. unico, esse actum justitiæ commutativæ punire delicta.

Possumus ergo simpliciter et absolute illam appellare justitiam, et in Deo con-

cedere propriam justitiam vindicativam, et per consequens fateri Christum, supposita acceptatione Dei, satisfecisse pro peccatis ex rigore justitiæ, ut fatetur Molina ubi supra, licet neget in Deo justitiam aliquam commutativam proprie dictam.

Dubium ultimum.

Ultimo dubitari posset, an licet Christus non extinxerit debitum de justitia, quod homo haberet ex peccato ; saltem extinxerit adæquate per sua merita debitum inimicitiæ, seu jus illud morale, quod ex peccato debebat Deus ad rationabilem aversionem ab homine, quamdiu non sufficienter placaretur. De hoc tamen redibit sermo ex professo infra disputatione v, ubi videbimus, an fuerit necessaria Incarnatio ad satisfaciendum pro

Remittitur

culpa? Nunc videamus an defuerint etiam satisfactioni Christo aliæ conditiones quæ solent exigi ad rigorem justitiæ.

Conditiones satisfactionis sex.

percurrere, ne nostri theologi jejuni sint in aliorum gymnasiis, uhi tota quæstio ad istas conditiones reducitur. Sunt autem sex conditiones, quas communiter ad satisfactionem justitiæ exigunt, et de quibus dubitatur, an inveniantur in Christi satisfactione. Prima, quod satisfactio sit ad alterum. Secunda, quod sit ab ipso debitore personaliter. Tertia, quod non possit non acceptari. Quarta, quod non fiat ex bonis creditoris. Quinta, quod fiat ex alias indebitis. Sexta, quod non sit ex acceptis ab ipso creditore. De quibus singulatim agendum erit.

SECTIO I.

Utrum satisfactio Christi fuerit ad alterum ?

1

Justitia quid ex Aristotele.

Arist. V *Ethic.* cap. 1 et 11, videtur exigere hanc conditionem ad perfectam justitiam, quod sit unius ad alterum ; nam ejusdem ad seipsum non est justitia, vel injustitia ; ex quo videtur fieri, satisfactionem Christi etiam ex hoc capite deficere a rigore justitiæ, cum Christus non satisfecerit alteri, sed sibi, nempe Deo cui per peccatum fuerat illata injuria.

Doctrina aliquorum circa satisfactionem

Rejicitur ab omnibus.

Aliqui, ut defendant hanc conditionem in satisfactione Christi, respondent Christum satisfecisse Patri æterno, juxta illud Joan. *Epistol.* I, cap 11. *Advocatum habemus apud Patrem*, et per consequens satisfecisse alteri etiam supposito.

Hæc tamen doctrina merito rejicitur ab omnibus, quia satisfactio fieri debuit, cui illata fuerat injuria ; hæc autem non soli Patri, sed tribus personis fuerat illata, quæ omnes participant idem numero dominium, et ejus eamdem voluntatem et potestatem ; ergo non erat cur magis satisfieret Patri, quam aliis personis. Imo nec posset, quia cum voluntas sit communis, non posset una persona con-

DISPUTATIO IV.

UTRUM CHRISTI SATISFACTIO HABUERIT ALIAS CONDITIONES RIGOROSÆ JUSTITIÆ.

SECTIO I. *Utrum satisfactio Christi fuerit ad alterum.*

SECTIO II. *Utrum Christi satisfactio defecerit ratione secundæ, et tertiæ conditionis ?*

SECTIO III. *Utrum Christi satisfactio habuerit tres alias conditiones prout exiguntur ad justitiam.*

Hæc disputatio videbitur alicui superflua ; cum enim dixerimus, nec Dei ad Christum, nec Christi ad Deum fuisse debitum justitiæ parum videtur referre, an ex alio capite defecerit etiam illa satisfactio a legibus perfectæ ; cæterum quia de his conditionibus, et de earum exigentia ad justitiam late agitur in præsenti a theologis, necesse erit eas breviter

donare, vel retinere peccatum, aliis non condonantibus, vel retinentibus. Præterea si filio non satisfactum fuit plene; ergo condonatio peccati, prout a filio, fuit gratis; ergo jam ex hoc capite satisfatio Christi non fuit undique plena et rigorosa. Nec obstat, aliquando tribui Patri remissionem delictorum, et acceptationem Christi, quia hoc fit ex quadam appropriatione, sicut eidem tribuitur potentia et dominium, ad quod etiam videtur pertinere remissio debitorum. Addunt alii, sæpe Christum nomine Patris intelligere totam Trinitatem, cujus filius erat Christus ut homo, et hunc Patrem orabat, huic gratias agebat, etc. De hoc autem dicemus latius infra disp. XXXI, etc. agentes de filiatione Christi.

I Dico ergo primo: ad satisfactionem justitiæ non requiritur distinctio suppositorum, sed sufficit distinctio naturarum, atque ideo ex hoc capite non deficeret Christi satifactio a perfecta justitia.

Pronuntiatum auctoris primum

Hæc est communis etiam apud eos, qui negant Christum satisfecisse de justitia, ut videre est apud Vasquez in præsenti disputatione VIII, cap. VII. Probatur breviter, quia non magis requiritur distinctio ad justitiam, quam ad obedientiam, ad cultum et ad satisfactionem condignam, quæ non fit ex justitia: sed nemo dubitavit, Christum, ut hominem, potuisse obedire Deo, colere, orare, satisfacere item pro nostris peccatis, et, si per impossibile peccasset, posset etiam pro suis; ergo posset etiam exercere actum justitiæ, quæ non est magis ad alterum, quam hæ virtutes. Item si in eodem supposito divinitus unirentur natura Petri, et Pauli, posset Petrus contradicere Paulo, posset detrahere, lædere, et occidere; ergo irrogare injuriam, et per consequens satisfacere, quia distinctio sufficiens ad injuriam sufficit etiam ad satisfactionem.

Vasquez.

3 Ratio a priori est, quia singulæ naturæ habent peculiarem voluntatem, libertatem, dominium, et jus distinctum, in quibus fundatur justitia, et injustitia, habetur enim quod sufficit, ut altera natura sit rationabiliter invita ex operatione alterius, et per consequens, ut altera debeat non operari contra jus alterius. Per accidens autem est, quod si idem principium *quod* utriusque operationis, hoc enim non significat aliquem influxum subsistentiæ in operationem, sed solum denominationem, quæ tribuitur supposito, eo quod sit ultimus terminus naturæ.

Adde, etiamsi subsistentia haberet, ut aliqui volunt, influxum immediatum in operationem, non obstare nostræ conclusioni, quia ille influxus formaliter non esset liber, aut moralis, sed cujusdam principii physici et necessarii; sicut de facto est concursus, quem præstat habitus acquisitus, vel infusus cum voluntate; non enim operatur habitus libere, vel moraliter, sed sola voluntas. Quare sicut non impediretur actus justitiæ inter duos homines exerceri, ex eo quod uterque homo uteretur eodem habitu justitiæ infuso ad suos actus: ita nec impediretur ex eo quod utraque natura juvaretur concursu ejusdem suppositi, quia adhuc maneret quælibet distincta in ratione moralis, et liberæ.

4 Petes, si eadem anima rationalis haberet duas voluntates, an sufficeret hæc distinctio voluntatis ad justitiam unius erga alium? Videtur enim sufficere, quia una voluntas posset dissentire alteri; ergo repugnare, et esse invita ex operatione alterius.

Dubium.

Respondeo negative, quia si voluntas ponatur distieta a substantia animæ, adhuc deberet concedi influxus immediatus ipsius animæ in operationes, in probavi in libris *de Anima*, ubi dixi, operationem itlam tunc non esse liberam formaliter, prout a voluntate, sed prout ab anima, qaæ sola determinaret cætera principia ad operandum; voluntas vero concurreret cum anima, sicut modo concurrit habitus infusus non libere, sed determinatus per concursum ipsius animæ. Quare sicut duplex habitus justitiæ in

Removetur.

eadem voluntate non sufficeret ad justitiam unius erga alium; sic nec duplex voluntas in eadem anima, propter eamdem rationem; nec enim una posset resistere alteri propter subordinationem ad eamdem animam libere operantem per utramque voluntatem.

5 Objicies primo: principium morale satisfaciendi in Christo non erat sola humanitas, sed subsistentia Verbi, a qua opera Christi accipiunt valorem et dignitatem necessariam; ergo principium morale illius meriti non distinguitur adæquate ab ipso Deo, cui fit satisfactio; ergo non est ad alterum, prout requiritur ad justitiam.

Objectio prima.

Dissolvitur, Respondeo, subsistentiam Verbi non pertinere ad principium morale illarum operationum in ratione liberi, sed in alio genere principii formalis dignificantis moraliter; quod non est principium efficiens. Quare totum principium morale efficiens illius operationis manet distinctum ab eo, cui satifi; quod autem valor operis proveniat formaliter, a dignitate Dei, cui satisfit, non refert ad præsentem difficultatem, in qua solum quærimus de distinctione requisita ad justitiam inter eum, qui efficienter satisfacit, et eum cui satisfit. An vero illud obsit ex elio capite, infra videbimus sect. III.

6 Secundo objicies, Christus satisfecit pro aliquibus peccatis factis contra ipsum Christum ut hominem, v. g. pro alapa, pro contumeliis, pro verberibus, etc., ergo pro his non potuit satisfacere de justitia ex defectu hujus ex defectu hujus conditionis, quia in his satifaceret sibi ipsi secundum eamdem naturam.

Objectio secunda.

Expeditur Respondeo facile, Christum non satisfecisse omnibus, contra quos fuerunt peccata, sed soli Deo; non enim satisfecit Joanni Baptistæ pro morte illata ab Herode, sed satisfecit Deo pro offensa Deo facta in illo homicidio. Sic etiam non satisfecit suæ humanitati pro injuriis sibi factis, sed soli Deo pro peccatis illis.

Dico secundo, si per hanc conditionem non intelligatur distinctio personarum, sed dominiorum non subordinatorum, hæc quidem necessaria est ad justitiam, et ex ejus defectu non potuit Christus obligare Deum ex justitia, ut vidimus sectione prima disputationis præcedentis; debet enim justitia esse ad alterum formaliter in dominio. Quare patris erga filium, et domini erga servum communiter non est justitia, quia nec filius habet dominium, quod non sit patris, nec servus, quod non sit domini. Cæterum in hoc sensu hæc conditio coincidit cum ratione posita disputatione præcedenti ad negandam in Deo obligationem justitiæ, propter supremum dominium quod habet in creaturas. 7 Pronuntiatum secundum.

SECTIO II.

Utrum Christi satisfactio defecerit ratione secundæ, et tertiæ conditionis.

Secunda conditio erat, quod satisfactio fiat ab ipso debitore personaliter, et non per alium; quæ etiam videtur deficere in Christi satisfactione, non enim satisfecit ipse peccator, sed alius pro eo; quare potuisset Deus retinere jus adversus peccatorem, donec ipse satisfaceret. 8 Satisfactionis conditio secunda.

P. Suarez in præsenti disp. IV, sect. VI in princip. dicit, hanc conditionem non requiri ad satisfactionem ex justitia, quia licet attendendo ad justitiam punitivam, possit judex juste exigere ab ipso injuriante, ut ipse veniam petat, vel aliam satisfactionem personaliter exhibeat cæterum attendendo præcise ad justitiam; commutativam, non requiritur hæc personalis satisfactio, quia justitia commutativa solum attendit æqualitatem inter id, quod aufertur, et quod redditur; quare cum honor ablatus per injuriam possit æquivalenter, et abundanter reddi alio modo, non est cur alligetur justitia ad Non requiritur ex justitia, opinione Suarii.

illum modum personalis restitutionis. Quod probari potest ex aliis materiis restitutioni obnoxiis, v. g. debet Petrus centum Joanni; solvit Paulus hæc centum pro Petro; nemo dubitat, quin satisfactum sit de rigore justitiæ. Item in materia famæ, si detractor sciat, jam esse famam injuriam passi ex alterius longe dignioris testimonio restitutam, et in meliorem statum deductam, ad nihil tenetur, licet ipse personaliter non retractaverit quod injuste dixerat; ergo similiter, si honor ablatus aliunde restituatur, liberabitur primus debitor a personali satisfactione.

Ego fateor, satisfactionem strictam justitiæ, de qua nunc agimus, solum tendere ad ponendam æqualitatem; nam licet aliqui recentiores velint satisfactionem differre a restitutione, quod restitutio solum reddat quod ablatum est; satisfactio vero non solum reddat honorem ablatum, sed insuper aliquid pro injuria; cæterum hoc non videtur consequenter dici de satisfactione stricta, enim est actus justitiæ; justitia autem solum intendit jus alienum servare, non lædendo illud; si vero læsum fuerit, restituere in priorem statum; quare sicut qui lædit in pecuniis, vel fama, solum debet ex justitia ponere famam, vel pecuniam alterius in priori statu; sic etiam, qui lædit in honore, solum debet ex justitia facere, ut henor proximi non patiatur jacturam ex sua contumelia: nec deberet ex justitia reddere plusquam abstulit, licet forsitan ad hoc ut læsus sufficienter placetur, et non maneat rationabiliter aversus, necesse est prudenti arbitrio addere obsequium ad satisfaciendum pro offensa; hæc tamen satisfactio non est actus justitiæ, sed alterius virtutis, ad quam pertinet neminem habere rationabiliter aversum, seu tollere rationabilem causam offensionis, et aversionis: sicut de facto Petrus, qui mihi furto sustulit librum, ex justitia solum debet reddere librum, et tamen adhuc reddito libro, habeo ego rationabilem causam aversionis a Petro pro offensa, pro qua necesse est me rationabiliter ab illo placari non ex justitia, sed ex illa alia virtute innominata. In quo sensu potest accipi Anselmus libro primo, *Cur Deus homo*, capite XI, ubi videtur exigere plus quam ablatum est, vel etiam potest loqui de æqualitate physica, non de morali, quia major honor physice exigitur, ut æquivaleat moraliter æstimationi ablationis. Si ergo loquamur de satisfactione præcise prout est actus justitiæ, solum tendit ad reddendum æquale, nec in hoc differt a restitutione, imo est quædam species restitutionis, si restitutio accipiatur in communi, ut docet Vasquez in præsenti, disput. VIII, numer. 47, quia tamen restitutio accipi solet specialiter prout opponitur contra satisfactionem; tunc restitutio applicatur ad reparationem pecuniæ, famæ, etc., satisfactio vero solum applicatur ad restitutionem honoris ablati.

Anselmus

Vasquez.

Finis justitiæ quis.

Pro quo adverte, famam et honorem differre, quod fama sit existimatio, et opinio alienæ probitatis, et honestatis, etc. honor vero est testificatio quædam nostræ opinionis de aliena excellentia, ut post alios tradit Lessius lib. II *de Justitia* cap. XI, dub. 1, quare detractio lædit famam, quam debet detractor ex justitia resarcire procurando, ut in aliis maneat opinio alienæ excellentiæ in priori statu. Quod si ex mea detractione audientes non mutarunt suam opinionem, quia non crediderunt, vel postea obliti sunt, ad nihil prorsus tenebor ex justitia; contumelia vero, et convitium lædunt honorem, tollunt enim testificationem externam meæ opinionis de aliena excellentia, quam ex justifia tenebar exhibere, et ad quam habebat jus, qui læsus est; quare etiamsi nemo adfuerit, vel etiam præsentes non mutaverint opinionem alienæ excellentiæ, tenebor ex justitia satisfacere, id est, reddere honorem moraliter æquivalentem honori ablato, et hæc dicitur proprie satisfactio; quæ variis modis fieri potest, vel veniæ petitione vel honorifica salutatione, vel aliis modis, de

10

Fama et honor in quo differant.

Lessius.

quibus Lessius dicto cap. XI, dub. ult.

11 Hoc ergo supposito, fateor, satisfactionem justitiæ solum tendere ad ponendam æqualitatem honoris ablati, et redditi; cæterum nego, cessare hanc obligationem, si alius eum honorem præstet, debet enim attento rigore justitiæ, satisfactio fieri ab eo ipso, qui intulit contumeliam, nisi forte ipse, qui læsus est, acceptare velit illum modum satisfactionis.

Ratio autem sumitur ex dictis, quia restitutio in materia pecuniæ, solum tendit, ut aliena pecunia sit in priori statu, quod æque fit, si alius pro me solvat meum debitum : item restitutio famæ tendit ad resarciendam famam læsam, ita ut ex mea detractione nemo vilius opinetur de proximo, quam ante, quod etiam æque fit, licet alius me ignorante auditores convicerit de falsitate meorum verborum : ideo in utroque casu excusor ab alia restitutione ; id enim, quod abstuli, potest per alium reparari : at vero in ablatione honoris hoc non potest fieri ; id enim quod abstuli non est testificatio opinionis alienæ de excellentia Petri, v. g. sed testificatio meæ opinionis de illius excellentia : hanc autem testificationem nemo potest ponere, nisi ego ipse, vel allus ex meo mandato, quod idem est, et in hoc sensu dicunt aliqui, sufficere satisfactionem per alium, quos sequitur

Navarr. Navarra lib. II *de Restitut.* cap. IV I part. dub. VI. Cæterum me ignorante, vel nolente nemo potest reddere, quod ego abstuli ; nam licet possit alius reddere, quod ego abstuli ; nam licet possit alius reddere Petro majorem honorem, quam ego abstuli, non tamen eumdem, Petrus vero habet jus ad hunc numero honorem, scilicet ad testificationem meæ opinionis quam injuste abstuli. Quare, si res attente consideretur, par est ratio quoad hoc in fama, pecunia et honore ; nam si ego apud duos, vel tres Petrum infamavi, non satisfacio ex justitia, licet Petrum summis laudibus apod alios innumoros commendem, sed debeo ex justitia apud eosdem, si possum, ejus famam reparare, quia Petrus habet jus ad opinionem suæ probitatis apud illos, quam ego injuste abstuli, et ideo illam eamdem numero opinionem apud eosdem homines, et in eadem materia debeo restituere. Item si abstuli librum, non satisfacio reddendo pretium, vel alios plures et pretiosiores libros, sed debeo eumdem numero librum reddere, si possum ; ergo similiter non satisfit debito contracto ex læsione honoris, si reddatur alius major honor, sed debet idem numero reddi, hic autem cum sit testificatio meæ opinionis de proximi excellentia, non potest ab alio, quam a me ipso reddi per æquivalentem moraliter submissionem, quæ moraliter æquivaleat testificationi contrariæ, ita ut moraliter ponam tantam reverentiam quanta fuit irreverentia in ratione irreverentiæ : quanta autem hæc futura sit relinquitur arbitrio prudentum.

Igitur ad nostrum propositum, satisfactio Christi non habuit hanc conditionem perfectæ justitiæ, quia habuit jus ad honorem exhibendum ab ipso peccatore, si hæc esset materia justitiæ ; et licet honor exhibitus a Christo esset major, quam quem peccator debebat, non tamen extingueret debitum nisi Deus illum modum satisfactionis per alium acceptaret.

Secundo respondet P. Suarez ubi supra, satisfactionem Christi, licet non fuerit ab eodem individuo, fuisse tamen ab eadem natura humana, quæ peccavit, quod videtur sufficere, præsertim quod sicut Adam peccavit, ut caput omnium, ita Christus satisfecit, ut caput omnium, et per consequens in ipso videmur omnes satisfecisse. 12

Sed contra, quia inprimis convenientia specifica ejus, qui peccavit, et ejus qui satisfacit parum videtur referre ; cum debitum sit personale illius qui deliquit. Deinde licet Christus fuerit caput omnium hominum in ordine ad influendum in ipsos, et merendum illis ; non fuit tamen caput, sicut Adamus per alligationem nostrarum voluntatum in voluntate Christi, ita ut operatio Christi censeatur ope- Refellitur Suarez.

ratio nostra. Quare licet peccante Adamo, nos omnes debitores sumus, et vere peccatores : non tamen sumus bene operantes, aut satisfacientes, Christo Domino satisfaciente. Alioquin non diceretur remitti nobis gratis peccatum, aut gratis conferri donum justificationis ; quia sicut ex peccato Adami, quod vere fit nostrum, dicimur digni pœna æterna, et hæc non confertur nobis gratis ; sed ex merito, ita ex merito Christi operantis per modum capitis, diceremur nos digni præmio et justitia, et non diceremur salvari gratis, sed ex merito, quæ omnia sunt absurda ; ergo operatio Christi nullo modo fuit nostra, sed pro nobis.

13 Præterea, etiamsi Christi opera per aliquam alligationem nostrarum voluntatum in Christo censerentur nostra, sicut operatio Adæ censetur nostra : adhuc non satisfaceremus per illa opera ; quia operatio Christi ut sit satisfactoria debet considerari, ut dignificata a persona Christi, et ab ejus sanctitate ; ut sic autem non possunt illa opera esse moraliter nostra ; quia licet operatio ipsa libera secundum se possit moraliter esse mea, et ab operatione aliena possim denominari ego operans, quatenus illa operatio est moraliter mea ; cæterum justitia et gratia aliena non potest me denominare gratum vel justum formaliter ; nec illa justitia censeri moraliter mea, ut suppono ex materia de justificatione, alioquin posset homo vere justificari sine forma physice inhærente ; ergo operatio Christi ratione satisfactoriæ non potest esse moraliter mea, quia ut sic includit valorem provenientem a gratia unionis ; quare sicut ego non possum denominari sanctus, vel dignus et communicans dignitatem meis operibus propter sanctitatem Christi formaliter ; sic nec possum denominari satisfaciens condigne, quod idem est, eo quod Christus condigne satisfecerit ; et per consequens illa satisfactio non fuit exhibita ab ipso debitore, quod requirebatur ad satisfactionem de rigore justitiæ.

Ideo alii, quibus consentit Lorca in præsenti disp. VIII, n. 22, dicunt, licet in humanis satisfactio unius pro alio non sit de rigore justitiæ, sed possit non acceptari donec satisfiat ab ipso debitore : cæterum in satisfactione Christi hoc non habere locum, quæ adeo fuit excellens, et superans debitum, ut superaverit etiam hunc defectum, et propter excessum retributionis non potuerit non acceptari, et extinguere debitum, quod idem docet numer. 23, de meritis Christi, non potuisse non præmiari a Deo eo genere præmii, pro quo fuissent ablata etiam sine ullo pacto et promissione Dei, quia licet Deus fuerit liber ad Incarnationem, non tamen ad hoc, quod posita Incarnatione præmiaret, vel non præmiaret opera Christi. 14 Aliorum sententia. *Lorca.*

Hic modus dicendi tangit tertiam conditionem supra positam, quod satisfactio ex rigore justitiæ non possit non acceptari, ex cujus defectu videtur etiam Christi satisfactio deficere a rigore justitiæ, cujus conditionis sensus non est, quod creditor teneatur ex justitia acceptare positive satisfactionem oblatam ; potest enim si velit eam omittere ; sed sensus est, satisfactionem si fit juxta rigorem justitiæ, eo ipso extinguere jus creditoris, etiam inviti, et nolentis amittere suum jus. 15

P. Suarez negat, hanc conditionem requiri ad satisfactionem rigorosæ justitiæ, sed solum quod detur pretium æquivalens, sicut dicitur redimi captivus ex rigore justitiæ ab eo qui dedit pretium æquivalens, licet dominus potuisset pretium æquivalens, licet dominus potuisset pretium non acceptare, sed captivum retinere. Instat Suarius.

Hanc sententiam et solutionem impugnat late P. Vazquez in præsenti disp. IX, cap. II et III et breviter rejicitur, quia satisfactio ex justitia est quæ adæquat omnem obligationem et debitum justitiæ ; ergo debet ponere totam æqualitatem, quam justitia procurat et respicit ; alioquin non ponit totum, quod justitia Improbatur a Vasquio et rejicitur

exigit; si autem ponit totum illud; erga ea posita non potest non acceptari; quia posita æqualitate non manet jus in creditore, cum omne jus oriatur ex aliqua inæqualitate; ergo si manet jus non fuit posita tota æqualitas saltem quoad circumstantias; fateor enim positum fuisse æquale quoad substantiam, quia tamen non solum debetur substantia sed etiam circumstantia personæ; ideo dum non satisfacit eadem persona, non ponitur æqualitas quoad omnia nec tollitur inæqualitas.

16 Exemplum autem captivi redempti non est ad rem, quia qui redimit captivum solvendo pretium, solvit quantum domino debetur ex justitia, solum enim debetur illi pretium ex contractu et conventione inter ipsum et redemptorem; ideo per illam solutionem satisfit toti debito ex justitia; ante illum vero contractum nihil debebat ex justitia: nullum ergo est justitiæ debitum cui non satisfiat per solutionem illius pretii. At vero pro injuria non solum debetur ex justitia satisfactio utcumque, sed exhibenda ab ipso offensore; ergo dum hæc non exhibetur, non satisfit adæquate omni debito, ad quod obligat justitia, sicut nec qui abstulit librum, satisfacit adæquate reddendo pretium æquivalens, quia licet reddat quantum valet liber, non satisfacit justitiæ obliganti ad reddendum ipsum librum in specie, si exstat.

17 Secundo ergo alii respondent, non
Responsio aliorum. potuisse non acceptari a Deo Christi satisfactionem, quia voluntas Christi non potuit discordare a voluntate Dei; quare eo ipso quod Christus sua opera offerebat pro peccatis, et volebat acceptari, non poterat non velle hoc ipsum Deus.

Retorquetur. Sed contra primo, quia hoc non tam arguit Deum debuisse acceptare Christi satisfactionem, quam Christum non potuisse eam Deo offerre, nisi Deo volente eam acceptare; quod est valde diversum; nam hoc non tam est, Deum conformari voluntati Christi, quam Christum conformari voluntati divinæ.

Deinde ponamus, de potentia absoluta, Christum ignorasse voluntatem Dei non acceptandi ejus satisfactionem pro peccatis, et tamen offerentem illam; ecce posset illam Deus non acceptare adhuc oblatam a Christo.

Ideo alii, quos supra commemoravi, 18
dicunt tertio, tantum esse valorem me- Alia sententia.
riti, et satisfactionis Christi, ut non possit Deus eam oblatam non acceptare, etiam pro alieno debito, pro quo videtur esse Anselmus lib. II *Cur Deus homo*, cap. XIX. *Anselm.* Cæterum cujuscumque fuerit ea opinio, non est admittenda, et rejicitur a Suarez disptut. IV, sect. v, *Suarez.* § *Sed licet verum sit*, et Vasquez ubi *Vasquez.* supra c. II, et merito, quiaest contra communem theologorum, quam tradunt Vega lib. VII *in Trident.* cap. IX, *Vega. Joan. Medina Barthol. Medina.* Joan. Medina qu. I *de satisfactione*, Bartholomæus Medina in præsenti pag. 17, et probari potest ex Scriptura, ubi legimus, Christum gratias egisse Patri pro impetratione eorum quæ postulabat *Joan.* XI, 41, *Pater gratias ago tibi, quoniam audisti me*, ergo Pater etiam ex suppositione orationis Christi poterat non exaudire eum, alioquin non deberentur gratiæ, si aliter facere non potuisset. Ratio autem a priori est, quia licet id quod Christus obtulit pro debito nostro, esset non solum æquale, sed superabundans; Deus tamen habebat jus ad nostram satisfactionem in specie: quare sicut dominus libri potest non acceptare a fure offerente pro libro etiam infinitam pecuniam, sed exigere suum librum; ita Deus, licet Christus offerret infinitam satisfactionem: et sicut posset Deus non punire peccatum etiamsi peccatum haberet infinitam malitiam, ut plures opinantur: ita licet merita Christi habeant valorem infinitum, posset Deus ea non præmiare sine nota illa ingratitudinis, quia suppeterent Deo alia plura honesta motiva negandi illud præmium; sicut haberet etiam motiva honesta ad non punienda peccata si vellet.

Explicatur Anselmus. Concluditur proposita quæstio.

Anselmus autem vel intelligendus est de necessitate ex suppositione promissionis Dei, vel credendum quod loquatur per exaggerationem.

Manet ergo ex his omnibus, Christi satisfactionem ex hoc etiam capite defecisse a rigore perfectæ justitiæ, quia non fuit exhibita a persona debitoris, quia potuit non acceptari a Deo ; fateor tamen, si aliud non obstaret, non sequi ex defectu harum conditionum quod Christi satisfactio non fuerit ex rigore justitiæ, saltem supposita acceptatione Dei ; hac enim posita jam datur totum quod debetur, et non potest non acceptari.

SECTIO III.

Utrum Christi satisfactio habuerit tres alias conditiones, prout exiguntur ad justitiam.

19 Conditio satisfactionis quarta.

Quarta conditio erat, quod satisfactio non fiat ex bonis creditoris, cujus conditionis sensus non est, quod fiat satisfactio ex rebus quæ non sint sub dominio etiam morali creditoris ; hoc enim falsum esset ; nam ille, cui per furtum ablatus est liber, adhuc manet moraliter dominus libri ; et tamen optime satisfireddito illi libro quoad potestatem physicam ; cæterum si Petro debeantur centum, et dentur ei totidem centum, quæ antea jam erant in dominio morali et physico ipsius Petri, non satisfit priori debito, quia nihil prorsus accipit pro illo, cum illa centum jam plene haberet. In hoc ergo sensu requiritur, satisfactionem non fieri ex bonis ipsius creditoris, et ex defectu hujus conditionis videtur etiam satisfactio Christi non esse ex rigore justitiæ, quia ille honor, qui Deo proveniebat ex operibus Christi, jam erat ipsius Dei, quoad dominium morale et physicum, cum esset in Dei potestate illum honorem sibi quoties vellet comparare, de qua conditione videatur Vasquez disp. VIII, cap. IV et V. *Vasquez.*

20 Solutio aliquorum.

Respondent aliqui, licet opera Christi secundum se essent sub dominio Dei, non tamen prout satisfactoria, quia prout sic includunt valorem, et dignitatem provenientem a personalitate Verbi, quæ personalitas non erat sub dominio Dei.

Impugnatur, et rejicitur. *Suarez. Vasquez.*

Hanc solutionem late impugnant Suarez disp. VI, sect. VI et Vasquez ubi supra, et breviter rejicitur primo, quia modo ille valor includat personalitatem Verbi, modo distinguatur adæquate ab illa, non refert ad propositum ; si enim dicas, illum valorem esse adæquate aliquid creatum ; ergo erat adæquate sub dominio Dei ; si vero dicas ; esse saltem inadæquate aliquid increatum, ergo secundum eam partem non poterat dari Deo : ergo nec satisfieri cum illo, quia satisfacere est, dare aliquid creditori ex debito justitiæ : valor autem secundum illam partem, qua includit subsistentiam Verbi, non poterat dari Deo, cum non esset etiam sub dominio Christi ; ergo ut sic non satisfit ex bonis, quæ non sint creditoris.

Satisfacere quid.

Præterea personalitas Verbi, licet non sit sub dominio Dei, ut aliquid inferius, est tamen vere aliquid Dei, per identitatem, qui est excellentior modus possessionis ; ergo sicut dominium proprium creditoris obstat satisfactioni, quia illa res erat jam sua, magis obstabit possessio per identitatem, quia res identificata est multo magis sua.

21 Alia solutio Suarii.

Ideo ipse Suarez secundo respondet cum aliis, illam conditionem non impedire rigorem satisfactionis, licet impediat rigorem restitutionis ; quia restitutio reparat damnum illatum creditori in rebus suis ; satisfactio autem versatur in actibus ad injuriæ compensationem, ad quam non exigitur translatio dominii, sed exhibitio reverentiæ æquivalentis pro injuria priori, licet ad restitutionem

requiratur dare aliquid creditori, quod non esset ante in ejus dominio.

Impugnatur ex supradictis. Hæc solutio impugnatur facile ex supradictis; nam satisfactio, quæ est actus justitiæ, est vera restitutio, et solum differt ab aliis speciebus restitutionis, quod per illas reddatur pecunia, vel fama ablata, per hanc vero restituatur honor. Quare sicut ad restitutionem pecuniæ exigiatur, pecuniam non esse antea in pleno dominio creditoris, sic ad satisfactionem honoris exigitur, honorem, qui redditur, non esse ante in pleno dominio creditoris. Honor autem, qui per Christi opera Deo advenit, erat omnino sub dominio Dei; ergo Christus reddendo illum honorem non satisfacit de justitia, quia non ponit in Dei potestate pro honore ablato aliquem hononorem, qui jam non esset in ipsius Dei potestate. Videatur Vasquez disputat. VIII, num. 47, ubi alias solutiones refert, et impugnat.

Vasquez.

22 Dices, licet ille honor esset in dominio morali Dei potentis illud exigere a Christo; non tamen erat in potestate physica, quia posset Christus non elicere hunc numero actum liberum, sed alium, alioquin non elicitur libere hic actus, ergo hic numero honor ponitur de novo a Christo in bonis Dei non habituri illum, nisi Christus vellet.

Evasio.

Excluditur. Sed contra, quia, licet hunc numero honorem resultantem ex hoc numero actu non haberet Deus in sua physica potestate, nisi dependenter a Christo libere illum exhibente; habebat tamen in sua physica potestate hunc, vel alium æquivalentem, quem posset, quoties vellet, obtinere ex operibus Christi, qui licet posset hunc actum cum hoc auxilio non elicere, non tamen posset fieri, quin aliquem, vel hunc eumdem cum alio auxilio eliceret; nam tota collectio auxiliorum non potest, moraliter loquendo, fraudari suo effectu; quare per exhibitionem hujus numero actus, et honoris, non censetur moraliter Christus dare Deo aliquem honorem, quem Deus non haberet in sua potestate, sed ad summum determinare illum actum, et honorem, quem Deus sub disjunctione habebat in sua potestate, quæ determinatio non auget, moraliter loquendo, potestatem Dei circa suum honorem assequendum; et per consequens satisfaceret Christus ex bonis creditoris, id est, non augendo in morali æstimatione bona, quæ jam habebat Deus in sua libera potestate.

23 Dices iterum; Ponamus Deum obligatum, si non ex justitia, saltem ex fidelitate ad non exigendum a Christo illa opera, tunc Christus ea exhibens videtur moraliter augere bona Dei, quia dominium Dei erat ligatum circa ea opera, cum ea non posset exigere, sicut si habeas præceptum superioris non exigendi a Petro librum, quem debet dare, si petis; tunc sane Petrus reddens librum, censeretur perinde, ac si ex bonis suis donaret: quia licet esset sub dominio tuo, sed tamen ligato ex obedientia ad non exigendum.

Alia evasio.

Sed contra, quia Deus etiam posito illo pacto haberet dominium simpliciter expeditum circa opera Christi; nam absque eo quod ea exigeret, posset efficaciter Christum movere quoties vellet ad operandum; cum ergo Deus posset sine injuria alterius ea opera facile obtinere, non censeretur habere ea opera nec formaliter, nec æquivalenter extra sua bona ex vi illius pacti.

Removetur.

24 Adhuc tamen videtur defendi posse illa conditio in satisfactione Christi, et nostra; quia per illam non debet in præsenti intelligi, quod debitor non satisfaciat dando aliquid, quod alia via posset esse in bonis creditoris. Nam servus, v. g. si læsit dominum in fama, imponendo illi aliquod crimen, satisfaciet utique retractando illud quod dixerat, seu laudando dominum in eadem materia; licet illa etiam actio, et laudatio posset aliunde esse in bonis domini, quia poterat jure dominii exigere a servo illam actionem, et per consequens jam videbatur habere illum aliunde in suis bonis.

Ratio autem est, quia obligatio restituendi intendit ad hoc solum, ut ille, qui læsus est, nihil minus habeat postea in bonis suis, quam haberet, si læsus non fuisset; ad hoc enim obligat virtus justitiæ, ut procurem indemnem servare eum, quem læsi, id est, nihil minus habentem propter meam læsionem. Hoc autem præstat ille servus qui post retractationem suam, vel laudes domini, nihil minus habet dominus, quam haberet, si læsus non fuisset : habet enim jam totam famam, quam habuisset, et per consequens per illam restitutionem satisfit toti justitiæ debito. Similiter ergo in nostro casu, si homo peccasset contra justitiam in Deum, posset tamen, quantum attinet ad istam conditionem, satisfacere, etiamsi id faceret per actus, quos aliunde posset Deus in suis bonis habere; quia reddendo postea alium actum æque bonum pro illo, quem prius injuste retinuerat, facit quod Deus non habeat minus honoris, quam habuisset; si enim homo priorem actum posuisset, non habuisset Deus honorem, qui ex isto resultat; nam suppono, quod Deus hunc actum non peteret, nec homo eum eliceret; ergo ponendo nunc hunc actum facit quod Deus habet jam tantum honorem, quantum haberet si primus actus positus fuisset, et per consequens facit, quod Deus ea de causa non habeat minus, quam haberet ea læsione non posita: nam licet Deus posset habere honorem resultantem ex utroque actu; posito tamen quod Deus nollet petere secundum actum, non haberet jam illum honorem reipsa: ergo si ponatur ille secundus actus, jam non habet Deus minus honoris, quam habuisset, licet habeat minus quam potuisset habere.

25 Conditio quinta.

Hæc tamen ratio explicabitur, magis declarando quintam conditionem, scilicet quod satisfactio fiat ex alias indebitis creditori, non dico ex indebitis, quia eo ipso, quod fit satisfactio ex justitia, versatur circa materiam debitam, sed dico ex *indebitis aliunde*, id est non nisi ex titulo, pro quo satisfit; nam, si illud ipsum aliunde debebatur, non potest duplex debitum unica solutione dissolvi; v. g. si debes Petro ex promissione centum, et postea ex emptione libri centum, non satisfacis utrique debito reddendo centum. Cum ergo Christus ex aliis titulis deberet Deo sua opera, non potuit eorum oblatione satisfacere, etiam ex justitiæ rigore pro debito peccati, quia illa opera aliunde Deo debita erant.

26 Solutio prima.

Respondent primo, opus finitum non posse dissolvere duplex debitum; secus autem opus infiniti valoris; nam eo ipso habet valorem ad satisfaciendum pro innumeris debitis. Ita insinuat Suarez sect. VI, circa fin. cum aliis multis. *Suarez.*

Rejicitur.

Sed contra, quia licet opus valoris infiniti adæquet plura debita finita, non tamen plura debita infinita, quia totus valor absorbetur unico debito sibi æquali; Christus autem debebat Deo opera sua cum toto valore infinito; poterat enim Deus exigere a Christo opus illud valoris infiniti, et opus illud non superabat, sed solum adæquabat illud debitum; ergo non juvat infinitas, ut possit satisfacere duplici debito.

27 Solutio secunda.

Respondent secundo, unicum opus non satisfacere duplici debito justitiæ; bene tamen duplici debito, quorum alterum sit ex alio titulo, v. g. ex obedientia, vel religione, sic enim satisfacit, qui ex præcepto superioris restituit famam injuste ablatam; tunc enim unico opere satisfacit obedientiæ, et justitiæ. Ita etiam Suarez ubi supra, cum aliis.

Refellitur primo.

Sed contra, primo quia si quis vovet dare calicem Ecclesiæ, et postea ex venditione det calicem, non satisfacit uno calice utrique titulo, licet alter sit ex religione, alter ex justitia; sed debet dare duos calices. Item e contra, si aliquis promisit ducere Mariam in uxorem, et postea hoc ipsum promittat ejus patri, satisfacit utrique promissioni, et debito justitiæ unico opere; ergo quoad hoc non refert quod uterque titulus sit, vel non sit ex justitia, sed quod uterque ca-

dat super eamdem omnino rem, vel supra diversam; nam si titulus exigat ex natura sua aliquid ultra totum id, quod antea debebatur, non satisfacis nisi duplici solutione. Peccatum autem generat hujusmodi debitum, scilicet reddendi aliquid Deo pro honore ablato ultra id, quod ipsi aliunde debetur; sicut qui debet Petro centum, et postea furatur illi alia decem, contrahit debitum reddendi decem ultra centum quæ aliunde debebat; nam fur debet facere quod Petrus habeat quantum deberet habere ante illud furtum; ergo debet reddere centum, et decem, alioquin non habet totum quod deberet habere; quia si ablata non essent illa decem, debebat Petrus habere illa decem, et alia centum, ergo si postea solum reddantur centum, non habet quot habere deberet. Sic etiam Deus ante peccatum debebat habere omnia Christi opera, quæ poterat exigere ex justitia, et insuper obsequium, et obedientiam nostram; ergo post peccatum debet habere omnia opera Christi, et insuper aliquid pro nostro obsequio sibi ablato; ergo si solum dentur Christi opera, no daturn quantum deberet habere ante peccatum; ergo non ponitur æqualitas.

Refellitur secundo.

Contra secundo, quia in præsenti uterque titulus est de justitia, in illa sententia; nam debitum pro peccato est ex justitia, ut ipsi admittunt; insuper opera Christi debentur Deo ex justitia, nempe ut domino potenti ea exigere ex justitia; ergo non poterit unica solutione satisfieri utrique titulo.

28

Solutio tertia.

Tertio ergo respondent alii, Christum satisfecisse ex indebitis, quia licet Deus posset exigere a Christo titulo dominii ejus opera; promisit tamen se illa non petiturum, quo pacto posito, jam Deus tenebatur ex justitia ea non petere, et per consequens manebant indebita ex titulo justitiæ, et apta, ut per ea Christus satisfaceret pro debito ex nostro peccato.

Expeditur alibi.

Hanc solutionem late rejecimus supra disputatione III, sectione 1, ubi probavi, hoc pactum Dei repugnare cum ejus supremo dominio circa Christum, et ejus opera; quare ex hoc capite non potuerunt fieri ea opera indebita; Deus enim non potuit obligari ex justitia ad ea non exigenda.

29

Christi satisfactio aliter defensa.

His ergo solutionibus prætermissis, alio ex capite defendi posset satisfactio Christi a defectu hujus conditionis; quia nimirum, licet ea opera possent a Deo exigi ex alio titulo, et tunc deberentur a Christo ex alio titulo: cæterum de facto non exiguntur, et per consequens non debentur, sed deberentur. Ad satisfaciendum autem pro uno debito, non obstat, potuisse hæc opera exigi et deberi ex alio titulo, si de facto non exiguntur nec debentur. Exemplum facile est, si aliquis mihi ex pacto debet scribere libros quoties ab ipso petiero; furetur mihi librum, et libro apud ipsum pereunte, transcribat iterum similem librum me inscio, et non exigente; quis neget satisfieri mihi ex justitia pro libro ablato, si hic alius restituatur? et tamen poteram ego ab illo fure hunc secundum librum exigere alio titulo, scilicet ex pacto scribendi libros, quos ab ipso petiero; sed tamen, quia de facto non petii, nec ipse de facto debuit ex alio titulo hunc librum, et per consequens satisfecit ex indebitis de facto, licet ex debitis remote et radicaliter, quod sufficientiam hujus restitutionis non impedit.

Ad hoc etiam deservit exemplum suprapositum in materia honoris: ponamus servum irreverenter se agere cum domino, postea tamen plurima signa exhibet reverentiæ, domino non exigente nec jubente: quis dubitat quod possit tandem pro irreverentia satisfacere, licet dominus posset alio titulo illa omnia signa reverentiæ exigere, nempe titulo domini; sed tamen quia non petiit, non debuit de facto servus ea ex alio titulo, et per consequens satisfacit ex indebitis de facto. Sic ergo in præsenti.

30

Effugium.

Dices, licet Deus de facto non exegerit ex dominio proprietatis ea opera a Christo; potuit tamen exigere: et per conse-

quens, moraliter loquendo, Deus habebat ea opera in suis bonis: ergo Christus ea exhibens non censetur moraliter augere bona Dei, seu dare pro peccatis hominum aliquid, quod jam Deus non haberet; ergo non poterit per ea opera satisfacere pro debito honoris ablati.

Excluditur. Respondeo juxta id, quod diximus circa quartam conditionem, Christum dare Deo aliquid non ultra id quod Deus potuisset habere, sed ultra id quod haberet: nam licet Deo exigenti deberentur etiam ea opera Christi; Deo tamen non exigenti non deberentur proxime. Debitum autem illud radicale, et remotum non impedit quod satisfieri possit per ea opera; quia justitia, ut diximus, solum obligat ad satisfaciendum, ut creditor causa nostræ injuriæ non minus habeat, quam alias haberet; quæ tamen inæqualitas tollitur omnino, etiam si illud opus ex alio titulo potuisset exigi a creditore, ut constat in exemplis positis.

31 Conditio sexta. *Vasquez.* Sexta conditio est, quod satisfactio non sit ex gratuito acceptis a creditore: de qua late Vasquez disp. VIII, c. I, II et III, cujus conditionis ratio ea videtur esse, quia si Petrus suo debitori det, quod sufficit ad solvendum debitum, perinde est, moraliter loquendo, ac si debitum remittat. Ex quo videtur etiam Christi satisfactio deficere a rigore justitiæ, quia fuit ex acceptis a Deo, et hoc quidem ex duplici capite. Primo, quia valor operum Christi fundatur in unione ad Verbum, quæ unio gratuito data fuit humanitati. Secundo quia ipsæ operationes Christi secundum se non sunt a Christo, nisi ex dono Dei facientis ut Christo, nisi ex dono Dei facientis ut Christus operetur; ergo ex utroque capite deficit a rigore justitiæ.

Solutio prima. *Suarez.* Respondent aliqui, cum quibus videtur sentire Suarez disputatione IV, sect. VI, §. *Ex his ergo;* gratiam unionis non fuisse factam supposito, sed humanitati: humanitas autem non satisfacit, sed Christus; quare non ex gratuito sibi datis satisfecit, sed ex propriis.

Impugnatur. Hanc solutionem late impugnat Vasquez ubi supra, et facile rejicitur, quia gratia creditoris debet comparari cum natura intellectuali satisfacientis, ratione cujus convenit supposito dominium et obligatio justitiæ; natura autem Christi gratuito accepit unionem Verbi, deinde Christus satisfecit ut homo; ut homo autem gratis accepit unionem, et virtutem ad satisfaciendum, ergo ut satisfaciens formaliter, satisfecit ex gratuito acceptis. Videatur Vasquez ubi supra.

32 Solutio secunda. Alii ergo respondent secundo, tunc obstare gratiam creditoris ad satisfaciendum de rigore justitiæ, quando creditor daret debitori pretium, quo solveret non solum eo animo, sed etiam eo pacto expresso, ut debitor ex illo solveret; secus vero, si det sine eo pacto, sed taliter, ut debitor possit sibi illud donum retinere. Ratio discriminis est, quia in primo casu gratia creditoris non antecedit, sed potius imbibitur in ipsa debiti solutione, nam perinde se habet creditor, ac si remitteret debitum cum hoc onere solum, quod debitor accipiat illud pretium de manu creditoris, et illud statim reddat, et tunc debitor non dat aliquid absolute suum, seu illud quod solum habet ad eum finem. At vero in secundo casu, gratia creditoris antecedit solutionem, et solutio est omnino distincta a gratia præcedenti, et in se non continet aliquid gratiæ, cum jam illud donum factum fuerit debitori ex donatione præcedenti; sicut cætera ejus bona, et perinde possit debitor illud apud se retinere, et ideo censetur vere dare aliquid de suo. Christus igitur satisfecit ex acceptis a Deo; cæterum ex acceptis antecedenter, et independenter a solutione sequenti, nam licet Deus ex animo redemptionis humanæ dederit humanitati Christi unionem ad Verbum, non tamen cum eo pacto, sed liberam ab eo onere et obligatione.

Non satisfacit. Hæc etiam solutio non satisfacit, quia licet unio ad Verbum fuerit gratia ante-

cedens solutionem Christi ; cæterum ipsa opera, quibus actu satisfaciebat, non videntur habere hujusmodi antecedentiam et independentiam, sed videtur esse gratia imbibita in ipsamet solutione, imo esse ipsamet solutio ; Christus enim accipiens a Deo voluntatem absolutam moriendi pro peccatis, non poterat accipere et retinere illam voluntatem ; et adhuc non solvere per illammet voluntatem ; ergo illa non est gratia antecedens, sed inclusa in ipsa solutione debiti.

33 Verisimilior solutio.

Verosimilius posset juxta prædictam doctrinam responderi, tunc acceptionem pretii a creditore impedire rigorem justitiæ in solutione, quando pretium, seu id quo satisfit, accipitur totum a creditore, secus si accipiatur solum partialiter, v. gr. dixit aliquis in Petrum verbum contumeliosum ; vult illi satisfacere per scripturam, retractando quod dixerat ; non tamen potest suam mentem scribere, nisi ipse Petrus simul concurrat cum eo ad litteras formandas ; non ideo minus censebitur satisfacere de rigore justitiæ pro contumelia, eo quod Petrus concurrat partialiter ad formandos characteres, quibus formaliter satisfacit. Ratio est, quia jam debitor saltem partialiter concurrit, et ille concursus partialis ipsius debitoris moraliter in prudentum æstimatione computatur pro sufficienti satisfactione, quia tantum honoris reddit debitori, quantum abstulerat præcedens contumelia ; ergo licet Christus non posset Deo satisfacere, nisi concurrente simul Deo ad ipsamet opera, quibus satisfacit ; adhuc tamen posset illis operibus satisfacere propter concursum partialem ipsius Christi in ea opera, qui concursus posset moraliter computari pro sufficienti satisfactione.

34

Ex quo a fortiori fit, non obstare huic rigorosæ solutioni, quod valor ad merendum fuerit acceptus a Deo per gratiam unionis, quia illa gratia fuit præcedens solutionem, ut dicebat superior sententia ; sicut si debeas regi centum, et obtineas ab ipso facultatem cudendi monetam, non ideo minus satisfacies regi, solvendo illi ex moneta sic facta, cujus valor ortum habuit a facultate regis tibi concessa ; quod in aliis multis exemplis manifeste constat.

35 Nec tamen sufficiens.

Ex quo etiam constat discrimen Christi ab illo debitore, qui totum pretium accipit a suo creditore ut solvat ; hic enim accipit totum pretium a creditore, nec ponit de suo, nisi quamdam actionem reddendi materialiter illam pecuniam, quæ actio moraliter pro nihilo reputatur. At vero Christus accipit a Deo pretium non totaliter, sed partialiter, cooperando simul Deo in ipso pretio, et operatione, quæ Christi cooperatio moraliter æstimatur multum valere ad satisfaciendum.

Cæterum hæc solutio, quidquid sit de ejus veritate, in præsenti tamen casu non videtur sufficiens, quia nihil possumus considerare in actione hominis, quod etiam, prout est ab ipso homine, non sit donum Dei ; nam Deus dans auxilium congruum ad illum actum bonum, cum scientia ipsius congruitatis, censetur moraliter dare ipsum opus bonum, etiam prout fit ab homine ; nec enim minus est donum Dei illud opus nostrum, quam si fieret a solo Deo, vel quam si fieret a Deo media prædeterminatione physica ; nam, moraliter loquendo, ille qui dat auxilium congruum cum scientia congruitatis, et potens dare auxilium non congruum non minus dat, quam si daret totam operationem quæ consequitur. Deus ergo in hoc casu perinde se habet, ac si daret adæquate illum consensum bonum, atque ideo homo solvit ex iis, quæ, moraliter loquendo, accepit adæquate a Deo, tanquam ab unico dante illius consensum.

36 Satisfactio facilius defensa ex justitia.

Ideo facilius posset defendi satisfactio ex justitia, quod attinet ad hanc conditionem, dicendo, illam non exigi ad omnem satisfactionem justitiæ ; nec ejusdem defectum obstare semper satisfactioni perfectæ, sed tunc solum, quando ex defectu ejus conditionis condonatur aliqua debiti pars, vel non solvitur totum, quod

justitia posset a debitore exigere. Exemplum habes in ipso casu argumenti, in quo ideo debitor non censetur satisfacere de rigore justitiæ, qui creditor dans ei pecuniam ad solvendum, eo ipso condonare videtur ei debitum, siquidem ex rigore justitiæ habebat jus ad exigendam pecuniam a se non datam, cui juri renuntiat dando pecuniam, ut solvat, et hæc renuntiatio, seu condonatio moraliter perinde æstimatur, ac si totum debitum condonaret, tanti enim valet, et tam utilis est, ac esset condonatio absoluta totius debiti ; ubi autem condonatio creditoris intervenit, jam non est solutio ex rigore justitiæ, quia condonatio, et remissio tollunt, vel minuunt solutionem. At vero in nostro casu res aliter se habet; nam Deus dans auxilium congruum ad satisfaciendum, non condonat totaliter, vel partialiter debitum justitiæ, quod homo debebat solvere, homo enim non debet ex justitia solvere per actus quos non acceperit a Deo, imo nec potest id facere, et licet in pœnam peccati possit digne privari a Deo omni auxilio congruo ; hoc tamen non est debitum justitiæ commutativæ, quod homo habeat, sed justitiæ punitivæ, vel vindicativæ ; nulla ergo intervenit condonatio debiti, quod homo habet ex justitia commutativa, licet Deus det auxilium congruum ad satisfaciendum ; neque enim minus exigit Deus ab homine, quam posset exigere, cum non possit ab eo ex justitia exigere satisfactionem sine auxilio congruo, cum hæc sit impossibilis, ut dixi, atque adeo de primo ad ultimum possent in hoc casu conjungi bene hæc duo, quod scilicet homo satisfaciat ex gratuito acceptis, et tamen de rigore justitiæ, hoc est, sine ulla condonatione totali, vel partiali ex parte creditoris.

Et hæc sufficiant de conditionibus, quæ communiter exiguntur ad satisfactionem de rigore justitiæ, quarum aliquæ, ut vidimus, obstarent satisfactioni Christi, aliquæ non obstarent : ex alio tamen capite eas rejecimus jam supra a perfectione justitiæ commutativæ.

DISPUTATIO V.

AN FUERIT NECESSARIA INCARNATIO AD CONDIGNE SATISFACIENDUM PRO PECCATIS.

SECTIO I. *Utrum possit homo condigne satisfacere pro peccatis propriis? Referuntur variæ sententiæ.*
SECTIO II. *Communis sententia de impotentia hominis puri ad satisfaciendum condigne pro culpa.*
SECTIO III. *Modus hoc ipsum probandi ex infinitate peccati.*
SECTIO IV. *Explicatur, et defenditur communis sententia, et ejus ratio.*
SECTIO V. *Utrum pro peccato commisso absque advertentia ad offensam Dei potuisset satisfacere purus homo.*
SECTIO VI. *Respondetur argumentis, quæ fiunt contra doctrinam sectionis præcedentis.*
SECTIO VII. *Utrum purus homo possit condigne satisfacere pro suo peccato veniali.*
SECTIO VIII. *Utrum purus homo possit condigne satisfacere pro peccatis aliorum.*

Vidimus, non satisfecisse Christum Dominum ex rigoræ justitiæ commutativæ pro peccatis, nec ad hoc fuisse necessariam, vel utilem Incarnationem. Restat, an fuerit necessaria ad condignam satisfactionem ; ubi duo potissimum examinanda erunt. Primum, an purus homo possit condigne satisfacere pro peccatis propriis, vel alienis : de quo dicemus in hac disputatione. Secundo an Christus condigne satisfecerit pro peccatis ; de quo dicemus disputatione sequenti. Loquimur autem jam de satisfactione, non prout significat solutionem alicujus debiti

Incarnatio utrum necessaria fuerit ad satisfactionem condignam.

ex justitia, seu restitutionem ejus quod ablatum est, de hoc enim egimus satis disputatione præcedenti, sed prout satisfactio significat condignam Dei placationem ; seu facere satis, ut Deus ex peccato rationabiliter aversus ab homine, placetur, et jam non sit rationabiliter aversus, nam licet homo non fuerit Deo injurius, potuit tamen Deus rationabiliter averti ab homine propter peccatum, et tunc relinquitur locus satisfactioni ; sicut etiam contingit in humanis, verbi gratia Petrus de me optime meritus venit ad concursum, postulans beneficium cum adversario æque digno ; exquirit meum suffragium, et ego levitate ductus relinquo Petrum æque dignum, et eligo Paulum, cui nullo gratitudinis, vel alio titulo astringor ; sane Petrus apud omnes prudentes rationabilem habet causam offensionis, et aversionis a me, donec illi condigne satisfaciam ; non quidem ex justitia quia injuriam non feci, nec ex justitia quicquam debeo, sed tamen moraliter habet de me rationabilem querelam, quam dum per condignam satisfactionem non aufero, æstimor moraliter debitor illius aversionis, et offensionis passivæ ; hæc tamen aufertur per condignam satisfactionem ; id est, faciente me per obsequia, et bona merita quantum satis est apud prudentes, ut Petrus jam non maneat rationabiliter aversus. Sic etiam licet Deo ex peccato nihil debeam ex justitia, manet tamen Deus rationabiliter aversus a me, quæ aversio tamdiu rationabiliter durat, quandiu non præsto, quod sufficit apud prudentes ad Deum condigne placandum, seu ut jam non sit rationabiliter aversus.

Advertendum. Advertendum item est, dupliciter potuisse Deum placari erga peccatorem. Primo ita ut reconciliaretur cum ipso ; eum in pristinam amicitiam et gratiam revocando ; quod fit per justificationem et gratiæ infusionem. Secundo potuit Deus placari, habendo se deinceps quasi negative cum homine, hoc est, deposita animi aversione, et offensione ; non tamen eum positive ad amicitiam revocando, quod inter homines fieri consuevit : suppono enim ex materia de pœnitentia, et justificatione, posse Deum condonare peccatum de potentia absoluta sine infusione gratiæ ; et quidem satisfactio in rigore satisfactionis ad hoc tendit, ut qui rationabiliter aversus erat, jam non maneat aversus, et de hoc secundo genere satisfactionis inquirimus, an potuerit præstari a puro homine, an a solo Christo.

SECTIO I.

Utrum possit homo condigne satisfacere pro peccatis propriis? Referuntur variæ sententiæ.

Non agimus de satisfactione pro pœna ; de hac enim infra dicemus, sed de satisfactione pro culpa, id est quæ satis esset ad placandum Deum erga hominem, licet alioquin remaneret dubitum pœnæ ; sicut modo de facto remissa omnino culpa mortali, vel veniali, manet debitum pœnæ saltem partialis. 1

Sententia aliquorum affirmans *Vasquez. Suarez.*

Prima ergo sententia affirmat, quam docuerunt aliqui adducti a Vasquez in præsenti, disputat. II, cap. I, et a Suarez disp. IV, sect. IX in princ. Fundatur potissime hæc sententia in hoc, quod peccati malitia, quantacumque illa sit, non est infinita, sed finita, ergo non repugnat, tot tantaque obsequia præstari ab homine, quæ in prudentum æstimatione compensare possint offensam priorem : et quibus exhibitis Deus jam non censeatur rationabiliter aversus et inimicus homini. Imo talis videtur esse contritio perfecta, qua homo se suaque divino obsequio dicat, et Deum omnibus bonis et commodis præfert.

Communis, et vera sententia negat, non solum loquendo de satisfactione ex

2 Negans communis et vera.

rigore justitiæ, de hac enim jam diximus in superioribus, sed etiam loquendo de satisfactione æquali per condignitatem, et valorem moralem ad placandum Deum offensum. Auctores hujus sententiæ vide apud Suarez, et Vasquez ubi supra, qui eam etiam amplectuntur cum omnibus recentioribus theologis. Præcipuum fundamentum sumitur ex Scriptura, et Patribus passim dicentibus, necessariam fuisse satisfactionem Christi ad perfectam redemptionem generis humani, quorum verba commodius adducentur infra sect. VIII, ubi videbimus, an purus homo possit satisfacere pro alienis peccatis. Probant autem eodem modo non posse satisfacere pro propriis ; nam si unusquisque pro se posset satisfacere, non fuisset necessaria satisfactio Christi ad nostram perfectam liberationem ; singuli enim possent se perfecte liberare saltem ex gratia Dei.

3 Difficultas in reddenda sufficienti ratione hujus impotentiæ.

Difficultas hujus quæstionis tota est in reddenda ratione sufficienti hujus impotentiæ. Aliqui enim eas reddunt, quæ pariter probant de satisfactione Christi non fuisse etiam æqualem. Durandus apud Vasquez ubi supra num. 35, probat, quia pro beneficiis a Deo acceptis non possumus æqualiter habere gratiam ; ergo nec æqualiter satisfacere pro offensa ; par enim videtur esse ratio in utraque obligatione.

Ratio Durandi prima.

Hæc ratio facile rejicitur, quia quando agimus gratias pro beneficiis, ipsa gratiarum actio est novum beneficium, pro quo restat debitum gratitudinis, quod in satisfactione pro peccato locum non habet ; cum ipsa non sit novum peccatum, pro quo restet satisfaciendum. Vide alias impugnationes apud Vasquez.

Rejicitur.

4 Ratio secunda.

Secunda ratio ejusdem Durandi est, quia homo non potest condigne satisfacere reipublicæ pro delicto, quo mortem corporis meretur ; ergo nec pro peccato mortali, quo meretur mortem animæ.

Removetur.

Respondeo facile negando antecedens : tot enim, et tanta obsequia posset homo ille regi, vel reipublicæ contra hostes præstare, ut condigne mereatur veniam prioris delicti. Vide alias leviores rationes apud Vasquium ubi supra, qui eas facile impugnat.

5 Ratio tertia. Vasquii.

Tertio ergo ratio est ejusdem Vasq. cap. v, et aliorum recentiorum, qui dicunt, ideo non posse hominem satisfacere pro peccato totaliter, quia ipse actus contritionis, seu satisfaciendi, ex natura sua et essentialiter, supponit jam remissum gratis debitum peccati quoad aliquam partem ; nam homo per peccatum mortale contraxit debitum condignum carendi non solum gratia habituali, sed etiam quolibet auxilio congruo, seu gratia prævenienti efficaci ad actum contritionis, seu satisfactionis ; cum ergo nostra satisfactio supponat jam condonatum debitum peccati quoad istam partem, non potest esse perfecta satisfactio in ratione satisfactionis, siquidem habet necessario admistam condonationem debiti gratuitam quoad aliquam partem. Christus autem satisfecit totaliter, quia satisfecit etiam pro hoc debito, quod habebamus carendi auxilio congruo, et meruit nobis primam gratiam prævenientem, pro cujus carentia nos nullo modo satisfacere possemus.

6 Impugnatur illa ratio, primo.

Ut hanc sententiam impugnem, adverto, non esse nunc quæstionem : an contritio sit forma ex se sufficiens ad tollendam maculam peccati, ut concedit P. Vasquez, hæc enim quæstio pertinet ad materiam de justificatione, sed solum an ideo contritio non sit condigna satisfactio pro peccato, quia supponit condonatum debitum carendi primo auxilio congruo. In quo non placet prædicta solutio, quia, ut supra dixi, non est præsens difficultas de satisfactione pro pœna, sed præcise pro culpa nostri peccati, an possit homo satisfacere condigne pro culpa ; possit enim contingere remitti culpam non dimissa pœna ; imo e contra non videtur improbabile posse de potentia absoluta remitti debitum pœnæ non remissa culpa ; de quo in materia de justificatione. Pro nunc suppono, debitum

culpæ habitualiter manens consistere in eo quod peccatum præteritum moraliter maneat in ordine ad reddendum Deum rationabiliter aversum a peccatore ; quæ permanentia tollitur, vel per condonationem ipsius Dei, vel per condignam, et sufficientem placationem, et satisfactionem, qua posita jam Deus non sit rationabiliter aversus ob culpam præteritam.

7 Hoc ergo supposito, licet condonato debito carendi primo auxilio, censeatur condonata pars aliqua pœnæ debitæ ex peccato ; culpa tamen in ratione culpæ nullo modo censetur condonata, alioquin post collationem illius auxilii, et ante actum contritionis non esset in homine integra ratio peccati, et culpæ habitualis, quod est valde absurdum ; ergo etiam condonato illo debito carendi primo auxilio, manet integrum debitum culpæ, ut culpæ ; ergo qui satisfacit pro toto illo quod tunc manet, satisfacit plane pro culpa in ratione culpæ æqualiter et de condigno ; sed per te per contritionem satisfacere potest homo pro toto illo præter debitum carendi primo auxilio, ergo potest satisfacere adæquate pro culpa, ut condistinguitur a debito pœnæ ; ergo simpliciter et absolute potest purus homo saltem ex viribus acceptis a Deo, liberare se, et redimere condigne a peccato. Sicut Christus dicitur redimere hominem simpliciter et absolute, et liberare eum a peccato, licet post dimissam culpam propter Christi merita maneat pars pœnæ solvenda in purgatorio ; ergo similiter, licet aliqua pars pœnæ fuisset prius remissa ; si tamen homo postea satisfacit, et se condigne redimit a cupa, dicetur simpliciter, et absolute se condigne a culpa redimere, saltem ex viribus gratiæ prævenientis a Deo acceptis, et per consequens simpliciter et absolute verum erit, purum hominem divino auxilio præventum posse condigne pro suo peccato satisfacere.

8 Confirmatur primo, quia tota impotentia puri hominis satisfaciendi condigne pro culpa, consistit per te in eo, quod non potest habere auxilium congruum ad actum contritionis, nisi gratis donetur a Deo ; sed etiam Christus non potest satisfacere sine prævia cogitatione data a Deo ad volendum satisfacere, quam cogitationem non habuit a se, sed a Deo gratis ; ergo sicut Christus adhuc dicitur simpliciter posse satisfacere condigne pro peccatis, quia nimirum adhuc posita illa cogitatione, remanet tota culpa, pro qua debeat satisfieri ; ita purus homo dicetur simpliciter posse satisfacere, quia adhuc posito illo auxilio congruo, remanet tota culpa, pro qua potest satisfacere condigne.

Dices, Christus non habebat debitum carendi illa cogitatione, sicut peccator habet. Effugium

Sed contra, quia hoc discrimen per accidens se habet ad propositum ; hoc enim solum probat, collationem illius auxilii respectu hominis esse condonationem alicujus pœnæ debitæ homini, non vero respectu Christi. Cæterum adhuc condonata illa pœna homini, manet integra tota culpa ; ergo sicut Christus post acceptam illam cogitationem satisfacit pro culpa hominum totaliter, quia invenit eam totaliter existentem ; ita etiam peccator post condonationem illius satisfacit condigne pro tota culpa, quia totam illam invenit existentem, et nullo modo condonatam in ratione culpæ. Evertitur.

Confirmatur secundo, siquidem malitia peccati finita est, ut nobiscum admittit P. Vasquez ; nec meretur pœnam infinitam in intensione ; ergo potuit Deus peccato hujus hominis designare pœnam sensus integram ut quatuor, et rursus pro illa carentia auxilii, quam mereri poterat, designare alios duos gradus intensionis in pœna, ita ut de facto non mereretur carentiam auxilii, sed pœnam intensam ut sex, commutata carentia auxilii in aliud genus pœnæ æquivalentis. Cur enim non potuit Deus hoc facere ? Ecce tunc collatio auxilii huic homini facta non includeret condonationem alicujus 9

pœnæ ; maneret enim homo adhuc dignus pœna intensa ut sex, quæ adæquat totam dignitatem hujus peccati ; ergo hic homo posset per contritionem satisfacere adæquate, et condigne pro toto debito peccati.

10 Secundo principaliter impugnari solet hæc sententia ; quia si contritio posset satisfacere pro peccato, excepto illo debito auxilii ; ergo contritio esset forma de se sanctificans, et mundans a macula peccati, quod est absurdum.

Im. ugnatur secundo.

Verum, licet hæc impugatio solida sit, et non nisi falso concedatur illa dignitas in actu contritionis ; non tamen possumus illud in præsenti pro dignitate probare, quia pertinet ad materiam de justificatione, ubi ex Tridentino, et aliis rationibus probatur, contritionem non posse formaliter adæquare debitum peccati remanens, etiam post collationem auxilii, nec formaliter animam mundare, ex quo fit, non posse satisfieri per contritionem toti debito emanenti etiam post donatum auxilium.

11 Objicies pro P. Vasquez, quia contritio placet Deo tantum, quantum displicuit peccatum, nam sicut per peccatum homo prætulit creaturam Deo ; sic per contritionem præfert Deum omnibus creaturis, et sibi ipsi, ergo per contritionem ponitur quantum sufficit ad placandum Deum condigne pro culpa præterita.

Object'o.

Solvitur. Respondetur facile, negando antecedens : sive enim peccatum habeat malitiam infinitam, sive finitam, de quo sectione sequenti, magis displicet Deo peccatum, quam placeat contritio, saltem in genere moris ; plus enim est vilissimam creaturam audere contra infinitum creatorem, quam exhibere illi subjectionem mille titulis debitam. Quare Anselmus lib. I, *Cur Deus homo* c. xx, dixit contritionem quasi nihil esse pro debito ; et ad finem capitis addit, propter passionem Christi sat esse pro peccato, non sine ejus meritis.

Anselmus.

Dices : Tantum vult Deus carentiam peccati, seu peccatum vitari, quantum odit existentiam peccati, ut patet ex terminis, sed posito præcepto amoris, peccatum vitatur per actum dilectionis, formaliter loquendo, ergo tantum placet Deo fieri tunc actum dilectionis, quantum displicet ei violatio præcepti ; idem enim est in prædicto casu fieri actum amoris, et præceptum non violari, seu peccatum non fieri, sicut idem est fieri peccatum, et dilectionem non elici ; ergo saltem in prædicto casu tam placet Deo actus amoris, quam displicet peccatum ; sicut tam placet ægroto salus, quam displicet ægritudo ; ergo tantam bonitatem habet actus dilectionis, ratione cujus Deo placeat, quantam malitiam habet peccatum, ratione cujus displiceat. 12 Evasio.

Respondeo, in actu dilectionis instante præcepto, considerari posse duplicem bonitatem Deo placentem ; nimirum bonitatem moralem, et bonitatem quasi physicam, seu mixtam. Si loquamur de bonitate morali, hæc non est tanta in dilectione, quanta est malitia moralis in omissione dilectionis. Hæc enim bonitas moralis, est æstimabilitas quædam moralis, ratione cujus homo ille laude dignus est, et præmio : sicut malitia moralis est æstimabilitas, ratione cujus ille homo vituperio dignus est, et supplicio. Contingit autem sæpissime plus mereri hominem supplicii aliquo actu, quam laudis, et præmii per actum oppositum, vel e contra v. g, qui regem occideret, extremo supplicio, et infamia dignus esset ; qui tamen regem non occidit, exiguam laudem, et nullum præmium meretur. Item qui regem præsentem non coleret, dignissimus esset supplicio, qui coleret, nullum præmium compararet. Quod totum fundatur in regula rationis rectæ dictantis, majorem malitiam esse in illa occisione, quam bonitatem moralem in ejus omissione, et plus ponderis habere ad displicendum illud peccatum, quam bonitatis moralis ad placendum ejus omissionem. Sic ergo contingit in dilectione Dei præcepta, et ejus omissio- Præcluditur.

ne ; plus enim meretur vituperii et supplicii, omissio actus præcepti, quam laudis exhibitio actus, quo quidem exhibito adhuc dicere possumus, *Servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus.* Loquendo ergo de bonitate, et malitia morali, non est tanta bonitas in actu contritionis, quanta malitia in peccato.

Luc. XVII. 10.

Cæterum possumus adhuc considerare in actu illo dilectionis bonitatem quasi physicam, seu mixtam ; hoc est, entitatem illam, per quam formaliter excludit peccatum, et secundum hanc rationum fateor, Deum sibi tantum complacere in eo actu, quo formaliter vitatur peccatum, quantum displicet illi peccatum ; hæc tamen complacentia non est ratione æqualis æstimabilitatis moralis, quam habeat ille actus, sed ratione conducentiæ , qua conducit ad tollendum malum peccati, quæ sunt valde diversæ considerationes, sicut rex pluris physice æstimat, quod ejus subditi eum non occidant, quam quod strenue se in prælio gerant ; cæterum pluris æstimat moraliter hoc secundum, quam primum, hoc est, in ordine ad laudem, et præmium subditorum pluris æstimat, quod prælientur strenue, quam quod eum non occidant. Sic etiam Deus quasi physice pluris æstimat actum valde, remissum, quo impletur præceptum, et vitatur peccatum, quam alium intensum consilii ; quia tam placet carentia peccati, quam displicet peccatum ; cæterum moraliter, seu in ordine ad retributionem et præmium plus æstimat actum egregium perfectionis et consilii, quam actum remissum, quo vitatur peccatum veniale. Alioquin majori meriti esse velle non furari unum ovum, quam velle fieri religiosum ; ergo fatendum est non habere tantam æstimabilitatem moralem carentiam peccati coram Deo, quantam alios actus egregios, licet habeat majorem æstimabilitatem quasi physicam, hoc est, licet Deus absolute præferat carentiam peccati actui egregio, non tamen relative in ordine ad retributionem, et laudem : quia licet in se sit melius, et appetibilius carere peccato, quam elicere alios actus egregios, non tamen est æstimabilius moraliter ; seu plus obligans ad laudem, et præmium operantis, sed multo minus.

Dices, bonitas illius actus, ratione cujus tantum amatur, quantum displicet peccatum, est bonitas in genere moris ; nam ratione illius opponitur malitiæ morali, et ideo est amabilis tanta amabilitate, quia excludit malitiam moralem ; ergo non solum habet tantam æstimabilitatem physicam, sed etiam moralem, quantam peccatum. 14 Effugium.

Respondeo, bonitatem, seu æstimabilitatem illam non esse moralem, id est fundatam in bonitate morali ipsius actus ; sed esse moralem quasi negative, quatenus tollit malitiam moralem peccati, ad quam tollendam non est necessaria bonitas moralis ; potuit enim vitari peccatum per physicam inadvertentiam, vel per subtractionem concursus ; et ideo hæc bonitas, seu æstimabilitas potest appellari quasi physica, seu mixta, quatenus impedit malitiam moralem ; non tamen fundat æstimabilitatem in ipso opere, ratione cujus Deus tantum debeat esse gratus operanti, quantum posset merito irasci contra non operantem, ut supra dictum est. Diluitur.

Urgebis adhuc, præmium quod meretur de condigno actus dilectionis, non est minus, quam supplicium quod meretur actus odii, dilectio enim meretur condigne visionem Dei æternam, et summam voluptatem correspondentem pœnæ damni et sensus, quam promeret odium ; ergo tantam bonitatem moralem habet dilectio, quanta est malitia odii ; meritum enim et demeritum fundatur in bonitate, et malitia morali. 15 Instantia.

Respondeo negando consequentiam. Ratio est, quia dignitas pœnæ tota fundatur in sola malitia peccati : at dignitas præmii non fundatur in sola bonitate dilectionis ; sed sumitur potissime ex gratia habituali dignificante actum illum ad tantum præmium ; nam si actus esset in Evertitur

subjecto sine gratia habituali, non meretur de condigno ullum gradum gloriæ; unde potius retorquetur argumentum, nam si æqualis esset valor dilectionis ad merendum cum valore peccati ad demerendum; mereretur ille actus etiam sine gratia habituali tantum præmium, quantum supplicium mereretur peccatum secundum se; quod tamen est falsum, ut suppono ex materia *de merito*.

16 Alia instantia. Sed contra instabis, licet actus dilectionis secundum se non mereatur condigne vitam æternam, sed tamen dignificatus a gratia habituali, illam meretur; ergo ut sic habet tantum valorem ad merendum, quantum habet peccatum ad merendum supplicium; ergo ut sic tam potens erit dilectio ad placandum Deum, et per consequens ad satisfaciendum pro culpa, quam fuit efficax peccatum ad Deum rationabiliter indignandum; ergo saltem homo purus cum gratia habituali poterit condigne satisfacere pro culpa.

Diluitur. Respondeo concesso antecedenti, et prima consequentia, negando secundam, quia dilectio, ut dignificata per gratiam habitualem necessario supponit Deum placatum, et peccatum, omnino remissum; quare non possumus intelligere in illo actu efficaciam ad satisfaciendum pro culpa, quam, necessario supponit condonatam. Cur autem non habeat valorem, ad satisfaciendum condigne pro culpa aliena, dicemus inferius sectione VIII.

17 Ampliatur. Nunc addo, etiamsi conditio prout dignificata per gratiam, habeat tantum valorem ad merendum præmium; quantum habet peccatum ad merendum supplicium, non inde sequi, quod habeat tantum valorem ad satisfaciendum; unde etiamsi non inveniret Deum placatum, adhuc non posset homo per contritionem condigne satisfacere; plus enim requiritur ad satisfaciendum, quam ad merendum: quod quidem a posteriori possumus colligere hoc argumento, quia contritio, vel alius actus bonus supernaturalis elicitus ab homine justo habet vim, et volorem ad merendum de condigno præmium æternum, et de facto meretur augmentum gratiæ, et gloriæ, et tamen in genere satisfactionis non habet vim ad satisfaciendum pro tola pœna temporali, quam ille homo tunc debebat, sed solum pro aliqua parte illius; non ergo habet ille actus etiam prout dignificatus per gratiam vim ad satisfaciendum, quantam habet ad merendum; minus enim est auferre debitum pœnæ temporalis; v. gr. unius anni purgatorii, quam afferre jus ad quatuor, vel quinque gradus gloriæ æternæ, et tamen ille actus meritur hoc secundum, et non causat illud primum.

Assertionis ratio. Ratio autem a priori hujus inæqualitatis illa videtur esse, quod in ordine ad merendum præmium, actus bonus consideratur secundum totam suam vim, et quasi operans sine aliquo contrario, atque ideo exercet totas suas vires ad movendam libertatem præmiantis: at vero in ordine ad satisfaciendum, seu ad placandum, considerantur ut operans in præsentia robustissimi contrarii, nempe culpæ præteritæ, quæ habet magnam vim ad inferendam indignationem, vel supplicium: quare non est mirum si in præsentia hujus contrarii temperetur activitas operis boni in ordine ad satisfaciendum, quia nimirum, ut infra videbimus, ex eo quod Deus facile placetur, sive pro culpa, sive pro pœna, sequuntur magna inconvenientia, scilicet vilescere offensam Dei, et culpam apud homines, et facilius admitti; quod inconveniens non sequitur ex remuneratione, atque ideo simpliciter negandum est, quod actus bonus etiam prout dignificatus per gratiam, habeat tantam vim ad satisfaciendum, quantam habet ad merendum præmium.

18 Suppositio. Est autem hæc doctrina præ oculis habenda ad defendendum id, quod communiter tradunt theologi in materia *de pœnitentia*, scilicet per attritionem extra sacramentum non tolli de condigno reatum culpæ venialis; nam quidquid sit de contritione, de qua etiam mihi probabile est, non esse condignam satisfactionem pro qualibet culpa veniali, sed solum auferr-

Arguitur

re eam, tanquam congruam dispositionem, quam Deus semper acceptat, sicut etiam acceptatur in ordine ad remissionem peccati mortalis ; de attritione tamen non videtur dubium, quod non sit condigna satisfactio pro culpa veniali ; alioquin nunquam remitterentur venialia de facto per confessionem factam de solis venialibus, jam enim supponerentur ablata per attritionem præcedentem, tamquam per satisfactionem condignam. Hoc ergo supposito, difficile explicatur, quomodo attritio illa supernaturalis elicita ab homine justo, et quæ habet valorem condignum ad merendum præmium gloriæ æternæ, non habeat vim ad id, quod est minus, scilicet ad tollendum reatum culpæ venialis. Hæc autem difficultas solvitur optime ex principio supraposito, negando attritionem habere tantam vim in genere satisfactionis, quantam habet in genere meriti ; nam ad merendum præmium non habet contrarium, ut dixi ; ad satisfaciendum vero pro peccato veniali habet contrarium fortissimum, scilicet ipsam culpam, quæ exigit divinam indignationem, et quæ vilesceret apud homines, si facile posset pro ipsa satisfieri.

Difficultas.

Solvitur.

SECTIO II.

Communis sententia de impotentia hominis puri ad satisfaciendum condigne pro culpa.

19 Impotentia hominis puri ad satisfaciendum arguitur.

Communis antiquorum, et recentiorum sententia hanc impotentiam sumit ex dignitate Dei offensi, et vilitate personæ offendentis ; nam injuria, seu offensa eo est major, quo dignior est persona offensa et vilior offendens ; sicut e contra satisfactio eo est minor, quo dignior est persona, cui offertur, et vilior persona a qua offertur ; cum ergo offensa crescat ex majestate infinita Dei, et vilitate hominis peccantis ; satisfactio vero debeat etiam decrescere ex eadem hominis parvitate, et excellentia Dei cui offertur ; consequens est, numquam posse satisfactionem puri hominis adæquare gravitatem offensæ. Hæc est ratio S. Thomæ in præsenti art. 2, ad 2, Bonaventuræ in III, d. XX, qu. III, quos sequitur Suarez in præsenti disp. IV, sect. III, et communiter alii Theologi, et sumitur ex Arist. V *Ethic.* c. v, ubi sic ait : « Si is, qui magistratum gerit, alium percutit, non est repercutiendus, » quia scilicet ex dignitate personæ esset major satisfactio tunc, quam offensa ; quare e contra subdit, « At si quispiam magistratum percusserit, non solum repercutiendus est, verum etiam supplicio afficiendus, » quia scilicet injuria cresceret ex vilitate offendentis, et ex eodem capite descresceret satisfactio.

S. Thom. Bonavent. Suarez.

Aristotel.

Neque obstat peccatum non esse injuriam strictam Dei, cui debeat ex justitia satisfieri ; nam quod ad præsens attinet, eadem ratio est de offensa : quæ licet non sit contra justitiam, adhuc in morali prudentum æstimatione crescit ex inferioritate offendentis ad offensum ; ex qua etiam decrescit satisfactio, licet non exhibeatur ex obligatione justitiæ, sed per modum moralis, et condignæ placationis, qua posita jam ille alius non maneat rationabiliter aversus ab offendente.

20 Impugnatur prædicta ratio.

Cæterum ex alio capite impugnatur communiter prædicta ratio, quia licet propter infinitam distantiam hominis a Deo, peccatum contrahat gravitatem maximam in ratione offensæ, et e contra nostra satisfactio decrescat nimium in ratione satisfactionis ; adhuc tamen peccatum non contrahit infinitam malitiam : nec infinitam gravitatem in ratione offensæ, ut suppono ex sectione sequenti, sed solum finitam, ergo licet difficillime et ægerrime ; poterit tamen aliquando tota illa offensa compensari obsequiorum numero, excellentia, diuturnitate, precibus,

et aliis hujusmodi ; nam licet subdito contumelioso in principem difficilis sit condigna satisfactio, non tamen impossibilis ; posset enim adeo egregia obsequia erga principem exhibere, ut prudentum judicio condigne satisfaceret, v. gr. si principem ab hostibus captum, et jamjam morti tradendum eriperet, sese illius loco apud hostes substituendo : quis dubitet condigne satisfecisse pro priori offensa? ergo similiter purus homo adeo posset egregie in Deum obsequia multiplicare, ut priorem tandem offensam aboleret. Fateor, ex illa grande debitum relictum esse, nimirum debitum decem millium talentorum, quæ debebat servus ille evangelicus, cujus debiti comparatione, debitum unius hominis respectu alterius appellatur ibi debitum centum denariorum : cæterum tot possunt esse debita centum denariorum, quæ debito decem millium talentorum æquivaleant.

21 Replicatio. Respondent, res diversorum ordinum, licet utraque sit finita, ita se habere, ut superior numquam possit sufficienter compensari per res inferiores, quantumcumque crescant, et multiplicentur, quia semper remanent in ordine inferiori. Explicatur exemplis vulgaribus ; nam quantumcumque crescat perfectio, et numerus animalium, numquam adæquabit perfectionem unius Angeli ; item cognitiones omnium creaturarum non æquivalent visioni unius Dei etiam remissæ, licet Angelus, et visio Dei habeant perfectionem finitam. Similiter licet offensa Dei habeat gravitatem simpliciter finitam, non adæquatur omnibus obsequiis puri hominis ; quia gravitas offensæ sumitur ex dignitate Dei offensi, quæ est in ordine supremo ; satisfactio vero nostra sumit dignitatem ex dignitate satisfacientis, quæ est in ordine satis infimo. Item satisfactio nostra decrescit ex dignitate personæ cui offertur, quæ est in ordine supremo ; offensa vero crescit ex parvitate offendentis, quæ est in ordine infimo : ergo incrementum offensæ numquam potest adæquari per incrementa nostræ satisfactionis, quæ semper manent in gradu valde inferiori.

Replicationi occurritur. Sed contra adhuc potest urgeri ; licet loquendo de perfectione physica res ordinis superioris non possit compensari per res inferiores : cæterum illa regula non videtur esse universalis in æstimatione morali, v. g. argentum quantumvis multiplicetur, non adæquat perfectionem physicam auri, et adhuc in æstimatione morali libra argenti æquivalet, et superat unciam auri.

22 Evasio. Dices, argentum et aurum, licet habeant diversas species physice consideratas ; utrumque tamen esse in eadem specie valoris moralis et utilitatis ad communem vitam ; quare valor auri potest bene compensari per valorem ejusdem speciei, qualis est in argento : at vero offensa Dei, et satisfactio, nostra habent diversa genera, non physice, sed moraliter, quia valor moralis offensæ sumitur ex dignitate Dei : valor autem moralis satisfactionis sumitur ex homine ; ergo numquam valor ille potest moraliter compensari per istum, sicut licet valor libri vel tritici possit compensari pecunia, non tamen valor famæ, vel salutis ; quare theologi excusant a compensatione pecuniaria eum, qui occidit, vel diffamavit alium.

Dissolvitur. Sed contra iterum, quia non solum loquendo de perfectione physica, sed etiam de æstimatione morali, videmus compensari res ordinis superioris per inferiores ; nam bonitas moralis actus charitatis est in ordine superiori respectu actuum temperantiæ, et tamen in morali æstimatione plures actus temperantiæ æquivalent uni actui charitatis, et habent æqualem valorem ad merendum. Item peccatum in Deum habet malitiam moralem superioris ordinis respectu peccati in proximum ; et tamen plura adulteria æquivalent moraliter uni odio Dei, et habent æqualem pœnam. Imo de ipsa visione Dei non videtur res adeo certa, quod non admittat aliquam compensationem in æstimatione morali cum rebus ordinis inferioris ;

nam licet visio Dei perpetua superet longissime valorem aliorum bonorum ; si tamen comparatio fiat inter visionem Dei instantaneam ex una parte, ita ut potest illud instans futurus esses expers totius boni per æternitatem, et inter gloriam corporis, et consortium omnium beatorum, vitamque felicissimam, perpetuam, omnibus bonis cumulatam, excepta visione Dei, ex alia parte ; forsitan in prudenti æstimatione excellentia visionis Dei compensaretur perpetuitate et multitudine aliorum bonorum : unde non immerito P. Salas II tom. in 1, 2, tract. XIII, disp. XVI, n. 24, docet, majus malum esse cruciatum æternum, quam carentiam visionis beatæ per horam, ergo similiter, licet offensa Dei, secundum se ratione personæ offensæ superet moraliter satisfactionem nostram ; cæterum cum ille excessus sit finitus, quid obstabit ut gravitas offensæ instantaneæ compensetur multitudine, diuturnitate, et intensione obsequiorum, quæ postea offeruntur ?

Salas.

23

Exemplum de auferente vitam, vel famam, solvitur.

Exemplum denique, quod affertur de auferente vitam, vel famam, non urget, potest enim facile retorqueri contra ipsos, quia non solum ille, qui diffamavit aliquem, excusatur a restitutione facienda in pecuniis, quando non potest famam in propria specie resarcire, sed etiam excusatur a restitutione facienda in pecuniis, quando non potest famam in propria specie resarcire, sed etiam excusatur restituendo in eodem genere bonorum. Si dixisti, v. g. Petrum esse ignobilem, et non potes famam injuste ablatam ei restituere ; non teneris dicere, eum esse doctum, castum, prudentem, etc., licet hæc fama sit in eodem genere bonorum cum fama ablata, quia nimirum per hanc famam non tollitur jactura alterius famæ ablatæ. Tenetur quidem qui abstulit equum, restituere pecuniam pro equo, si non potest reddere equum, nam pecunia est æquivalenter equus, cum possit pecunia comparari alius equus at vero fama circa doctrinam non potest comparare famam circa nobilitatem, vel castitatem ; ergo ratio excusans a restituenda pecunia pro fama ablata, non est solum quod bona inferioris ordinis non possint adæquare in æstimatione rem aliquam ordinis superioris, sed quia justitia æqualitatem perfectam, hoc est, quod nemo habeat minus in suis bonis propter injuriam alterius : licet autem redderet pecuniam pro fama, adhuc infamatus haberet minus in bonis suis ; adhuc enim careret fama sua propter injuriam alterius, nec eam recuperaret formaliter, vel æquivalenter, cum pecunia non sit utilis ad recuperandam famam amissam ; non ergo excusatur propter inæqualitatem bonorum, sed propter improportionem ad æquivalentiam. In nostro autem casu neutra ratio videtur obstare, quia ad placandum sufficienter offensum, satis est tot tantaque obsequia ei præstare, ut jam non sit rationabiliter aversus, quæ quidem licet singula sint inferiora, possunt tamen sua multitudine compensare, ut constat in exemplis adductis.

24

Alia evasio

Dices, licet valor moralis alicujus rei possit compensari per valorem rerum inferiorum ; aliquas tamen esse, quarum maximus excessus facit ne unquam possint rebus inferioribus adæquari, v. gr. peccatum mortale, licet finitum sit, non potest tamen ejus gravitas adæquari peccatis venialibus, quantumvis multiplicentur ; item visio Dei perpetua, licet finita sit, non potest adæquari ab innumeris aliis bonis etiam perpetuis, quantumvis crescant, et multiplicentur. In hoc ergo genere poni debet offensa Dei propter dignitatem personæ offensæ, ut nunquam possit nostris satisfactionibus in morali æstimatione adæquari.

Removetur per difficultatem oppositam.

Sed contra, quia adhuc restat difficultas, cur offensa Dei sit ex iis, quæ non possunt compensari multitudine nostrarum satisfactionum, sicut peccatum mortale non potest adæquari multis venialibus ? Cum enim jam fatearis, aliquid ordinis superioris posse moraliter compen-

sari multitudine, vel duratione rerum ordinis inferioris ; sicut visio Dei instantanea, in æstimatione morali forsitan adæquatur gloria corporis, et aliis bonis perpetuis ; restat inquirendum, cur offensa Dei respectu nostrarum satisfactionum sit ex iis, quæ nunquam possunt adæquari, et non potius ex iis, quæ possunt?

Explicatur difficultas.

Explicatur difficultas, quia licet offensa gravis facta in regem, non possit adæquari per offensas, et negligentias leves quamplurimas, sicut nec peccatum mortale per plura venialia ; potest tamen compensari æqualiter per plurima, et diuturna obsequia ipsius plebeii hominis, qui regem offendit ; ecce non valet ibi argumentum ; offensæ leves in regem non possunt adæquare offensam gravem ordinis superioris ; ergo nec satisfactiones hominis plebeii possunt adæquare offensam in regem, eo quod sit in ordine superiori. Restat ergo reddenda ratio, cur sit efficax argumentum in nostro casu ; offensa Dei gravis non potest adæquari per plura peccata venialia ; ergo nec potest compensari per nostras satisfactiones, quantumvis multiplicentur.

Offensam Dei non posse compensari per nostras satisfactiones licet multiplicentur.

SECTIO III.

Modus hoc ipsum probandi ex infinitate peccati.

25

Probatur ex infinitate peccati.

Ideo non pauci theologi, ut ex gravitate personæ offensæ colligant impotentiam satisfaciendi, ponunt, peccatum participare a Deo offenso infinitatem non solum secundum quid, sicut etiam visio beata habet aliquam infinitatem, sed infinitatem simpliciter. Ita docent aliqui relati a Suarez disp. IV, sect. VII, et a Vasquio disp. II, cap. II, cum quibus sentiunt plures recentiores, quia offensa in ratione offensæ crescit formaliter ex dignitate personæ offensæ, sicut satisfactio ex persona satisfaciente ; ergo cum offensa in Deum sit contra personam infinitam, necesse est crescere infinite supra omnes alias offensas.

Suarez. Vasquez.

Vera tamen, et communis sententia docet, peccatum non esse simpliciter infinitum, sed solum secundnm quid, quatenus est majus omni alio malo, et alia offensa. Pro hac est S. Thomas in præsenti art. 2 ad 2 dicens, peccatum habere quamdam infinitatem ex infinitate Dei, ubi illa particula *quamdam*, excludit infinitatem simpliciter, et ponitur causa limitationis. Hanc etiam late docet Suarez in præsenti disp. IV, sect. VII ; Vasquez in præsenti disp. II, cap. II, et alii innumeri antiqui, et recentiores, quos sequitur, et congerit Salas tom. II in II, tract. XI, disp. XV, sect. VI.

Peccatum esse infinitum secundum quid, non simpliciter.

S. Thom.

Salas.

36

Probatur breviter a priori, quia malum simpliciter infinitum in ratione mali est illud, quo non potest excogitari aliud majus malum, continet enim in se omnem malitiam excogitabilem ; sicut bonum simpliciter infinitum in ratione boni, est quod continet in se omnem perfectionem excogitabilem, et quo non potest excogitari aliud majus bonum ; alioquin non esset infinitum, sed finitum, nam licet, loquendo de infinito in quantitate, possit forsitan intelligi unum infinitum majus alio, ut dicitur in philosophia ; hoc tamen lucum non habet in infinito perfectionis. Ratio discriminis est, quod infinitum quantitatis constituitur præcise in ratione infiniti per carentiam termini intrinseci, quia scilicet non habet finem, seu ultimum terminativum lineæ, vel superficiei, etc. At vero infinitas perfectionis constituitur præcise per carentiam termini extrinseci, hoc est, per hoc quod est non posse excogitari perfectionem aliquam, quæ ibi non reperiatur, alioquin cum illa entitas sit determinata per suam hæcceitatem, et non habeat extensionem partium, non assignabis, cur dicatur infinita ; ergo repugnat assignare aliquam perfectionem simpliciter infinitam in ratione perfectionis, et tamen ha-

Probatur a priori.

bentem supra se aliam majorem perfectionem : ex hoc enim fit, nullam creaturam posse habere perfectionem simpliciter infinitam, quia scilicet habet supra se aliam majorem perfectionem saltem divinam. Ergo similiter, loquendo de infinito, in ratione mali, illud erit, quod continet omnem malitiam excogitabilem, et non habet supra se aliud majus malum : peccatum autem non habet hoc, nullum enim est peccatum quod in se contineat malitiam, et gravitatem omnium peccatorum, et quo non possit aliud majus, et gravius excogitari ; ergo nullum peccatum habet malitiam, et gravitatem simpliciter infinitam.

Confirmatur. Confirmatur, quia meritum Christi est simpliciter infinitum in ratione meriti, ex quo fit, non posse aliud majus meritum excogitari, et omnia opera Christi esse æqualia in ratione meriti, licet sint inæqualia in bonitate morali ; alioquin si essent inæqualia etiam in valore, et merito, non essent singula infiniti valoris ; ergo si peccata sunt inæqualia in malitia, et gravitate, non habent infinitatem simpliciter in eo genere.

27 Objectio. Concedunt aliqui ex adversariis, peccata esse inæqualis malitiæ, sicut etiam opera Christi habent inæqualem bonitatem moralem ; quia sicut hæc in Christi operibus est finita, sic malitia moralis in peccatis ; cæterum sicut valor, et meritum in operibus Christi est infinitus, sic demeritum cujusque peccati mortalis ; quodlibet enim quantum est de se, meretur pœnam infinitam simpliciter. Item licet malitia sit finita ; gravitas tamen offensæ est infinita ex infinitate Dei.

Retorquetur. Sed contra, quia peccata non solum sunt inæqualia in malitia morali, sed etiam in demerito, et in ratione offensæ, et in primis de merito pœnæ probatur, quia si quodlibet peccatum mortale haberet vim demerendi simpliciter infinitam ; ergo non esset major vis in operibus Christi ad merendum, quam in peccatis ad demerendum ; ergo demeritum unius peccati adæquaret, et exhauriret totum meritum unius operis Christi, ergo debuisset Christus tot opera exhibere pro peccatis, quot sunt peccata, pro quibus satisfecit.

28 Instantia. Respondent, infinitatem peccati ad demerendum esse infinitatem ordinis inferioris respectu infinitatis meriti Christi ; nam licet utraque infinitas proveniat ex infinitate Dei, scilicet infinitas demeriti ex Deo offenso, et infinitas meriti ex Deo satisfaciente, cæterum altiori ; et perfectiori modo concurrit infinitas Dei ad infinitandum, ut ita dicam, opus Christi, quam ad infinitandum peccatum ; nimirum ad peccatum infinitandum concurrit Deus ut offensus, quæ est denominatio extrinseca in Deo ; ad opus vero Christi infinitandum, concurrit ut terminans humanitatem, quam non terminat per denominationem extrinsecam, sed per unionem : qua humanitas Deo intrinsece unitur. Plus autem est in morali æstimatione Deum obedire, et satisfacere, quam Deum offendi ; ideo majorem vim habet Christi meritum, quam nostra demerita.

Expeditur. Sed contra, nam ex hoc infertur, peccatum non habere infinitatem in ratione demeriti ; alioquin sicut opera Christi, quia habent infinitum valorem, possunt condigne mereri quodlibet præmium excogitabile, atque adeo merentur condigne remissionem offensæ etiam infinitæ per te ; ergo similiter, si peccatum habet infinitatem in ratione demeriti, meretur condigne quamlibet pœnam etiam infinitam ; ergo meretur condigne, quod nullius satisfactio pro ipso acceptetur, nec ipsius Christi : at peccatum non meretur hanc pœnam, ut constat ; ergo non meretur condigne omnem pœnam excogitabilem, ergo non habet infinitam simpliciter vim in ratione demeriti.

Assertio. Probatur. Præterea peccata habere inæqualitatem non solum in ratione malitiæ, sed etiam in ratione offensæ, probatur, quia plus offendit Deum odium Dei, quam furtum, et in morali æstimatione pluris æstimatur una offensa, quam alia ; ergo

sicut malitia est finita, quia est inæqualis, ita et offensa.

29 Respondent concedendo etiam inæqualitatem in offensa, nam licet offensa sit infinita in utroque peccato ; quia tamen offensa componitur intrinsece ex malitia morali ipsius peccati ; crescente una parte compositi, nempe malitia, crescit totum compositum in gravitate, non quidem ex ea parte, qua habebat infinitatem, sed ex parte quæ erat finita. Sicut compositum ex Verbi personalitate, et natura Angeli perfectius esset, quam compositum ex persona Verbi, et natura humana, non ratione personalitatis, quæ utrobique est infinita, sed ratione naturæ finitæ.

Responsio adversariorum.

Impugnatur. Sed contra, quidquid sit de veritate exempli adducti, loquor de ratione formali offensæ, et probo, repugnare inæqualitatem in offensa, si utraque est infinita, quia offensa infinita est, quæ in prudenti hominum æstimatione habet vim ad conservandam rationabilem Dei indignationem, etiam posita quacumque satisfactione offendentis ; sicut meritum infinitum est quod habet vim ad inferendum quodlibet præmium ; ergo sicut merita Christi, licet habeant inæqualem bonitatem moralem, non habent vim inferendi inæquale præmium, sed æquale et infinitum, et ideo dicuntur æqualis in valore : ita peccata, licet habeant inæqualem malitiam, habent tamen æqualem vim conservandi indignationem Dei, posita quacumque satisfactione nostra : atque ideo dicentur æqualis in ratione offensæ divinæ.

Præterea applicari potest argumentum supra factum, ad prohandum, offensam nostram non esse infinitam, quia offensa infinita in ratione offensæ debet habere vim conservandi indignationem, posita qualibet satisfactione offendentis, vel cujusvis alterius ; nostra autem offensa non habet vim conservandi indignationem Dei, posita satisfactione Christi, ergo.

Objiciunt primo, offensa crescit ex dignitate personæ offensæ ; ergo ex persona infinita crescit infinite. 30

Objectio prima.

Respondeo, in primis hæc calculatio habet mille instantias, v. gr. Bonitas actus crescit ex bonitate objecti, ergo actus charitatis habet bonitatem infinitam ex objecto infinito ; non valet consequentia, quia augmentum illud non fit proportione arithmetica, sed geometrica ; hoc est, ex perfectiori objecto, cæteris paribus, actus erit melior aliis actibus, non tamen participat eumdem excessum, quem objectum habet respectu aliorum objectorum. Ita offensa erit major ex dignitate personæ offensæ, non tamen tanto excessu, quanto Deus excedit alias personas.

Solvitur.

Dices adhuc, peccatum contra Deum superat tot gradibus offensam factam contra hominem, quot Deus superat hominem, sed hi sunt infiniti : ergo et illi. Major probatur, quia sicut inter Deum et homines mediant infinitæ creaturæ perfectiores homine, et inferiores Deo, quarum omnium perfectiones continet Deus : ita inter offensam contra hominem, et offensam contra Deum mediant infinitæ offensæ, quæ fieri possunt contra creaturas perfectiores homine, et per consequens, quæ sint offensæ graviores, quarum omnium gravitatem superat offensa facta contra Deum ; ergo non minus habet infinitos gradus hic excessus, quam ille. 31

Evasio

Confirmatur, quia posita offensa cum attentione ut quatuor contra hominem, et posita alia offensa cum æquali attentione, et intentione contra personam digniorem, quæ excedit hominem ut quatuor, v. g. offensa hæc excedit priorem ut duo, vel ut unum, v. g. qui excessus non provenit aliunde, quam ex sola majori dignitate personæ, nam cætera sunt paria, ut suppono ; ergo si fiat alia offensa contra aliam personam digniorem ut octo, cæteris paribus hæc excedet primam offensam excessu ut quatuor, non enim minorem vim videntur habere singuli gradus hujus perfectionis ad aggra-

vandam offensam, quam illi priores habebant; ergo multiplicando illos gradus personæ offensæ in infinitum, gravitas etiam offensæ augebitur in infinitum.

32 Mens auctoris circa peccatum contra Deum, et offensam contra hominem.

Difficultas hæc ex argumento calculatorio communis est, ut dixi, ad alias materias, et quæ alibi ex professo declaranda est. Pro nunc concedimus, peccatum contra Deum excedere aliam offensam contra hominem infinitis gradibus, non tamen excessu infinito simpliciter, sed secundum quid; hoc est, tali, qui per entitatem finitam, et limitatam contineat gravitatem aliarum infinitarum offensarum: sicut etiam inter leonem et Angelum possunt mediare aliæ infinitæ creaturæ corporeæ perfectiores leone, quarum omnium perfectiones superat Angelus, et tamen Angelus non est infinitus simpliciter, quia habet supra se aliam creaturam perfectiorem, sed solum secundum quid, hoc est, habet entitatem æquivalentem aliis infinitis perfectionibus quas sub se habet. Damus itaque tot gradus gravitatis respondere offensæ, quot adduntur in persona offensa, non tamen faciunt infinitum simpliciter in gravitate, quia tota illa infinitudo limitatur ex carentia aliarum gravitatum majorum, sed solum faciunt infinitum secundum quid, id est, in tali genere. In Deo autem, quia gradus perfectionis adduntur in omni genere et sine ulla limitatione, faciunt infinitum simpliciter et sine restrictione.

33 Assertionis ratio.

Ad confirmationem dico tertiam offensam non superare primam excessu ut quatuor, quia formaliter loquendo non sunt cætera paria; nam quo dignior est persona offensa, eo melior debet esse cognitio de illius excellentia, ut possit refundere gravitatem in offensam cum æquali perfectione. Si ergo homo offendebatur ut duo per cognitionem ut duo, v. g. Angelus excedens hominem ut quatuor debet cognosci per cognitionem meliorem, ut refundat in offensam totum excessum, quo Angelus excedit hominem; et rursus alia persona ut octo debet cognosci per cognitionem multo perfectiorem, ut refundat tantum excessum in offensam, quanto ipse excedit alias personas; quia si cognitio sit æqualis in omnibus, crescet quidem offensa, sed non cum eadem proportione, sed semper cum minori proportione, quo major fuerit persona, quia cognitio, quæ sufficit ad cognoscendum perfecte hominem, non sufficiet ad cognoscendum perfecte Angelum, et minus ad Angelum nobiliorem, et minus ad nobiliorem, et sic deinceps; quare numquam venietur ad cognitionem, qua cognoscatur ita perfecte Deus, sicut per illam primam cognoscebatur homo.

Adde, ex alio capite non sequi adhuc augmentum infinitum in gravitate, quia licet non decrescat ex defectu cognitionis, decrescit tamen ex majori multitunine offensarum, quibus debet æquivalere. Pro quo nota, quod offensa, vel peccatum si grave ut quatuor esset, æquivaleret, quatuor peccatis inferioribus simul sumptis; quia vero ipsa multiplicatio actuum diversorum multum conducit ad præmium, vel supplicium, hinc est multo plus requiri ad æquivalendum mille actibus, quam duobus. Unde si quis vult dare eleemosynam tribus, fortasse ille actus æquivalet fere tribus actibus circa singulos. Si quis vero vult dare mille pauperibus non æquivalet actus mille actibus; quia multo plus distat unus actus a mille, quam a tribus, et inde decrescit æquivalentia. Hinc est quod quando vult dare infinitis, multo minus sine proportione æquivalet actus infinitis actibus. Sic in præsenti, qui offendit personam digniorem, habet graviorem offensam, hoc est, æquivalentem quatuor, vel quinque inferioribus; sed quo magis crescit dignitas offensi, eo minus æquivalet offensa inferioris, quia hæ sunt plures. Unde offensa Dei ut sic non æquivalet infinitis offensis inferioribus; nam offensa levis contra Deum non æquivalet in supplicio infinitis offensis levibus contra hominem, licet æqui-

34 Ampliatur

Notandum.

valeret uni offensæ levi contra infinitos homines.

Limitatur. Verum est tamen, quod aliquando propter genus superius in quo est, æquivalere potest infinitis inferioribus. Sic unum peccatum mortale, et offensa gravis Dei æquivalet infinitis offensis contra merum hominem, quia est in genere superiori, per quod potest illis æquivalere ; licet adhuc non sit offensa infinita simpliciter, sed secundum quid, id est, valens tantum quantum infinitæ offensæ contra homines. Sicut unus actus supernaturalis hominis justi æquivalet infinitis meritis hominis in pura natura. Cæterum ex hoc precise quod habeat sub se infinitas offensas, non arguitur hanc æquivalere infinitis, ut constat. Nam qui vult occidere infinitos homines, non æquivalet habenti infinitos actus homicidii.

35 Instantia Sed urgent, illud est compositum infinitum, quod componitur intrinsece ex aliquo infinito ; sed offensa divina, et ejus gravitas includit intrinsece infinitam dignitatem Dei, a qua formaliter hæc offensa accipit gravitatem ; ergo est gravitas infinita. In quo apparet discrimen inter actum charitatis, qui accipit suam etiam bonitatem ab objecto divino, et inter peccatum ; nam bonitas actus non provenit formaliter, sed quasi efficienter, et extrinsece ab objecto ; ideo objectum non fundit totam suam infinitatem in actum, sed aliam bonitatem distinctam minorem : at offensa crescit formaliter ex dignitate personæ offensæ, quæ quasi in genere causæ formalis moraliter quantificat, et dignificat offensam ; ergo persona infinita communicat totam suam infinitatem in offensam ; ergo reddft eam infinitam in ratione offensæ.

36 Removetur. Hoc argumentum in primis pariter urget in peccato veniali, nam etiam accipiet non efficienter, sed formaliter gravitatem a persona offensa, et tamen non concedunt habere gravitatem infinitam ; quia nimirum persona offensa non concurrit sola ad gravitatem offensæ ; sed simul cum gravitate materiæ, et deliberatione, etc. quare deficiente deliberatione plena, vel gravitate materiæ non denominatur offensa gravis ; quia sola dignitas personæ non est forma adæquate denominans. Sic etiam cum proportione dici posset in peccato mortali, non aggravari in ratione offensæ a sola dignitate Dei offensi, ut a forma adæquata, vel sufficienti, sed requiri etiam cognitionem plenam divinæ majestatis, quæ offenditur ; gravitas enim offensæ crescit ex dignitate personæ non utcumque, sed ut perfecte cognitæ. Exemplum habemus in humanis ; nam si quis regem alieno vestitu simulatum percussit, vel contumelia affecit ; non censetur ejus offensa gravitatem accipere adæquate pro mensura regiæ dignitatis. Inde etiam est peccatum veniale ex semiplena deliberatione non contrahere gravitatem ; quia nimirum divina majestas, quæ offenditur, non plene, sed imperfectissime apparuit. Cum ergo quodcumque peccatum mortale quantumvis ex perfecta deliberatione procedat, fiat tamen cum valde imperfecta cognitione divinæ dignitatis ; hinc est, numquam contrahere gravitatem infinitam pro mensura dignitatis Dei offensi, nam omnis nostra cognitio, quæcumque illa sit, imperfectissime apprehendit Dei magnitudinem : quare sicut puerorum offensæ parvi æstimantur nec accipiunt adæquate gravitatem a persona offensa propter imperfectum modum apprehendendi, quem habent ; ita cum proportione dicere possumus, omnem nostram cogitationem de rebus divinis esse quasi puerilem, ideo namque efficacius nos movent sensibilia, quam æterna, quia licet æternitatem apprehendamus, sed pueriliter ; et sicut puerum magis movet pomum, quam regnum, ita et nos, non ergo ponderatur moraliter nostra offensa in Deum pro gravitate personæ offensæ adæquate, sed multo minus, decrescente scilicet offensa ex imperfecta nostra apprehensione, quæ infi-

nite distat a perfectissima cognitione comprehensiva Dei.

37 Evasio. Dices, si peccatum constitueretur in ratione offensæ formaliter a cognitione, quam habemus, divinæ majestatis, et non potius ab ipsa divina infinitate formali et immediate, sequeretur, nostrum perjurium, quod modo committimus, habiturum eamdem omnino gravitatem, etiamsi per impossibile non esset Deus infinitus; si tamen tunc haberemus eamdem cognitionem de infinitate Dei, quam modo habemus. Patet consequentia, quia gravitas hujus perjurii provenit per te a cognitione, sed tunc esset eadem cognitio: ergo tunc perjurium haberet eamdem gravitatem. Consequens autem videtur incredibile, quia si perjurium non esset contra Deum infinitum, sed finitum, et minoris auctoritatis; procul dubio posset pro eo satisfieri de condigno ab homine, quod manifestum videtur in humanis, v. g. si inhonorasti hominem plebeium, quem tamen ex errore cogitabas esse ducem aliquem, vel marchionem, non habet offensus jus rationabile exigendi a te eam satisfactionem, quam dux exigeret, sed multo minorem, qua posita si non placetur, manebit irrationabiliter indignatus; ergo offensa illa non accipit gravitatem ex sola cognitione, sed ex ipsa persona offensa, quæ quia in se erat exiguæ auctoritatis, offensa non crevit ex cogitatione, quam habebas, majoris auctoritatis.

38 Occluditur. Respondeo, illud perjurium in primis habiturum eo casu tantam malitiam moralem, quantam nunc habet; nam malitia non communicatur, nisi media cognitione. Cum ergo tunc apprehenderetur ex parte objecti tanta indecentia, quanta tunc apprehenditur, non videtur dubium, quin fuisset etiam eadem malitia; sicut etiam qui percutit plebeium, putans eum esse regem, non minus peccat, nec minorem contrahit malitiam, quam si percuteret verum regem. Unde etiam infertur illud peccatum dignum futurum tunc tanta pœna, quantam nunc meretur; nam æquali culpæ et malitiæ, æqualis debet correspondere pœna.

Nec obstat, quod in republica humana gravius puniretur, qui occideret revera hominem, quam qui occideret feram, existimans esse hominem. Respondeo enim rempublicam humanam, quæ tota exterior est, sicut non potest præcipere, aut punire actus internos, ita non multum curare de intentione mala interna, quandiu effectus externus non ponitur: at vero Deus, vel judex, qui solum attenderet ad puniendum juxta quantitatem culpæ et malitiæ, non minus puniret pro intentione, quam pro opere, cum eadem esset malitia in utroque casu.

Dubium esse potest in primis, an eo casu posset homo suis viribus satisfacere de condigno pro reatu pœnæ, quam incurisset propter intentionem peccandi contra Deum infinitum, cum revera non esset talis Deus? Videtur enim quod posset, cum non esset Deus, cui oporteret satisfieri, sed solum judex finitus, qui facilius placari posset. 39 Dubium.

Sed tamen consequenter dicendum videtur, quod non posset; supponimus enim quod peccato illi deberetur tunc condigne pœna Inferni, qualis nunc datur: hoc autem debitum non posset aliunde esse, nisi quia illa culpa talis, tantaque æstimaretur, ut oporteret hominem deterrere a tali facinore per comminationem tantæ pœnæ, quantam infernus continet; ergo oporteret etiam, pœnam illam esse inexpiabilem ulla humana satisfactione. Nam si homines apprehenderent, posse pro debito illius pœnæ ab ipsis satisfieri, non ita terrerentur a committendo illo peccato; ergo gravitas illius delicti, quæ exigeret tantam pœnam, exigeret etiam inexpiabilitatem illius per vires humanas: et per consequens non minus esset incompensabile illud debitum pœnæ in eo casu, quam nunc de facto sit. Discutitur.

Fateor tamen, sicut nunc Deus potest homini absque ullo satisfactione condonare debitum pœnæ æternæ: ita tunc su-

premus princeps, quicumque ille esset, posset illud condonare absque condigna satisfactione peccatoris; quare licet illud debitum non esset compensabile, esset tamen condonabile et hac via posset auferri.

40 Aliud dubium de peccato considerato in ratione offense.

Majus dubium esse potest de illo eodem peccato considerato in ratione offensæ, an scilicet tantam haberet vim ad justam indignationem, et aversionem contra offendentem, quantam habet nunc? Videtur enim consequenter ita affirmandum; nam sicut haberet æqualem malitiam, et sicut eidem malitiæ corresponderet debitum æqualis pœnæ, et æqualis impossibilitas satisfaciendi pro ipsa pœna; ita videtur dicendum de gravitatæ offensæ, seu de vi ad conservandam rationabilem indignationem contra illum hominem. Aliunde tamen id videtur difficile, quia si Petrus volens vulnerare regem, quem putabat vivere, cum revera esset jam mortuus, vulneraret servum regis, non posset rationabiliter hic servus tam graviter indignari contra percussores, sicut potuisset rex ipse, si fuisset percussus; quare omnes prudenter judicarent, minoribus et paucioribus obsequiis debere illum servum placari, et reconciliari cum percussore; ergo similiter in casu nostro ille Deus finitus, vel homo, qui tunc offenderetur ab intendente offendere Deum infinitum, non haberet jus ad tantam, tamque gravem indignationem, ac si revera fuisset Deus infinitus offensus. Ratio autem videtur esse, quod titulus iste ad rationabilem indignationem et aversionem, quam habet offensus, videtur esse personalis datusque ipsi, quasi ad defensionem suam contra impudentiam, et insolentiam adversariorum; quare ex offensa a te facta contra Petrum, major certe titulus datur Petro ad rationabilem indignationem contra te, quam aliis hominibus, nam licet alii etiam possint rationabiliter indignari contra te ratione illius delicti, acrius tamen, et gravius ipse Petrus offensus, cujus causa agitur, atque adeo facilius cæteri placabuntur, quam ipse Petrus; Petro autem condonante, cæteri minorem satisfactionem possunt petere, ut placentur, cum offensa non fuerit contra illos. Si ergo ille, quem offendere intendebas, non existit, oritur tantus titulus indignationis contra te in illis, quos non intendebas offendere, quantus esset in illo, quem intendebas. A fortiori ergo si illi, qui revera offenduntur, minorem haberent auctoritatem, et dignitatem, non habent jus tantæ indignationis, quantum haberet Deus infinitus, si revera fuisset offensus. Unde hæc pars videtur magis rationabilis, et juxta regulam prudentiæ. Quare consequenter videtur dicendum, in casu posito illud peccatum, licet in ratione malitiæ fuisset æquale cum peccato quod nunc fit, in ratione tamen offensæ non habiturum tantam gravitatem; nam per nomen, ac formalitatem offensæ solum intelligimus in præsenti jus illud, quod offensa dat personæ, quæ offenditur, non quidem ad pœnam, vel ad vindictam, sed ad indignationem, et aversionem rationabilem ob offendente, donec sibi ab ipso æqualibus obsequiis satisfiat, ut prudentes judicent non posse ulterius rationabiliter conservari illam aversionem, aut indignationem.

Assertio auctoris.

41 Offensæ gravitas.

Loquendo ergo de gravitate offensæ in hoc sensu concedimus, offensam non solum crescere formaliter ex cognitione, sed etiam ex ipsa dignitate, quam revera habet offensus; ita ut utraque requiratur ad gravitatem offensæ, dignitas in persona offensa, et cognitio ipsius in offendente, et altera deficiente, deficeret vel decresceret gravitas offensæ: et quidem non crescere ex sola dignitate personæ, nisi adsit sufficiens cognitio, probatum est supra; deinde non crescere ex sola cognitione, nisi adsit dignitas personæ, probat objectio, et videtur fundari in eo quod offensa, licet non sit propria injuria stricte sumpta contra justitiam, imitatur tamen illam: quare sicut ex affectu solo lædendi non sequitur obligatio restitutionis, licet cogitem me reipsa

lædere ; sic etiam cognitio illa falsa alienæ dignitatis sufficit ad offensam affectivam gravem, non tamen ad effectivam, et quæ pariat debitum gravis satisfactionis.

Gravis offensæ duplex conditio.

Requiritur ergo ad offensam gravem utraque conditio ; scilicet cognitio dignitatis offensi, et quod reipsa eam dignitatem habeat offensus, et ab utraque conditione tamquam a forma extrinseca denominatur, seu constituitur meum peccatam in ratione offensæ gravioris. Cæterum quia utraque est forma partialis ; hinc est, altera deficiente non constitui peccatum in ratione offensæ gravioris ; quare cum omnis cognitio nostra de divina excellentia sit valde tenuis, licet aliquo modo percipiat Deum esse infinitum. Hinc est, ex eo capite deficere nostrum peccatum nimirum a gravitate infinita, quia peccatum esse offensam infinitam non est præcise esse contra Deum infinitum, sed esse contra Deum infinitum, et ejus infinitatem perfecte cognosci ab offendente.

Concedimus, illud compositum ex nostro actu malo, et dignitate Dei essa quidem aliquid infinitum in esse entis, cum includat in se aliquid infinitum ; non tamen est aliquid infinitum in genere moris in ordine offensæ, quia me peccare, et Deum esse infinitum, non habet infinitam vim in æstimatione prudentem ad provocandam indignationem Dei, eo quod limitatur illa vis, et provocatio in genere moris a defectu cognitionis, et advertentiæ, qui semper reperitur ex parte nostra in omni peccato.

42

Objectio secunda de peccato mortali.

Objiciunt secundo, peccatum mortale meretur, quantum est de se, de condigno pœnam infinitam simpliciter ; ergo habet infinitatem simpliciter in ratione malitiæ. Consequentia videtur bona, quia effectus continetur in virtute suæ causæ ; ergo pœna infinita simpliciter non potest contineri nisi in causa simpliciter infinita, nempe in infinita culpa. Item merita Christi ideo sunt simpliciter infinita, quia, quantum est de se, continent in ratione meriti quidquid potest cadere sub meritum ; sed peccatum similiter meretur, quantum est de se eodem modo, quidquid cadere potest sub meritum pœnæ ; ergo etiam in illo genere habet infinitatem simpliciter. Antecedens vero, scilicet peccatum mereri de se pœnam simpliciter infinitam, probant, quia per peccatum mortale homo non solum meretur condigne carentiam beatitudinis, sed etiam carentiam unionis hypostaticæ ad suam naturam ; quam unionem Deus dignissime negaret homini ob peccatum mortale, etiamsi alias voluisset eam humanitatem assumere. Porro esse pœnam simpliciter infinitam illam carentiam unionis, probatur, quia eo est pejor carentia quo melior est forma, qua privat ; sed illa carentia privat bono infinito in morali æstimatione ; ergo ipsa carentia in morali æstimatione erit pœna, et malum simpliciter infinitum.

43

Dissolvitur.

Respondeo negando primum antecedens, ad cujus probationem responderi potest dupliciter. Primo negando, carentiam unionis hypostaticæ esse pœnam simpliciter infinitam ; nam quantitas pœnæ non solum desumitur ex quantitate boni, quod aufertur, sed etiam ex majori necessitate, et debito, quod aliquis habet non carendi illo bono, v : g. si optimatem, ducem, vel marchionem redigas ad mediocrem statum equitis vulgaris, plus aufers, quam si eumdem postea redigas ad statum mendici ; et tamen in ratione pœnæ major videtur esse pœna posterior, quam prior, quia illud quod aufers, erat illi magis necessarium, quam quod prius abstulisti. Item majus bonum est scientia philosophiæ, v. g. quam visus corporeus ; et tamen gravior pœna esset privatio visus, quam scientiæ philosophiæ. Item majus bonum est quartus gradus gratiæ habitualis, quam primus, si sint inæqualis perfectionis ; et tamen gravior pœna esset tollere primum ab habente unicum, quam tollere quartum ab habente quatuor. Similiter ergo, licet unio hypostatica sit longe majus bonum, quam gratia, gloria, et bona corporis ;

cæterum in ratione pœnæ gravius forsitam punitur damnatus, cui negatur gloria, et gratia, et infligitur gravissima pœna sensus, quam si habenti titulum ad unionem hypostaticam, negaretur unio ratione peccati, et nulla alia pœna imponeretur ; præsertim si relinqueretur ei gratia et gloria sine unione. Item crescit pœna pro ratione debiti, seu tituli quem habebat homo ad illud bonum quod auferetur ; ideo gravior pœna est negare Petro centum quæ ei debentur, quam negare mille, quæ non debentur ; quare licet unio hypostatica sit majus bonum, quam gloria ; quia tamen gloria debetur justo, non vero unio ; ideo forsitan gravius punitur negatione gloriæ debitæ, quam unionis indebitæ. Denique si ratio tua aliquid probat, probat etiam carentiam unionis pro uno instanti esse pœnam infinitam ; quis autem credat carentiam illam pro uno instanti esse graviorem pœnam, quam cruciatum inferni per æternitatem ?

44 Deinde, si contendas adhuc, carentiam unionis esse graviorem pœnam infinite, ratione majoris boni quo privat, saltem quando esset alicui debita, tunc facile negarem ex ea suppositione, deberi eam pœnam peccato ; nam peccato respondet condigne et æqualiter pœna, quam modo de facto habet, vel paulo gravior, illa vero per te esset infinite gravior , ergo non caderet condigne sub meritum peccati. Quare, sicut tu concedis peccatum veniale non meriri condigne carentiam unionis hypostaticæ, et per consequens humanitatem peccantem venialiter non disponi positive ad illam carentiam de condigno, sed solum reddi minus congruam ad obtinendam unionem ; ita ex tua suppositione dicerem de peccato mortali, non inferre de condigno carentiam unionis, sed alias pœnas minores, licet reddat subjectum minus aptum, et congruum ad illud donum consequendum ; et sicut unio promissa daretur ei, qui peccavit venialiter, ita ut per ipsam unionem tolleretur macula venialis ; ita si unio promissa fuisset absolute, dari posset ei, qui lethaliter peccavit, ita ut per unionem formaliter tolleretur macula peccati.

Dices, per peccatum mortale meretur homo condigne pœnam inferni : hæc autem non compatitur secum unionem ; ergo meretur condigne carentiam unionis ? 45 Evasio.

Respondeo ; hoc etiam sequitur in peccante venialiter ; nam peccatum veniale meretur condigne pœnam purgatorii, quæ non compatitur secum unionem, ergo meretur condigne carentiam, seu dilationem unionis, quæ etiam erit pœna infinita, cum privet bono infinito : unio enim etiam per horam est per te bonum infinitum. Dicendum ergo est, supposito, quod carentia unionis sit infinita simpliciter in ratione pœnæ, ut tu contendis, non cadere sub meritum condignum peccati ; quare ille, qui aliunde haberet jus absolutum ad obtinendam cras unionem, non mereretur hodie condigne carentiam illius unionis ; sed mereretur condigne omnem aliam pœnam, quæ non afferret secum illam carentiam ; v. g. torqueri hodie acerbitate intensissima, quia licet nunc peccatum mortale mereatur condigne pœnam æternam ; id tamen est, quia illa pœna æterna non affert secum aliam pœnam simpliciter infinitam : at vero in prædicto casu, cum pœna ætena afferret secum carentiam unionis debitæ, quæ per te esset pœna simpliciter infinita, non posset peccatum mortale mereti condigne totum illud, sed mereretur infra illud quamcumque aliam pœnam licet non maneret condigne punitum ; sicut si lex imponit exilium perpetuum propter mœchiam, et mœchus qui exulat, haberet jus ad regnum mortuo rege et ejus filii ; tunc sane mœchus ille non meretur condigne, quod etiam adveniente illo casu maneat in exilio, et privetur regno, quia tunc exilium cum carentia regni esset gravior pœna, quam condignitas delicti : teneretur ergo exulare interim, dum non debetur ei regnum, vel alias etiam pœnas graviores subire, quibus compensetur Diluitur.

diuturnitas exilii ; non tamen privari jure ad regnum ratione exilii.

46 Vel aliter dici posset carentiam unionis in prædicto casu non esse pœnam per se, et directam peccati, sed per accidens consecutam ; quod fieri posset, etiamsi esset pœna simpliciter infinita, quia pœna per accidens consecuta potest aliquando excedere condignitatem delicti ; sicut de facto peccato veniali respondet pœna æterna non per se, sed per accidens, quia nimirum peccatum veniale de se solum meretur pœnam finitam temporalem post ejus retractationem : quia vero damnatus non potest illud retractare, fit per accidens pœna æterna ; ita peccatum mortale de se meretur pœnam inferni, quæ non est simpliciter infinita ; quia tamen cum hac non potest stare unio hypostatica debita, fit per accidens pœna infinita, sicut qui patitur exilium, et ratione exilii incurrit jacturam bonorum omnium, quæ absente illo facile dilapidata, et ablata sunt ; jam patitur pœnam graviorem delicto, sed per accidens ; nam lex solum imposuit exilium, quod de se adæquat condignitatem delicti, non curando de aliis malis, quæ per accidens consequuntur ad exilium ; ergo licet carentia unionis esset pœna simpliciter infinita ; adhuc peccatum de se non meretur directe pœnam simpliciter infinitam, et per consequens ex hoc capite non arguitur infinitas peccati.

47 Sed adhuc objiciunt tertio, peccatum mortale condigne meretur carentiam totius boni ; fit enim peccator indignus omni bono ; bona autem possibilia sunt infinita syncategorematice ; ergo peccatum habet infinitatem in ratione demeriti ; sicut merita Christi habent infinitatem, propter eamdem rationem.

Objectio tertia.

Solvitur. Respondeo eodem modo, licet peccator sit indignus omni bono, non tamen esse dignum omni malo, sed malo finito ; imo cum ipsa carentia ulterioris mali sit aliquod bonum, jam possumus dicere non demereri peccatorem omnia bona saltem negativa : carentia autem boni positivi, licet excludat infinita bona, non est pœna simpliciter infinita, sicut supra dicebam de carentia unionis hypostaticæ, quia illa carentia decrescit in ratione pœnæ ratione minoris necessitatis, et minoris etiam debiti, et tituli ad ea omnia bona, quæ Deus posset in infinitum producere.

48 Objicitur quarto, quia quæcumque pœna sensus est minus malum, quam peccatum ; ergo quacumque posita potest Deus acerbiorem pœnam exigere usque in infinitum ; ergo peccatum meretur pœnam infinitam saltem syncategorematice, id est, majorem, et minorem quacumque signabili ; ergo habet infinitatem in ratione offensæ, et demeriti. Hoc argumentum etiam procedit in peccato veniali, quia majus malum est peccatum veniale omni malo pœnæ, et tamen non dices, peccatum veniale habere infinitatem in ratione offensæ, vel demeriti.

Objectio quarta.

Discutitur. Respondeo ergo, peccatum esse simpliciter majus malum qualibet pœna ; cæterum ut pœna sit aqualis culpæ in ratione pœnæ, non est opus, quod adæquetur in ratione mali ; semper enim culpa est pejor quam pœna, sed solum requiritur, quod pœna sit æqualis culpæ secundum proportionem, id est, sit tanta, quantam exigit illa culpa juxta rectam, et prudentem gubernationem ; et in hoc genere pœna finita secundum intensionem habet æqualem proportionem cum culpa mortali ; est enim talis tantaque pœna, quanta secundum rectam gubernationem sufficit ad deterrendum homines a peccatis, licet pœna esset infinita secundum intensionem.

49 Ex quo etiam solvitur alia similis objectio, quod obligatio vitandi culpam est infinita, scilicet supra omnem aliam obligationem, non enim faciendum est peccatum pro rebus omnibus ; ergo peccatum ipsum habet malitiam infinitam.

Alia similis object.

Solvitur. Respondeo, hoc argumentum probare, opera Christi non habere tantum valorem in ratione meriti, quantum habet peccatum in ratione demeriti ; quia pec-

catum nec pro ipsis Christi operibus, et toto eorum valore faciendum est. Item æque probaret de veniali, ac mortali, ut de se constat. Dicendum ergo est, obligationem illam non esse infinitam, quia magis obligamur ad vitandum peccatum gravius, quam levius, sed esse primam omnium obligationem, quia repugnat esse peccatum, et non obligari ad illud vitandum, alioquin esset licitum, quod est contra conceptum peccati. Ex hac autem majori obligatione non oritur condignitas pœnæ simpliciter infinitæ, sed pœnæ sufficientis ad deterrendum homines a peccato juxta rectam gubernationem, ut dictum est.

50 Objectio quinta.

Quinto objiciunt, peccatum de facto condigne accipere pœnam infinitæ durationis; ergo posset condigne accipere pœnam infinitæ intensionis. Probatur consequentia, quia gravius est pati per æternitatem pœnam inferni, quam per horam, vel instans pœnam infinite intensam.

Removetur.

Respondeo, transeat, peccatum mereri condigne pœnam infinite intensam temporalem; nego tamen, mereri pœnam infinitam simpliciter, quia per te major esset pœna æterna etiam finitæ intensionis; et simili argumento probares, nostra opera bona esse infiniti valoris ad merendum præmium; quia merentur digne visionem Dei æternam; ergo merentur etiam condigne visionem Dei infinitæ intensionis temporalem, seu per horam; quia majus præmium est visio æterna finita, quam visio infinita per horam: ergo merentur infinite. Non valet consequentia, quia visio infinita intensa per horam non est infinita in ratione præmii; sic etiam de pœna infinite intensa per horam.

51 Objectio sexta.

Sexto objiciunt, peccatum de facto meretur condigne pœnam infinitæ durationis; ergo habet malitiam infinitam; nam offensa finita non postulat condigne vindictam infinitam; meritum enim habet se per modum causæ respectu pœnæ, vel præmii; repugnat autem, effectum infinitum provenire a causa finita; ergo pœna infinita supponit infinitatem in peccato.

Expeditur.

Hoc argumentum probare etiam, bona opera nostra habere infinitatem, quia merentur condigne beatitudinem æternam. Respondeo ergo, infinitam durationem pœnæ non arguere infinitatem simpliciter in culpa, sed tantam gravitatem, quæ juxta rectam gubernationem exigat illam pœnam ad arcendos homines a culpa; et quia ea est hominum ad peccandum proclivitas, ut alià inferiori pœna non arcerentur, necesse fuit pœnam esse æternam, ex qua æternitate arguitur quidem, culpam habere quamdam infinitatem, ut loquitur S. Thom. seu esse infinitam secundum quid, non tamen simpliciter. Potest ergo effectus infinitus secundum durationem provenire a causa finita; sicut visio æterna provenit ut a causa morali ab operibus finitis; quod facilius intelligitur in peccato, cujus gravitas finita postulat ad arcendos homines talem pœnam, sine qua non arcerentur a peccatis.

52 Objectio septima.

Septimo objici potest, quia peccatum mortale habet majorem vim et efficaciam, quam merita Christi, licet hæc sint infiniti valoris; ergo illud habet vim infinitam simpliciter in genere demeriti. Antecedens probatur, quia si postquam Christus meruisset, ejus humanitas dimissa fuisset a Verbo, et peccasset mortaliter, tunc per illud peccatum extinguerentur omnia merita præcedentia illius humanitatis, et perderent totam suam efficaciam; ergo peccatum habet majorem vim, quam illa merita præcedentia, licet fuissent infiniti valoris.

Dissolvitur.

Respondeo, in illo casu, sive possibili, sive impossibili, potentiora fore adhuc merita præcedentia Christi, quam peccatum subsequens in hoc sensu, quod scilicet quamvis eo instanti, quo peccatum fieret, homo ille vere esset turpis, et fœdus propter maculam actualis peccati, atque adeo invisus Deo; cæterum merita præcedentia propter suum infinitum va-

lorem, adhuc habuerunt vim, et condignitatem ad merendum ; quod si forte illa humanitas postea peccasset, dimissa a Verbo, Deus condonaret illi peccatum, neque enim hoc præmium superat valorem illius meriti, qui extenditur ad omne præmium possibile, et excogitabile ; quare adveniente casu, Deus statim remitteret illud peccatum in præmium meritorum præcedentium. Neque enim oporteret attendere ad statum præsentem, quam habet, qui præmiatur, sed ad illum, quem habuit quando meruit, ut juxta illum examinetur valor meriti : unde cum meritum fuerit elicitum a persona infinita, meritum illud semper manet in acceptatione divina cum valore infinito : neque hic valor extinguitur per peccatum sequens. Sicut etiam homo justus per sua bona opera meretur de congruo, ut si postea lapsus fuerit, Deus illum efficaciter moveat ad pœnitentiam, juxta illud *Psal.* LXX. *Cum defecerit virtus, mea ne derelinquas me,* qui valor de congruo meriti præcedentis non extinguitur per peccatum subsequens ; nam postea vere movetur Deus ab illo merito præcedenti, ut det peccatori spiritum compunctionis et pœnitentiæ ; ergo multo minus extingueretur vis et efficacia meritorum Christi, quæ erat infinita, per peccatum sequens, sed adhuc posset Deus moveri intuitu illorum ad condonandum illud peccatum : quare licet posset Deus de potentia absoluta illud non condonare ; merita tamen illa de condigno merentur ejus condonationem, vel saltem haberent vim ad illam merendam.

Objectio octava.

Octavo objici potest, peccatum quantum est de se infert malum infinitum ; est enim contristativum, imo et destructivum ipsius Dei quantum est de se, cum peccator vellet destruere ipsum Deum : est etiam offensivum omnium creaturarum ; ergo habet malitiam infinitam.

Diluitur.

Respondeo facile, in primis non omne peccatum habere illum affectum etiam implicitum destruendi Deum ; nam peccator certo scit, Deum non posse intrinsece lædi, et aliquando ideo peccat, alias non peccaturus. Deinde demus aliquando habere illum depravatum affectum destruendi Deum, si posset ; non ideo actus habet malitiam, vel meritum infinitum simpliciter ; sicut nec actus charitatis, quo vellem Deo dare totum esse quod habet, si possem, habet infinitam bonitatem, vel meritum ; similiter actus, quo vellem dare infinitis pauperibus eleemosynam, non meretur infinite, nec actus quo vellem occidere infinitos homines, demeretur infinite ; ergo nec actus quo vellem destruere ipsum Deum. Ratio sumitur ex supradictis : quia bonitas, vel malitia actus non sumitur ab objecto arithmetice, sed geometrice ; quare respectu objecti infinlti potest esse actus finitus sive malus, sive bonus. Videatur Salas d. sect. VI, in fine, ubi alias leviores objectiones congerit, et dissolvit. *Salas.*

SECTIO IV.

Explicatur, et defenditur communis sententia, et ejus ratio.

H

Vidimus insufficientiam nostræ satisfactionis communiter colligi ex dignitate Dei offensi, a qua volunt aliqui offensam esse simpliciter infinitam, quam infinitatem impugnavimus sect. præced. quod si offensa sit simpliciter finita, vidimus etiam sectione secunda, quam difficile ex ejus magnitudine colligatur impotentia satisfaciendi. Cæterum adhuc standum est prædictæ rationi, quia theologis antiquis, et modernis communis est, et sanctis Patribus consentanea ; eam expressit S. Thomas in præsenti art. 2 ad. 2, his verbis ; « Peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis : tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, *S. Thor*

in quem delinquitur. Unde oportuit ad candignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam, utpote Dei
S. Bonav. et hominis existens. » Eadem ratione utitur S. Bonaventura in III, dist. XX, quæst. III, his verbis : « Tam gravis est injuria, quæ ob ejus excellentissimam dignitatem Deo infertur, quod nulla pura creatura potest recompensare aliquo ei æquali. » Vides, quomodo ex dignitate Dei offensi inferant impotentiam satisfaciendi ; quod videtur desumptum ex mente Pauli loquentis cum emphasi de magnitudine hujus offensæ *ad Hebr.* X, 29. *Quanto putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit ?* Quare Patres ex magnitudine offensæ arguunt hanc impossibilitatem satisfac-
Ambrosius. tionis. Ambr. *ad Hebr.* IX. « Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus aliquando, nisi unigenitus filius Dei
S. Leo. moreretur pro nobis. » S. Leo epist. LXXXI. « Quæ reconciliatio esse poterat, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque
Chrysos. susciperet. » Chrysost. hom. LXXX, *ad populum :* « Ne confidas pœnitentiæ : tua enim pœnitentia tanta nequit peccata delere. Si sola foret pœnitentia, jure timeres ; sed postquam cum pœnitentia commiscetur Dei misericordia, confide. » Quo etiam modo loquuntur alii Patres, intelligentes ex magnitudine peccati, et ex inæqualitate nostrorum operum reddi impossibilem nostram satisfactionem ; non quidem quia demereamur primum auxilium ad contritionem, ut voluit Vasquez, alioquin posito illo auxilio, jam non esset necessaria nova gratia et misericordia, ut acceptaretur contritio in satisfactionem. Cum tamen Patres manifeste dicant, etiam post pœnitentiam exhibitam intervenire magnam Dei misericordiam in remissione debiti,
Cassian. ut constat ex eorum verbis, et ex Cassiano collat. XX, c. VIII, ubi numeratis nostris operibus, atque etiam dilectione, et pœnitentia, subjungit : « Etiamsi hæc omnia fecerimus, non erunt idonea ad expiationem scelerum nostrorum, nisi ea bonitas Domini, clementiaque susceperit, qui exiguos, parvosque conatus immensa liberalitate prosequitur. » Ad quod faciunt plura loca, quæ affert Suarez disp. IV, sect. IX, post 2 conclus. ex quibus constat, hanc impotentiam nasci ex inæqualitate ipsorum operum, quæ etiam postquam sunt posita, non sufficiunt placare Deum offensum propter maximam inæqualitatem cum offensa.

Difficultas est in explicando, quomodo 55
tota hæc inæqualitas, siquidem finita est, Difficultas.
non possit aliquando compensari numero, et diuturnitate nostrorum obsequiorum. Et omissis aliis modis dicendi.

Responderi potest hanc impossibilita- Enodatur.
tem provenire ex magnitudine hujus offensæ, quæ licet sit finita, tanti tamen ponderis est, ut pariat hanc impotentiam ; nam sicut, cum sit culpa finita, parit tamen dignitatem pœnæ infinitæ secundum durationem, eo quod illa pœna necessaria sit secundum rectam gubernationem ad arcendum homines a tanta culpa, ut supra dictum est, sic etiam licet sit offensa finita, postulat tamen condigne non aboleri per satisfactionem finitam ; alioquin si scirent homines, Deum condigne placari posse per nostra obsequia, et offensam omnino extingui, facilius auderent Deum offendere, et minus graviter sentirent de hujusmodi offensa, quam oporteret ad eam omnino vitandam. Quare sicut pensata gravitate culpæ mortalis, et proclivitate hominum ad malum, condigne statuta est pœna æterna, quia minor pœna non sufficeret ad homines continendos ; sic etiam pensata gravitate hujus offensæ, et hominum levitate et impudentia, condigne sequitur nulla hominis obsequia admittenda pro perfecta Dei placatione, sed quocumque obsequio exhibitio, adhuc manere Deo jus integrum ad rationabilem aversionem et indignationem, ne vilesceret apud homines offensa, quam scirent posse condigne suis operibus expiari. Denque sicut licet pro

pœna æterna peccato debita non possit homo purus condigne satisfacere ; Christus tamen condigne satisfecit, quia ejus infinita satisfactio superat omnem peccati exigentiam et condignitatem ; ita licet peccati offensa exigat non posse deleri nostris obsequiis de condigno ; Christi tamen opera potuerunt condigne tollere, et delere nostram offensam, quia eorum infinitas superat omne pondus, et gravitatem nostræ offensæ, ut postea videbimus.

56 Evasio. Dices, ergo hæc impotentia satisfaciendi non tam provenit ex intrinseca inæquabilitate offensæ cum satisfactione, quam ab extrinseca lege non acceptandi nostram satisfactionem propter inconvenientia, quæ ex tali acceptatione sequerentur, nempe quod vilesceret, et facilitaretur ipsa offensa, etc. nam cessante hoc inconvenienti, cum offensa sit finita, non erit, cur non possit adæquari per obsequia finita, per quæ videtur dari tantum, quantum per offensam ablatum fuit, et ita impotentia satisfaciendi non oritur ex inæqualitate pretii, quod redditur, ut ita dicam, sed propter inconvenientia, quæ ex acceptatione nostræ satisfactionis sequerentur in recta hominum gubernatione. Consequens autem videtur non esse ad mentem theologorum et Patrum, qui impossibilitatem hujus satisfactionis reducunt ad inæquabilitatem nostræ satisfactionis cum magnitudine offensæ divinæ.

Præcluditur. Respondeo negando sequelam ; provenit enim hæc impotentia ex inæqualitate satisfactionis cum offensa ; nam æqualitas satisfactionis non consistit in eo quod detur tantum, quantum ablatum fuit ; illa enim æqualitas pertinet ad materiam, et obligationem justitiæ ; hæc autem satisfactio, de qua loquimur, non versatur in materia justitiæ, sed ejus æqualitas consistit præcise in eo quod ponatur a satisfaciente, quantum sat est, ut offensus condigne placetur ab offensa priori : potest autem contingere reddi tantum, quantum ablatum est, et tamen non poni quantum sat est, ut offensus non maneat adhuc rationabiliter indignatus ; pensanda enim est hæc proportio non solum ex quantitate rei ablatæ, sed etiam ex quantitate periculi, quod ex facili placatione subest alterius offensæ ; quo periculo attento, et attenta etiam necessitate vitandi similes offensas, et eas ponderandi, taxatur satisfactio condigna, ita ut illa sit æqualis, quæ attentis iis omnibus satis est, ut offensus placetur : illa autem intrinsece et de se inæqualis, quæ attentis iis omnibus non sufficit ad placandum offensum ; nam satisfactio in ratione æqualis satisfactionis hæc omnia intrinsece debet respicere. Quare sicut æqualitas pœnæ cum delicto, non est solum pensanda ex quantitate damni dati et accepti, sed ex sufficientia, quam illa pœna habet ad deterrendum ab ea culpa, et ex necessitate præcavendi, et deterrendi homines ab ea culpa ; quibus omnibus pensatis dicitur aliqua pœna digna et æqualis : sic etiam de satisfactione dicendum est ; est enim satisfactio quasi quoddam genus pœnæ, quam ex morali æstimatione prudentum offensor debet imponere sibi ad placandum offensum, quare quo magis interest ne iterum offendatur, eo plus juris moralis videtur habere offensus ad majorem satisfactionem exigendam, ut condigne placetur. Quæ omnia non possunt melius probari, quam ex communi hominum sensu ita de suis offensis sentientium, et ex his capitibus gravitatem offensæ, et excessum satisfactionis ponderantium ; hæc ergo crescere faciunt intrinsece offensam et satisfactionem, ut possint mutuo adæquari, vel non adæquari.

57 Nec ratio hoc modo explicata differt a ratione, qua Patres, et theologi probant magnitudinem nostræ offensæ ex magnitudine Dei offensi ; nam ex dignitate, et majestate Dei offensi provenit, quod ejus offensa tanti fiat, ut juxta prudentum æstimationem deceat nullam offendentis satisfactionem admittere : non quia sit offensa infinita, sed quia licet sit finita, exi-

git totum illum rigorem, ne homo ad peccandum pronus audeat tantum malum facere, videns sibi possibilem satisfactionem, et hoc est, offensam crescere ex dignitate personæ offensæ; nam quo illa persona dignior est, eo plus satisfactionis decet exigere ob offendente, ut offensa pluris æstimetur, et eo difficilior sit, quo apparet difficilior spes placandi personam offensam; et hoc etiam est illa quædam infinitas, seu secundum quid, quam S. Thomas, et alii communiter ponunt in peccato scilicet pondus illud, ratione cujus prudentes censent rationabiliter manere Deum implacatum quacumque satisfactione peccatoris posita; in quo sensu potest etiam dici habere quamdam infinitatem in ordine ad promerendam pœnam, quia posita quacumque pœna temporis finiti, adhuc condigne meretur diuturniorem, licet non mereatur infinitam simpliciter, ut supra vidimus.

58 Objectio prima

Objicies primo, si homo non posset satisfacere de condigno pro peccato mortali, nisi per actum solum supernaturalem, adhuc maneret ex natura rei inexpiabilis offensa, quia homo in pura natura non posset habere illos actus sine speciali condonatione Dei, et sufficienter deterreretur homo ab offensa, sciens, sibi esse impossibilem satisfactionem; ergo ratio illa a nobis adducta non probat, requiri satisfactionem infinitam.

Resolvitur.

Respondetur, offensam contra Deum propter suam gravitatem exigere, quod nemo in quocumque statu peccaverit, possit condigne satisfacere pro illa. Cum ergo homo elevatus ad finem supernaturalem, et constitutus in illo ordine, adhuc possit peccare, et offendere Deum; consequens est, ut actus supernaturales, quos in eo statu potest elicere, non sufficiant ad satisfaciendum pro illa offensa; alioquin jam in eo statu esset sufficienter expiabilis, et non esset sufficienter provisum ad deterrendum hominem a peccato.

59 Divinæ offensæ gravitas quanta sit.

Adde, tantam esse gravitatem illius divinæ offensæ, ut oporteat hominem illam apprehendre tamquam sibi omnino incompensabilem, non solum naturæ viribus, sed etiam gratiæ; si enim apprehenderetur saltem ex viribus gratiæ compensabilis, jam aliquo modo facilior redderetur offensa. Denique potuisset etiam fieri status hominum mistus constans ex aliquibus creatis in natura pura, et ex aliis elevatis ad finem supernaturalem, et potentibus operari supernaturaliter: si autem peccatum posset condigne compensari per satisfactionem supernaturalem, posset tunc homo aliquis satisfacere per actus supernaturales pro alio creato in natura pura, qui peccasset, et per consequens redderetur facilior offensa, fatendum ergo est, hanc esse peccati gravitatem, ut reddat undique homini impossibilem satisfactionem æqualem per se, vel per alios quicumque illi sunt: tanta enim est majestas Dei offensi, ut tota hæc incompensabilitas non sit nimia, nec excedat merita illius offensæ.

Dei offensa majestas quanta.

60 Objectio secunda.

Objicies secundo, satis esset ad deterrendos homines a peccato gravi, si scirent, non posse placari Deum, nisi per voluntariam oblationem qua peccator offerret se spontanee ad pœnas inferni perpetuo tolerandas, et aliunde sciret, Deum habere decretum firmissimum acceptandi illam oblationem, et eam in perpetuum exequendi: ergo per hujusmodi oblationem cum illis circumstantiis factam posset condigne placari Deus in ordine ad culpam, sine periculo quod ex possibilitate talis placationis facilior redderetur offensa divina,

Diluitur.

Respondeo, in eo casu adhuc totum illud deterreret solum per modum pœnæ subeundæ, non vero per modum implacabilitatis Dei; sciret enim homo, Deum citissime placari posse per illam obligationem, timeret tamen pœnam, seu effectum qui postea sequeretur. Difficultas autem offensæ, de qua agimus in presenti, et quæ nascitur ex impossibilitate placationis Dei, debet considerari præcise ex hoc capite, quatenus scilicet si pecco, debeo habere semper Deum aversum et implacabilem; quæ difficultas jam cessa-

ret in prædicto casu: non enim timeret tunc habere Deum implacatum, sed potius effectum, qui ex implacatione sequeretur, et pœnam quam aliunde illud peccatum jam merebatur, etiam si homo non se offerret ad illam patiendam. Debet autem offensa Dei ex utraque parte deterre sufficienter homines, scilicet ex acerbitate pœnæ subeundæ, et ex debito indignationis divinæ, seu ex implacabilitate divina, quæ post peccatum sequitur, et nullo modo possit impediri.

61 Objicies tertio, quia de facto ex facili-
Objectio tertia. tate, qua Deus remittit peccata, sequuntur eadem et majora inconvenientia; facilius enim homines peccant, eo quod sciunt, facile posse obtineri peccati veniam; et tamen hoc inconveniens non existimatur de facto tanti ponderis, ut debuerit impedire institutionem sacramentorum, et alia media remittendi peccata.

Dissolvitur. Respondeo, aliud esse, quod peccatum ex se postulat, ut juxta sui gravitatem vitetur, aliud vero id quod Deus ex sua misericordia facere potest, qui sicut potest condonare pœnam quæ alioquin rationabiliter exigitur ad deterrendos peccatores; ita potest condonare culpam, et placari facile, licet ex hoc ipso faciliores reddantur homines ad peccandum.

62 Adde, totum hoc de facto fieri sine
Objectio quarta. condigna satisfactione ex parte nostra, non tamen sine condigna et superabundanti ex parte Christi, cujus satisfactio cum sit valoris infiniti, potuit rationabiliter superare illa omnia inconvenientia, quæ ex facilitate veniæ orirentur; plus enim valet satisfactio filii Dei ad placandum, quam facilitas peccandi secutura ad retardandam veniam peccatorum.

Objiciunt quarto aliqui recentiores contra hanc nostram conclusionem, quia si offensa Dei esset simpliciter infinita, prout aliqui volunt, tunc procul dubio major satisfactio exigeretur, quam si non sit simpliciter infinita, quia tunc magis referret illam vitare, quam nunc; sed tunc solum exigeretur satisfactio simpliciter infinita: ergo nunc ratione æqualitatis cum offensa non requiritur satisfactio simpliciter infinita, sed sufficit finita.

Ad hanc objectionem facile responderi Removetur.
potest ex nostris principiis, eo casu offensam fore graviorem, quam nunc, atque ideo quantum est de se, præstituram majus fundamendum ad omnimodam incompensabilitatem; seu ad impossibilem reddendam compensationem; quia tamen nunc hæc offensa, licet non sit infinita, est tamen tanta, ut sit modis omnibus vitabilis, nec potest aliter vitari, nisi reddendo impossibilem compensationem; hinc est, non nasci nunc minorem incompensabilitatem, quam tunc; licet enim tunc esset majus fundamentum in offensa ad pariendam illam omnimodam incompensabilitatem; nunc tamen datur sufficiens fundamentum ad eamdem incompensabilitatem. Nego igitur tunc majorem satisfactionem exigendam, quam nunc, quia licet tunc esset ex parte offensæ majus fundamentum ad exigendam illam satisfactionem, nunc tamen est sufficiens, et cum in satisfactione impossibili non detur magis et minus, non est inconveniens, quod nunc ex graviori offensa non nasceretur major impossibilitas satisfaciendi, sed eadem majori titulo.

Dices, licet singula peccara mortalia 63
sint vitanda modis omnibus, et ideo ho- Evasio.
mines debuerint terreri ab omnibus per pœnam sufficientem, adhuc in ipsa pœna est inæqualitas pro inæqualitate peccatorum; ergo etiam in exigenda satisfactione potuit, et debuit esse inæqualitas pro inæqualitate offensæ.

Respondeo negando conseqnentiam, Occluditur.
quia in pœna sensus cum æternitate pœnæ intolerabilis, quæ intolerabilitas pœnæ æternæ requirebatur ad deterrendum hominem a peccato, potuit esse magis, et minus, et ideo debuit poni cum inæqualitas, ut servaretur proportio cum inæqualitate criminum: at vero in ordine ad satisfaciendum, non potuit esse magis et minus cum impossibilitate satisfacien-

di, quæ omnino requirebatur ad deterrendum homines ab offensa gravi Dei. Quare magis ad rem sumi potest exemplum ex æternitate pœnæ damni, quæ quia non recipit magis et minus, eadem et ejusdem rationis respondet inæqualibus peccatis, quia licet in graviori reperiatur majus fundamentum ad pœnam æternam damni, in alio tamen mortali minus gravi reperitur, quod sufficit ad eamdem pœnam; et ita non respondet gravior pœna damni peccato graviori, nec responderet gravior, licet peccatum haberet infinitam malitiam, sed eadem cum majori fundamento. Ita de impossibilitate satisfaciendi dicendum est.

64 Objectio quinta. Objiciunt quinto, ergo peccatum etiam veniale non potest condigne expiari per satisfactionem finitam, propter magnitudinem Dei offensi per illud. De hoc dicam sect. VII.

Objectio ultima. Objicies ultimo; ergo si peccatum fieret cum advertentia ad solam malitiam moralem, prout opponitur contra naturam rationalem, et sine attentione ad offensam Dei, non esset inexpiabile per satisfactionem peccatoris, quia tunc non cresceret ex persona offensa; et tamen tunc esset peccatum grave; ergo illa ratio desumpta ex infinitate Dei, non est universalis ad omnia peccata gravia. De hoc dicemus ex professo sectione sequenti.

65 Illatio I. Ex dictis infero primo, neque etiam in natura pura potuisse hominem satisfacere condigne pro suo peccato; quia etiam tunc militaret eadem ratio supra posita, et licet tunc homo non esset elevatus ad finem supernaturalem, atque ideo peccatum non afferret privationem gratiæ, nec remissio peccati afferret secum gratiam justificantem, ut nunc affert, et ex hoc capite non esset necessarium tantum meritum ad illam remissionem promerendam; cæterum adhuc offensa retineret suam gravitatem in ratione offensæ, et per consequens non esset expiabilis ullis obsequiis puri hominis propter magnitudinem personæ offensæ.

Petes, an saltem de congruo, seu satisfactione aliqua imperfecta posset tunc homo satisfacere pro peccato; sicut nunc saltem de congruo, et imperfecte satisfacit per actus supernaturales. 66 Dubium.

Respondeo, non invenio clarum inconveniens in eo quod homo de congruo posset bonis actibus aliquam imperfectam satisfactionem exhibere, non quidem ad divinam gratiam conciliandam, sed solum in ordine ad placandum Deum; ut non maneret aversus positive ab homine ratione peccati; nam sicut in ordine gratiæ Deus congrue placari potest actibus supernaturalibus, cur etiam in ordine naturæ non erit Deus deprecabilis, et placabilis saltem de congruo operibus bonis naturalibus? Discutitur.

Instantia. Dices, ergo nunc etiam de facto actus boni naturales merentur de congruo remissionem peccati. Probatur sequela, quia actus naturales habent nunc eamdem bonitatem, quam tunc haberent; ergo licet non habeant vim merendi de congruo justificationem, quatenus includit infusionem gratiæ; habebunt tamen vim merendi de congruo remissionem peccati, quia hæc secundum se non differt a remissione peccati, quæ esset in statu puræ naturæ.

Evertitur. Respondeo negando sequelam, quia licet actus de se habeant nunc eamdem congruitatem, quam tunc haberent; Deus tamen in hoc statu decrevit non remittere peccatum, nisi reconciliando hominem secum, et reducendo illum in suam amicitiam media gratia habituali; quare ille solum meretur de facto remissionem peccati etiam de congruo qui meretur de congruo infusionem gratiæ; quam quia non meremur per actus naturales, consequens est, ut de facto non mereantur, vel satisfaciant de congruo hi actus pro peccato.

67 Illatio secunda. Infero secundo, non solum peccatorem, sed neque etiam hominem justum et gratum, posse condigne satisfacere pro suo peccato præterito, quia licet opera hominis justi habeant longe plus valoris et meriti, quam eadem opera eli-

cita a peccatore ; non tamen habent sufficientem valorem, et condignitatem ad satisfaciendum pro peccato. Provenit autem hic defectus potissimum ex eo quod repugnat, opera habere ex gratia habituali condignitatem ad satisfaciendum pro debito, quod necessario præsupponitur remissum et extinctum per eamdem gratiam ; opera autem justi ut dignificantur a gratia, semper supponunt debitum peccati abolitum per eamdem gratiam ; ergo repugnat, habere hæc opera vim et valorem ad expiandum illud debitum.

Evasio. Dices, habent saltem vim quamdam conditionatam, id est, tanti ponderis sunt ea opera justi apud Deum, ut si adhuc exstaret offensa, aboleretur condigne iis obsequiis.

Excluditur. Sed contra, quia si exstaret offensa, non haberent illam vim ; nam totus valor horum operum fundatur potissime in eo, quod non exstet offensa, alioquim opera nihil essent coram Deo ; ergo repugnat, habere vim conditionatam ad extinguendam offensam, si adhuc exstaret, esset enim habere valorem ad extinguendam offensam etiam in casu, quo non haberent valorem ; quod ex terminis repugnat.

Addo ; ex ea hypothesi non extinguerent condigne peccatum, etiamsi intelligerentur cum eodem valore, quia tunc militaret ratio supra posita orta ex dignitate Dei, cujus offensa tanta est ut, nisi per valorem infinitum non debeat expiari.

68 Alia evasio. Dices justus meretur condigne suis operibus gratiam habitualem, saltem quoad ejus augmentum ; ergo meretur omnes effectus formales ipsius gratiæ, quia non possumus promereri gratiam, et non promereri ejus effectum formalem : sed effectus formalis gratiæ est mundare a peccato ; ergo homo justus meretur de condigno ablationem peccati.

Occluditur. Respondeo, hominem justum suis actibus promereri condigne augmentum gratiæ, quando per gratiam non est expiandum peccatum ; non tamen quando infusio gratiæ afferret secum ablationem peccati ; quare si peccatum non esset remissum, licet homo intelligeretur per impossibile justus, non mereretur condigne gratiam expulsivam peccati, quia in ratione doni et præmii, multo plus est remittere peccatum, et dare gratiam, quam augere gratiam præcedentem post peccatum remissum, et multa major efficacia et valor requiritur ad promerendum illud primum, quam hoc secundum.

SECTIO V.

Utrum pro peccato commisso absque advertentia ad offensam Dei potuisset satisfacere purus homo ?

Difficultas hæc oritur ex doctrina sectionis præcedentis ; cum enim dixerimus cum communi theologorum, impotentiam satisfaciendi pro peccato mortali provenire in homine puro ex magnitudine, seu infinitate Dei offensi ; consequens videtur, quod ubi non interveniat hæc ratio offensæ divinæ, non sit etiam illa omninoda incompensabilitas ; cum ergo ille, qui non sciret Deum offendi suo peccato, vel quia invincibiliter ignorat esse Deum, vel quia invincibiliter existimat, Deum nihil curare de probitate, aut improbitate hominum, hic non contraheret in suo peccato malitiam illam offensionis divinæ, et per consequens pro hujusmodi peccato posset propriis viribus adæquate satisfacere. Aliunde vero, si hoc concedatur videtur sequi posse purum hominem satisfacere de condigno pro peccato mortali ; nam supponimus, illum actum habere adhuc malitiam gravem contra regulam rationis et contra legem naturæ dictantem : *Quod tibi non vis, alteri ne feceris* ; quare erit 69

in specie homicidii, adulterii, etc. et per consequens non erit peccatum leve, sed grave, et dignum pœna æterna.

Hanc quæstionem breviter olim tetigi in tractatu *de bonitate et malitia humanorum actuum*, ubi explicavi quid in hoc puncto sentirem ; quia tamen quibusdam recentioribus, qui ducti auctoritate Patris Salas oppositum docuerant, illa mea sententia difficilis visa fuit, nunc aliqua addemus, et rem hanc ex professo explicabimus.

70 Suppositio pro sensu quæstionis.

Suppono autem, peccatum illud, quod cum illa ignorantia invincibili fieret, adhuc fore offensam Dei, quia ad hoc, ut ego mea actione offendam aliquem, non requiritur, quod sciam illum offendi ; nam offendere illum est dare illi rationabilem causam, et occasionem indignationis contra me ; potest autem aliquis rationabiliter indignari contra me propter meam actionem turpem, licet ego nescierim, illum tali actione offendendum. Sic pater, v. g. rationabiliter indignatur contra filium propter adulteria, vel alia ejus crimina, licet filius non adverterit ad periculum incurrendi paternam indignationem, et in hoc sensu dicitur vere pater offensus propter filii crimina, non tamen habet actio filii malitiam formalem offensæ paternæ, quam haberet, si sciens et videns illam displicere patri, cui tenetur obedire et placere, adhuc committeret adulterium, vel homicidium. Sic etiam in præsenti fatemur omnia peccata, etiamsi fiant cum ignorantia, vel inadvertentia inculpabili divinæ offensionis et indignationis, adhuc offendere Deum ; omnia enim displicent Deo, omnia dant Deo justam causam alicujus indignationis contra peccatorem : non tamen contraherent in eo casu malitiam formalem offensæ divinæ ; quia hæc malitia non potest refundi in actum, nisi cognoscatur, cum sine cognitione non possit esse ullo modo voluntaria : tunc autem non magis cognoscitur, quam si revera non esset ; non ergo imputabitur operanti quod offenderit Deum, sed quod occiderit, vel mœchatus fuerit ; nec Deus indignabitur, eo quod ipsum offenderit, sed propter homicidium, vel mœchiam, quæ potest dici offensa materialis Dei, ut distinguatur ab illa alia, quæ potest dici formalis, quatenus contrahit formaliter malitiam offensionis divinæ : licet adhuc secundum aliam considerationem hæc ipsa posset fortasse appellari offensa materialis comparata cum alia, qua aliquis peccaret non solum prævidens divinam offensionem, sed eam directe volens et intendens, et ad hoc ipsum peccans, ut offenderet Deum, quæ esset formalissima offensa, et diversæ speciei ab aliis duabus ; de illa tamen nunc non agimus, sed de solis aliis duabus, de quibus quærimus, an offensa prima materialis, sine malitia offensionis Dei propter ejus invincibilem ignorantiam, adhuc esset adeo gravis, ut non posset pro illa satisfieri unquam a pura creatura ? quod quidem idem est, ac quærere, an reipsa esset peccatum mortale, quale a theologis, et Patribus usurpatur, nam si peccatum mortale esset, non videtur esse compensabile per obsequia puræ creaturæ, cum in omni peccato mortali theologi et Patres agnoscant illam infinitatem secundum quid, quam supra explicuimus.

Advertendum.

Denique adverto, hoc dubium posse procedere vel absolute, scilicet an de facto dentur talia peccata cum illa inadvertentia offensionis divinæ, et sine malitia formali offensæ divinæ, et pro quibus posset homo purus satisfacere ? vel posse procedere solum conditionaliter, scilicet, an si reipsa daretur tale peccatum, adhuc esset mortale, et incompensabile per purum hominem ? et hic est sensus intentus in præsenti : obiter tamen aliquid dicemus de priori sensu absoluto.

71

De hoc dubio in hoc sensu, theologi antiqui non satis distincte loquuntur. Ex recentioribus vero aliqui illud tetigerunt, inter quos P. Salas tom. II, in 1, 2, tr. XIII, disp. XVI, sect. XXII, refert senten-

Salas. tiam recentiorum, qui dicunt, eo casu illud homicidium non fore peccatum mortale. Ipse vero in hanc sententiam acriter in invehitur, appellans eam parum tutam, et valde perniciosam, quia ex ea sequitur, de facto plurima homicidia, adulteria, et alia ejusmodi esse solum peccata venialia, quia fiunt cum ignorantia, vel saltem inadvertentia actuali inculpabili legis divinæ; nec enim homo quoties peccat, recordatur, Dei, aut divinæ legis.

73

Auctores aliqui recentiores adducti, et expliciti.

Hanc sententiam Patris Salas ejus auctoritate ducti docuerunt, ut dixi, aliqui recentiores, et pro ea adducunt plures ex antiquioribus, et recentioribus, sed sine sufficienti fundamento ; nam ii solum dicunt, illud homicidium adhuc in eo casu fore malum moraliter, et peccatum, quod quidem verissimum est, cum adhuc in eo casu haberet malitiam moralem per oppositionem cum regula rationis. Nunc autem non quærinus, an esset peccatum, sed an absque malitia formali offensæ divinæ, quam tunc non haberet, ad huc haberet illam gravitatem, ratione cujuc nunc theologi tribuunt illi infinitatem quamdam, et incompensabilitatem ; de quo puncto illi auctores nihil dicunt ; quare pro hac sententia non possunt

Gregor. Arim. Gabriel. adduci Greg. de Arim. in II dist. XXIV, quæst. 1, art. 2 et Gabr. d. xxxv, quæst. unica, quatenus dicunt , quod si per impossibile non esset Deus, adhuc homo peccare posset : fatemur enim, illud fore peccatum ; nec enim nomi-

Peccati nomine haud mortale necessario intelligi. ne peccati necessario intelligitur peccatum mortale ; nam de peccatis loquitur Joann. Apostolus, epist. c. 1, cum dicit : *Si dixerimus, quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est ;* etc. ubi certissimum est, sermonem esse de peccatis venialibus, alioquin esset de fide, omnes homines peccare mortaliter. Minus favet eidem

Almainus. sententiæ Almainus *in Moral.* tract. III, cap. XVI, ubi solum dicit sufficere ad rationem actus mali, quod sit contra rectam rationem. Affertur etiam Zumel. 1, 2, q. LXXXVIII, art. 2, in com- *Zumel.* mentar, quia dicit, non omnia peccata mortalia esse ejusdem speciei atomæ in malitia aversionis ab ultimo fine. Sed hoc non est ad rem ; nam licet ad malitiam mortalem requiratur offensa Dei, non sequitur, omnia mortalia peccata esse ejusdem speciei, ut postea videbimus. Nec etiam favet idem auctor 1, 2, q. XVIII, art. 11, ubi ait, totam malitiam peccati mortalis consistere in oppositione plene deliberata, et in materia gravi ad legem, seu rationem ; malitiam autem venialis in oppositione adlegem, seu rationem in materia levi, vel sine plena deliberatione, et ideo nullam etiam speciem malitiæ esse in mortali, quæ non sit in veniali, sed quæ in uno est magna et gravis, in alio est modica et levis. Hoc inquam, non est ad rem, quia ibi solum comparat peccatum mortale cum veniali, quod versatur circa eidem objectum v. g. furtum cum furto, perjurium cum perjurio, etc. et de his dicit, quod nullam habet malitiam unum, quam non habet aliud, licet non tam gravem ex deliberationis, vel parvitatis materiæ : nam si comparatio fieret inter perjurium et mendacium ; certum est, differre specie illas duas malitias. Similiter ergo concedi posset, peccatum mortale furti non habere aliquam malitiam diversam specie a malitia furti levis, vel non plene deliberati, quia utrumque habet malitiam formalem offensæ Dei cognitæ ab operante. In eodem etiam sensu verum est, malitiam totam peccati mortalis consistere proxime in oppositione gravi ad legem, seu rationem, scilicet, quatenus lex, vel ratio proponit, bonum esse obedire Deo in tali materia, quæ etiam oppositio sufficiet ad veniale, quando materia erit levis , vel advertentia semiplena. Non ergo excludit advertentiam ad legem Dei in prædictis verbis, imo illam includit, quia ipse sentiebat ut postea videbimus, non posse cognosci oppositionem contra rationem, sine oppositione contra Deum. Magis ad

rem afferri potest idem Zumel pro contraria sententia, quam videtur alibi clare tradidisse, ut postea dicemus.

73 Hi ergo auctores violentissime, et sine fundamento afferuntur pro illa sententia, in quam etiam volunt, quod mirabilius *S. Thom.* est afferre S. Thomam, eo quod 1, 2, q. LXXXIX, art. 6, dixerit, puerum pervenientem ad usum rationis peccare mortaliter, si statim non ordinet se ad debitum finem ; cum enim certum sit, pueros non habere statim ac perveniunt ad usum ra- Seipsum explicatat. tionis, notitiam Dei, consequens fit, ut ex mente sancti Thomæ puer possit peccare mortaliter sine advertentia ad Deum. Sed de scntentia S. Thomæ postea dicemus, quam clare ipse sit in sententia contraria : nunc solum dico, S. Thomam eodem loco se satis explicuisse, cum in solutione ad 3, dicat expresse, hoc peccatum mortale pueri consistere in eo, quod se non convertat ad Deum, quando ergo ex eo loco colligi potest, puerum sine advertentia ad Deum peccare mortaliter, cum ideo in sententia S. Thomæ peccet mortaliter, quia non se convertit ad Deum ?

P. Azor Vega. Vix itaque alium reperies pro illa sententia præter Salas, qui eam ex professo docuit, et fortasse. P. Azor. qui obiter eam indicavit t. I *Institutionum moral.* lib. IV, c. I, q. IV et *Vega in Trident.* lib. III, c. XXV, ubi videtur supponere, hominem posse peccare mortaliter cum ignorantia Dei ; sed P. Salas in ea sententia non videtur fuisse satis constans ; nam postea in tom. *de Legibus* disp. X, sect. VIII, nu. 42, dixit aperte, in omni peccato mortali dari contemptum Dei, qui a peccatore parvipenditur.

74 Contrariam sententiam docentem, illa *Sententiæ auctori probatæ juxta mentem aliorum.* hypothesi data, peccatum illud non fore mortale secundum gravitatem illam theologicam, quam peccatum mortale importat, existimo veriorem et juxta mentem antiquorum theologorum, quam etiam amplectuntur expresse recentiores , qui *Card Bell.* de re hac magis distincte egerunt. Hi sunt Card. Bellarm. lib. IV *de Rom. Pontifice* c. XX, § *ad Confirmationem*, ubi cum proposuisset argumentum Calvini probantis, non posse superiorem creatum obligare subditos sub peccato mortali, quia nemo potest obligare sub ea pœna, quam ipse non potest infligere ; cum ergo homo non possit aliquem ad inferos damnare, non poterit aliquid præcipere sub reatu mortis æternæ. Respondet his verbis. « Ad confirmationem respondeo, legem humanam non obligare sub pœna mortis æternæ, nisi quatenus violatione legis humanæ offenditur Deus, cujus ministri sunt omnes principes non solum ecclesiastici, sed etiam politici ; ut enim qui transgreditur leges proregis, consequenter offendit regem, et puniri potest a rege etiam ea pœna, quam prorex infligere fortasse non potuisset : sic etiam qui leges justas principium non servat, qui quidem principes ministri Dei sunt, *Sap.* VI, *Rom.* XIII, I *Cor.* IV, etiam Deum offendunt, et ab eo puniuntur pœna æterna mortis. Ita si fingamus. Deum non esse in rerum natura, qui leges justas violabunt, peccabunt quidem in conscientia , sed nec Deum offendent, nec ad inferos damnabuntur. » Hæc Bellarmin, ubi clare sentit peccatum inobedientiæ contra leges superiorum in tantum esse dignum pœna æterna, et mortale, in quantum offenditur Deus, qua offensa seclusa, licet maneret grave contra rationem, non esset mortale. P. Suarez lib. I *de Gratia* c. XIII, n. 8, ubi inde probat, præceptum diligendi Deum super omnia esse naturale, « quia si in pura natura, inquit, non esset præceptum dilectionis Dei super omnia, nullum esset peccatum mortale, præsertim contra proximum, quia nec contineret odium Deo, nec a Deo averteret ; ideo enim transgressiones aliorum præceptorum sunt peccata mortalia quia Dei amorem excludunt. » Quo loco hic auctor supponit, non posse furtum esse peccatum mortale, si non habeat malitiam contra præceptum diligendi Deum super omnia ; quæ doctrina, licet non

mihi omnino probetur, quia posset illud furtum esse peccatum mortale, si haberet malitiam inobedientiæ, vel contemptus, aut irreverentiæ gravis contra Deum, licet non esset præceptum diligendi Deum; ostendit tamen a fortiori, in sententia hujus auctoris ad malitiam omnis peccati mortalis requiri advertentiam aliquam ad Deum, cui adversatur peccatum. Ad idem facit quod tradit idem Suarez lib. VII *de Gratia* c. XXIII, n. 20, usque ad fin. docens, totam rationem habitualis peccati desumi per ordinem ad Deum, cui homo injuriam intullit, ubi licet de peccato habituali loquatur, approbat tamen doctrinam S. Thomæ dicentis, peccatum actuale si posset esse sine aversione a Deo, quamvis esset malum, et inordinatum, non tamen futurum peccatum mortale, ut infra videbimus. Idem Suarez agit de hoc puncto lib. II *de Legib.* c. VI, n. 15, ubi id remittit ad materiam *de Peccatis*: in qua tandem disp. II, sect. I in fin. docet hanc eamdem sententiam, quam ego, antequam ille tomus prodiret in lucem, docueram.

Suarez.

Deo nullo existente nullum fore peccatum vere mortale, ex eodem Lessio. An qui non norint Deum peccent mortifere.

75 *Lessius.* Eamdem sententiam late et ex professo tradidit Lessius, *de perfectionibus divinis* lib. XIII, cap. XXVI, ubi n. 183, dicit hanc esse doctrinam non solum S. Thomæ, sed etiam communem doctorum nostri temporis, qui ex hoc capite tribuunt peccato mortali quamdam infinitam. Unde num. seq. infert in omni peccato mortali distingui posse duplicem malitiam, alteram quatenus est actus contra naturam rationalem, et ex hoc capite non esse peccatum mortale, sed actum pravum in genere: alteram in ordine ad Deum, quatenus est quidam contemptus, et vilipensio Dei; sicut esset contemptus supremi principis, si ipso inspectante subditus ejus legem scienter violaret, et ex hoc capite advenire rationem peccati mortalis omnibus mortalibus communem; et n. 185, infert, si nullus esset Deus, nullum fore peccatum vere mortale, sed omnia fore venialia, quia carerent illa malitia, quæ spectatur in ordine ad Deum. Objicit autem statim sibi; ergo infideles qui non norunt Deum, non peccant mortifere. Respondet negando consequentiam, quia licet Deum distincte non cognoscant, cognoscunt tamen confuse quatenus norunt, esse aliquod numen cui peccata displiceant. Quod si forte aliquis sit adeo barbarus, qui nihil de numine sciat: hunc etiam dicit posse peccare mortifere, quia potest ita ferri in malum, ut ex vi illius affectus ferretur, etiamsi sciret prohiberi ab aliquo numine, atque adeo virtualem quemdam contemptum Dei habet. In quibus verbis non contradicit sibi hic auctor, ut aliqui dixerunt, non enim dicit, omnia peccata illius barbari fore mortalia, sed solum posse illum peccare mortaliter, si cum tali affectu peccet. Cæterum si barbarus ille excluderet illum affectum, et diceret: si hoc furtum displiceret alicui Deo, ego non furarer; nunc tamen furor, quia non displicet Deo, licet sit contra naturam rationalem, nullo modo peccaret mortaliter in sententia Lessii, qui statim num, sequenti concludit nullum fore peccatum mortiferum, si non fuisset a Deo prohibitum: ante prohibitionem enim divinam consideratur, inquit, in illis quædam malitia objectiva et materialis, quatenus isti actus sunt dissoni naturæ rationali, ita ut non possint recte appeti ab homine rationis compote, consideratur etiam in illis aliqua malitia formalis, non tamen mortifera, donec accedat contemptus legis et auctoritatis divinæ.

Duplex malitia in peccato mortali juxta Lessium

Eodem modo loquitur P. Coninch. in materia *de Charitate* disp. XXXII, dub. V, num. 39, ubi dicit, omne peccatum mortale hinc accipere quod sit infinitæ malitiæ, et quod mereatur pœnam infinitam, quia nimirum est contra charitatem et obedientiam debitam Deo. « Si enim, inquit, furtum v. g. nullo modo a Deo prohiberetur, sive displiceret, quantumvis pergeret non minus quam modo repugnare justitiæ; tamen nullo modo mereretur pœnam æternam, consequenter non contraheret omnem malitiam

76 *Coninch.*

quam modo contrahit, » quam doctrinam dicit a se aliis sæpe traditam. *Henriq.* Hanc etiam sequitur expresse P. Henriq. lib. III *de Pœnit.* c. 1 § 8, in marg. lit. K.

77 *M. Zum.* Eamdem sententiam sequi videtur M. Zumel 1 2, q. LXXI, art. 6, disp. VIII, post secundam conclus. ubi cum dixisset, peccatum eo ipso, quod est contra rationem naturalem, esse etiam contra legem Dei, objicit sibi nostrum casum, si aliquis invincibiliter ignoraret furtum prohiberi a Deo, et sciret, esse contra rationem naturalem, et affert solutionem aliquorum, qui dicebant, nullam addi malitiam in peccato, ex eo quod sit contra legem Dei, atque ideo non oportere quod cognoscatur illa circumstantia ; quam solutionem ipse rejicit, et ad argumentum respondet, negando, posse contingere eum casum, quod aliquis cognoscat sufficienter furtum esse contra rationem naturalem, et non cognoscat esse contra legem alicujus superioris ; licet enim non sciat illum superiorem esse hunc vel illum, scit tamen, esse aliquem cui subordinatur ratio naturalis, quæ non habet vim obligandi, nisi ut vicaria legislatoris superioris. Unde concludit, si non esset Deus, licet homo furaretur contra rationem, illud furtum non fore proprie peccatum. Quam doctrinam fere *M. Curiel.* eisdem verbis tradit etiam M. Curiel, ibidem dub. III, § 2, dicens, non posse aliter responderi ; nisi negando, contingere talem ignorantiam invincibilem et totalem Dei, saltem per longum tempus. Qui auctores, licet non placeant mihi, quatenus dicunt, illud non fore peccatum in eo casu, nec malum morale, placent tamen quatenus dicunt, non fore peccatum, quale nunc est et per consequens non fore peccatum mortale.

78 *S. Thom.* Distinguitur in peccato conversio ad bonum commutabile, et aversio a Deo. Ex antiquioribus vero theologicis S. Thomas expressis verbis hanc sententiam docuit 2, 2 qu. XX, art. 3, ubi dicit in peccato distingui conversionem ad bonum commutabile, et aversionem a Deo. « Unde si posset, inquit, esse conversio ad bonum commutabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale, » ubi loquitur clare in sensu illo conditionali nostræ quæstionis, scilicet, sit furtum fieret ab homine invincibiliter putante illud esse contra rectam rationem, non tamen esse contra Deum, an tunc esset peccatum mortale ; et respondet negative, eo quod malitia mortalis proveniat ex aversione qua homo voluntarie avertitur a Deo. Quam doctrinam habet etiam 1, 2 q. LXXIII, art. 1 ad 1, et q. LXXXVII art. 2, in corp. et quodlib. V, art. 20, in quibus locis manifeste supponit, malitiam propriam peccati mortalis, consistere in voluntaria aversione a Deo : et 2 2, q. XXIV, art. 12, ubi inde reddit rationem, cur per quodlibet peccatum mortale amittatur habitus charitatis, quia scilicet quodlibet peccatum mortale contrariatur charitati ex parte objecti, quatenus per quodlibet peccatum mortale homo præfert aliud objectum divinæ amicitiæ, quæ requirit, ut Dei voluntatem sequamur. Quæ certe ratio S. Thomæ non probaret universaliter, omnibus peccatis mortalibus perdi charitatem, si possent esse aliqua peccata mortalia cum ignorantia inculpabili offensæ divinæ, ut infra videbimus ; ergo de mente S. Thomæ in hoc puncto non possumus dubitare.

Malitia peccati mortalis unde.

79 Quam aversionem a Deo D. Thomas intelligat. Dicunt S. Thomam nomine *aversionis a Deo* intelligere aversionem formalem, vel aversionem etiam virtualem, qualem haberet etiam furtum factum cum ignorantia invincibili offensæ Dei ; nam eo ipso quod quis vult violare legem naturæ, vult virtualiter violare legem Dei, cujus vicaria est lex naturæ. Sed hæc interpretatio manifeste convincitur falsa ex verbis. S. Thomæ, quibus dicit furtum, vel homicidium sine aversione a Deo adhuc fore malum, non tamen peccatum mortale : dicit enim : « Quamvis adhuc esset illa actio inordinata, non esset peccatum mortale. » Inquiro ergo, si quidem tunc juxta S. Thomam actio furti, vel homicidii esset mala moraliter

sine illa aversione a Deo, qualis esset illa malitia, gravisne, an levis? Si levis, ergo oppositio præcise cum ratione non facit peccatum grave. Si vero esset gravis; ergo potest intelligi aliqua malitia gravis in actione per oppositionem cum ratione antequam intelligatur peccatum mortale.

Deinde rejicitur ex illa quæstione XXIV, art. 12, ubi, ut vidimus, S. Thomas assignat repugnantiam charitatis cum omni peccato mortali ex parte objecti, quæ repugnantia juxta illam interpretationem nulla esset; nam quod regula rationis sit vicaria Dei, non facit quod peccans contra illam non possit habere actum dilectionis Dei, si ignorat illud disciplere Deo, vel saltem illa repugnantia non oritur ex parte objecti, ut ipsi adversarii fatentur; ergo S. Thomas non agnoscit in peccato mortali illam solam aversionem virtualem a Deo, sed formalem, ratione cujus non possit charitas exercere suos actus concurrente affectu aliquo ad peccatum mortale. S. *Vinc.-Bel.* Thomæ adjungere possumus Vincentium Belvacensem in *speculo morali* lib. I, dist. XXV, paulo ante finem, et lib. III, d. XVIII, circa med. qui eisdem verbis habet eamdem doctrinam.

80 Pro eadem sententia possumus afferre quam plures theologos ex antiquioribus, qui passim docent, omne peccatum mortale habere infinitatem, vel simpliciter, vel secundum qnid, quatenus est contemptus, et offensa gravis Dei, seu quatenus relicto ultimo fine, quod est Deus, anteponit Deo aliquam creaturam, et ideo mereri pœnam æternam, et infinitam secundum durationem; ergo supponunt omne peccatum mortale habere illam malitiam offensæ divinæ cognitæ; alioquin male arguerent ex hac malitia offensæ divinæ, et aversionis a Deo ultimo fine, infinitatem quamdam in omni peccato mortali. De hoc autem arguendi *Bonav.* modo videri potest ultra alios Bonaventura in II d. XLII, art. 2, q. I, ubi ait, omne peccatum mortale importare aversionem a Deo, et contemptum Dei, quem homo postponit creaturæ, vel cujus mandatum violat; et in III, d. XX, art. 1, qu. III, dicit, non potuisse puram creaturam satisfacere Deo pro peccato mortali, quia tam gravis est injuria Dei propter excellentissimam Dei dignitatem, ut non possit ab ulla pura creatura compensari. Alex. Alensis II p. q. CVII, art. 3, *Alensis.* membr. 2 et 3, dicens, omne peccatum mortale esse libidinem in creatura supra Deum. Albert Magnus II p. tr. XVIII, *Albert. Magnus.* qu. CXV, art. 3 in fine, dicens, peccatum esse delectationem in bono commutabili supra Deum, et ideo distare infinite a veniali. Richardus in II, dist. XLII, art. *Ricard.* 2, q. II in corp. ubi ait, nunquam peccari mortaliter, nisi quando amor creaturæ præponitur divino amori: quando enim ita amatur, ut si homo sciret se propter hoc a divino amore separandum, recederet ab amore illius creaturæ, non peccat mortaliter, quia non constituit eam principaliorem finem quam Deum, cum divino amori ejus amorem non præponat; et in solutione ad 4 argumentum dicit, veniale excedi ab omni mortali infinite propter hoc, quod in omni mortali aliquid creatum præponitur Deo. Altisio- *Altisiod.* dorens. II *Summæ* tr. XXVIII, c. IV, q. I probat ex Augustino, non dari peccatum mortale, nisi creatum aliquod diligatur ex libidine supra Deum; quem modum loquendi reperies passim apud alios theologos antiquiores, et recentiores, qui partim agnoscunt in omni peccato mortali malitiam simpliciter infinitam propter infinitatem Dei offensi, tanquam propter unicam rationem, ut fatetur Bellarm. lib. I *de amiss. gratiæ* cap. XIV, in *Bellrm.* 2 objectione; partim agnoscunt saltem malitiam infinitam secundum quid, quam ut probent, recurrunt ad eamdem rationem infinitatis Dei, quem homo contemnit, et posthabet creaturæ, ex cujus amore peccat. Vide etiam de hoc Dei contemptu, qui in omni peccato mortali reperitur, Ægydium Lusitan. tom. I *de* *Ægyd. Lusitan.*

Beatitud. lib. II, q. v, art. 3, n. 8 ubi affert loca Patrum.

81 His consonat alia doctrina communis theologorum, qui ut probent, purum hominem non potuisse satisfacere de condigno pro peccato mortali, semper arguunt hanc impotentiam ex eo, quod peccatum mortale includit offensam Dei infiniti, cujus præceptum, et legem peccator spernit; ita arguit S. Thomas in præsenti quæst. i, art. 1 ad 2 et alii theologi communiter; videatur Valentia ibi puncto 5; Suarez disp. IV, sect. VII et alii, quos affert et sequitur Granado in 1, 2, in materia *de Peccatis*, tract. III, disp. v, n. 17, qui omnes probant ex infinitate Dei offensi et contempti ab homine, non posse reddi satisfactionem æqualem pro peccato mortali ab homine puro, quia nimirum quantitas offensæ sumitur ex magnitudine personæ offensæ, et hæc fuit infinita; ergo supponunt, omne peccatum mortale habuisse hanc malitiam contemptus, et offensæ divinæ, alioquin illa ratio non esset universalis, nec probaret de omnibus peccatis mortalibus, sed solum de aliquibus; cum tamen theologi illam rationem communiter afferant ad probandum de omnibus et singulis, quia omnia offendunt Deum infinitum.

S. Thom. *Valentia.* *Suarez.* *Granad.*

82 Denique ex hac ipsa ratione offensæ divinæ, desumunt theologi communiter rationem ad probandam dignitatem pœnæ æternæ, quia scilicet contemptus Dei infiniti non puniretur condigne minori pœna. Ita Suarez lib. VII *de Gratia*, cap. XIV, num. 52, ex communi theologorum consensu, quos etiam S. Thoma hac ratione uti ad probandam æternitatem pœnæ fatetur Salas dicto tract. XIII, disp. XV, n. 26. Quare mirum est, hunc auctorem adeo excessisse in notanda hac sententia et doctrina, in qua ipse alibi fatetur, fundari a S. Thoma, et theologis communiter dignitatem pœnæ æternæ, nam cessante hac ratione offensæ divinæ eo ipso in sententia S. Thomæ et aliorum, qui illa solum ratione utuntur, debet cessare dignitas pœnæ æternæ, et per consequens ratio peccati mortalis.

Dignitas pœnæ æternæ arguitur. *Suarez.* *Salas.*

Dicunt aliqui, theologos docentes omne peccatum mortale includere aversionem a Deo, loqui de aversione formali, vel virtuali, nam qui peccat contra rationem, etiam si ignoret invincibiliter Deum, avertitur tamen virtualiter a Deo, quatenus ponit actum turpem, propter quem amittit gratiam, et amicitiam Dei, non minus quam si formaliter, et explicite vellet discedere a Deo.

83 Assertio nonnullorum circa peccatum mortale.

Cæterum quis non videat, quam sit violenta hæc explicatio; primo, quia theologi, ut vidimus, explicant illam aversionem a Deo per hoc, quod est constituere ultimum finem in creatura: peccator autem ignorans invincibiliter offensam Dei, nec formaliter, nec virtualiter constituit ultimum finem in creatura; non enim magis amat furtum unius aurei, quam alius fortasse furtum unius Julii, et aliunde omnino ignorat per illum amorem nummi aurei excludi Deum a ratione ultimi finis, ergo theologi intelligunt, per omne peccatum mortale hominem facere contra obligationem referendi se ad Deum tamquam ad ultimum finem; quod tamen non potest fieri ut constat, nisi Deus, et finis debitus ultimus aliquo modo apprehendatur.

Retorquetur.

Secundo, theologi dicunt ut vidimus, peccatum mortale tunc solum dari, quando creatura amatur supra Deum; ad hoc autem non sufficit, quod aliquis amet aliquid, quod reipsa displicet Deo, si peccans hoc ignoret: non enim amat subditus esum carnium plusquam Ecclesiam, quando ignorans Ecclesiæ prohibitionem carnes comedit; nec illa propositio potest habere aliquem verum sensum; nam amor est essentialiter voluntas, et per consequens repugnat essentialiter amor unius supra aliud cum ignorantia unius extremi; ergo qui docent, peccatum mortale non contingere nisi creatura ametur supra Deum, non possunt intelligi de illa aversione vir-

Alia assertio circa peccatum mortale. Refellitur.

Amor quid.

tuali, et quoad effectum, quæ potest esse sine ulla apprehensione remota Dei.

84 Ratione denique probari potest conclusio nostra. Primo, quia quodlibet peccatum mortale repugnat omnino ex parte objecti cum actu perfecto dilectionis Dei super omnia : illud autem peccatum furti gravis, quod fieret cum advertentia ad rationem, et oppositionem cum natura rationali ; cum ignorantia tamen invincibili offensæ divinæ, non repugnaret ex parte objecti cum dilectione Dei super omnia, posset enim aliquis simul velle furari contra rationem : et tamen esse omnino paratus ad non furandum, si furtum displiceret Deo, quem diligit super omnia : ergo illud furtum non haberet, quod requiritur ad proprium peccatum mortale. Unde etiam infertur aliud absurdum, quod scilicet posset aliquis simul peccare mortaliter, et diligere perfectissime Deum super omnia.

Probatur conclusio. auctoris

85 Huic nostro argumento variis modis conati sunt respondere : Primo concesserunt posse aliquando conjungi per accidens dilectionem perfectam Dei super omnia cum actuali peccato mortali, licet per se, et seclusa ignorantia non possint conjungi.

Responsio adversariorum.

Sed contra hanc solutionem in primis facit Scriptura, quæ passim docet conjunctionem inseparabilem inter dilectionem Dei perfectam, et gratiam Dei. *Joan.* IV, 7. *Si quis diligit me, mandata mea servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*, etc. I *Joan.* IV, 7. *Omnis qui diligit, ex Deo natus est. Prov.* VIII, 17. *Ego diligentes diligo :* et alia similia propter quæ sancti Patres hanc inseparabilitatem gratiæ, et sanctitatis a dilectione Dei ubique prædicant. Bernard. ep. CLXX, et serm. LXXXIII *in Cantica*, et libro *de modo bene vivendi*, serm. III *de timore Dei*, post medium. August. tr. V, in epistolam Joannis to. IX et tr. IX, circa illa verba : *Nos diligimus, quia prior ipse dilexit ;* Chrysost. hom. VII in II *ad Timoth. ;* Gregorius, hom. XXXV in *Evang. ;* S. Ephrem in lib. *de Die judicii*, cap. V et alii, quos refert P. Vasquez tom. II, in 1, 2, disput. CCIII, c. V, quibus addi potest idem Augustinus, lib. II *contra Cresconium* cap. XII et XIV, *de Civit.* cap. ult. et alii, contra Baium affert Bellarminus lib. II *de Pœnit.* cap. XIII, tom. II, qui omnes hunc perpetuum et inseparabilem nexum agnoscunt inter dilectionem, et statum gratiæ.

Impugnatur primo ex Scriptura. et Patribus.

Bernard.

August.

Chrysost. Gregor. S. Ephr. Vasq.

Bellarm.

Impugnatur secundo ex censura Pontificum.

Impugnatur secundo ex censura Pii V et Gregorii XIII contra Michaelem Baium, cujus LXX propositio hæc erat. « Homo existens in peccato mortali, sive in reatu æternæ damnationis, potest habere veram charitatem, et charitas etiam perfecta potest consistere cum reatu æternæ damnationis. » Ubi advertes, nomine *charitatis* illum auctorem non intelligere habitualem sed actualem, ut constat ex propositione XXXI, ejusdem bullæ, ubi definit charitatem per ea prædicata, quæ conveniunt soli dilectioni actuali, et per quæ S. Augustinus libro *de Natura et gratia* cap. ult. definivit actualem dilectionem, quia cum dixisset c. XLII : « Charitas verissima, plenissima, perfectissima justitia est, » scilicet dispositive : subdit dicto cap. ultimo explicans quid intelligat nomine charitatis, « *Charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta*, quæ tunc maxime est in hac vita, quando pro ipsa contemnitur vita ; » quæ verba usurpavit idem Baius, ut constat ex dicta propositione XXXI illius bullæ. Hæc autem verba non possunt intelligi de habitu, sed actu, qui solum procedit de corde puro, et fide non facta, hoc est, ex cognitione fidei, et quo vult aliquis subire mortem pro Deo ; quæ propositio prohibetur etiam ab utroque pontifice ; et quidem ex ipsa argui potest etiam contra prædictam solutionem ; nam posset aliquis invincibiliter ignorare furtum displicere Deo, vel saltem non advertere, ut adversarii fatentur sæpe de facto contingere quando homo peccat mortaliter,

Tim. I. 5.

et tamen posset tunc dolere perfecte de peccato præterito, quod scit displicuisse Deo, et per consequens habere perfectam contritionem simul cum peccato mortali furti actualis; ergo potest de facto conjungi perfecta contritio cum reatu pœnæ æternæ, et cum peccato mortali.

87 Impugnatur tertio ex communi Theologorum. *S. Thom.*

Tertio impugnatur eadem solutio ex communi theologorum consensu cum S. Thoma 2, 2, quæst. XXIV, art. 12, ubi non affert aliam rationem repugnantiæ inter peccatum mortale, et habitum charitatis, nisi oppositionem illam objectorum, eo quod per omne peccatum mortale homo præferat peccatum amicitiæ divinæ. Unde provenit, habitum charitatis expelli per omne peccatum mortale, *Luis Tarr.* et addit Luisius Turrianus opuscul. VI *de Gratia* disput. VII, num. 5, se neminem vidisse qui concedat, posse etiam de potentia absoluta dari actum dilectionis Dei cum peccato mortali actuali.

Et quidem hæc doctrina sancti Thomæ non potest intelligi de uno solo genere peccatis mortalis, quod fit cum advertentia ad Deum, et non de aliis, quæ fiunt sine illa advertentia; nam loquitur universaliter, ut reddat rationem universalem, cur habitus charitatis expellatur per omne peccatum mortale: esset autem indignum tanto doctore afferre ad probandam doctrinam universalem rationem quamdam particularem, quæ solum probaret de aliquibus peccatis, præsertim cum in sententia contraria multa sint de facto peccata mortalia, quæ fiunt cum ejusmodi ignorantia, vel inadvertentia Dei invincibili.

88 Evasio.

Dices, hoc argumentum posse etiam contra nos retorqueri; probat enim, illud furtum non solum non fore peccatum mortale, sed nec etiam veniale, quia posita illa ignorantia posset esse illud furtum cum actu perfectissimo dilectionis, quo homo vellet placere Deo, et vitare omnes ejus offensas etiam leves, cum quo actu non videtur posse dari peccatum veniale actuale.

Præcluditur.

Respondeo, non esse tantam repugnantiam inter illum actum perfectissimum dilectionis, et peccatum veniale, quanta est inter contritionem vel dilectionem perfectam, et peccatum mortale; nam ex Scriptura, Patribus, et Pontificibus habemus, nullum peccatum mortale posse esse in homine diligente Deum super omnia; non autem habemus, non posse dari aliquando aliquod peccatum non mortale per inadvertentiam cum actu perfectissimo dilectionis. Ratio autem discriminis est, quia, ut latius dixi in tractatu *de Pœnitentia*, ad offensam ut sic non requiritur cognitio offensæ; possum enim ego mea actione turpi aliquem provocare contra me, licet id ignorem; ad offensam autem mortalem requiritur ea cognitio, quia infinitas illa peccati mortalis, quam de facto habet, et quam in eo ponderant, et agnoscunt Patres, et theologi, desumitur ex infinitate Dei offensi; quare posita illa ignorantia, licet adhuc maneret offensa; imo et offensa gravis in aliquo sensu, ut videbimus, non tamen maneret ea gravitas, quæ requiritur ad peccatum mortale.

Dices, etiam potest esse offensa gravis Dei; et non contra charitatem, v. gr. si aliquis putet invincibiliter, Deo esse gratam nostram inobedientiam gravem ad aliquem suum finem; tunc posset ex fine placendi Deo committere inobedientiam gravem, quæ esset mortalis. Alia evasio.

89 Occluditur.

Respondeo, vel ille homo adverteret, Deum posse rationabiliter averti ab ipso propter illam inobedientiam, vel non; si adverteret, non posset simul diligere Deum super omnia, quia amor super omnia tendit ad conjungendum cum re amata; quare non potest amor honestus tendere ad id, quod rationabiliter Deum separat a me, quia jam esset amor inhonestus, velle me conjungere alicui per illicita. Si vero non advertit ad aversionem Dei, quæ sequitur, non esset peccatum mortale, quia non est, contemptus nec offensa Dei formalis.

Propter hæc igitur responderunt secun-

90 Responsio adversariorum secunda.

do ad illud argumentum, negando, posse conjungi etiam per accidens actum dilectionis Dei cum illo peccato mortali; quia licet secundum se non repugnarent illi duo actus simul, cum habeant objecta diversa; Deus tamen in pœnam peccati præsentis negat auxilium efficax ad actum dilectionis eliciendum, quando homo peccat graviter contra rationem naturalem.

Impugnatur primo.

Hæc solutio impugnatur primo, quia est contra sanctum Thoma, et theologos omnes, qui ut vidimus, agnoscunt repugnantiam ex parte objecti inter actum dilectionis Dei, et omne peccatum mortale; hæc autem non esset jam repugnantia objectorum, sed extrinseca ex mero decreto Dei.

Impugnatur secundo.

Secundo ponamus, hominem invincibiliter ignorantem, vel considerantem, furtum displicere Deo; et aliunde advertendem ad abligationem diligendi Deum super omnia, quæ tunc urgeret; hic homo posset furari graviter contra rationem, et tamen posset observare præceptum urgens diligendi Deum; nam advertit ad præceptum; ergo posset diligere; nam si non diligit, peccat contra præceptum etiam diligendi.

91 Evasio.

Dicunt, posset utique diligere, quia haberet auxilium sufficiens, non tamen diligeret, quia non haberet auxilium efficax.

Excluditur.

Sed contra, ergo loquendo de sola potentia, verum est, hunc hominem peccantem mortaliter posse simul diligere Deum super omnia, et posse conjungere dilectionem Dei cum illo peccato actuali; nam auxilium sufficiens, dat verum et completum posse, et totum principium proximum requisitum et expeditum. Consequens autem videtur etiam contra doctrinam Gregorii et Pii supra adductam, qui non solum prohibent propositionem dicentem, conjungi de facto, sed etiam dicentem posse conjungi, seu esse simul peccatum mortale, et dilectionem, seu contritionem perfectam, ut constat ex dicta propositione LXX, illius bullæ supra citata, et ex propositione etiam XXX, in qua dicebat: « Charitatem perfectam ex corde puro, et conscientia bona, etc. posse esse sine remissione peccatorum, » ubi non solum prohibetur assertio de conjunctione actuali, sed etiam de potentia conjungendi; quam tamen potentiam simpliciter et absolute debent concedere auctores hujus solutionis.

Impugnatur tertio.

Tertio denique impugnatur eadem solutio, quia si Deus dat semper auxilium inefficax, ideo est, quia in pœnam peccati præsentis negat ex industria auxilium efficax, ne homo eliciat actum dilectionis; ergo Deus intendit quod homo peccet contra præceptum dilectionis, quod tunc urget, ut suppono; nam intendere, quod homo, quando tenetur diligere, non diligat, et negare ex industria medium efficax, est omnino intendere quod homo violet tunc præceptum diligendi; si ergo Deus ex industria negat auxilium efficax, ne homo diligat, videtur quod Deus omnino intendat violationem præcepti dilectionis.

92 Responsio tertia.

Posset idcirco tertio responderi, Deum non negare auxilium efficax, sed solum negare auxilium supernaturale ad actum supernaturalem dilectionis; quare si homo tunc impleat præceptum diligendi, eliciet quidem actum naturalem, et per consequens qui non disponit sufficienter ad justificationem, non vero supernaturalem, de quo solum intelligunt Pontifices negantes, posse conjungi dilectionem Dei perfectam cum peccato mortali.

Instantia.

Sed contra hunc respondendi modum urget in primis adhuc id, quod supra dicebamus, quod scilicet tota hæc repugnantia inter peccatum mortale, et actum dilectionis supernaturalem erit solum extrinseca ex decreto Dei, non vero ex parte objecti, prout Sanctus Thomas, et alii theologi ponebant.

Deinde vel hæc solutio supponit dilectionem naturalem, et supernaturalem Dei differre ex parte objecti, vel non:

si allud primum supponit, prout illi recentiores supponebant, non potest stare hæc solutio, quia proposito objecto dilectionis supernaturalis, et præcepto diligendi, non potest elici dilectio naturalis circa illud idem objectum : aliud vero objectum non est propositum ; ergo debet dari concursus ad dilectionem supernaturalem. Si vero dicas illos duos actus non differre ex parte objecti, sed solum ex parte principii, tunc difficile adhuc est explicare, quomodo propter voluntatem furandi negetur auxilium supernaturale ad actum dilectionis Dei ; nam illa voluntas mala non videtur præcedere dilectionem, cum non sit causa illius, nec moveat ad diligendum Deum, ergo non intelligitur prius in homine illud peccatum, quam dilectio ; imo e contra potest contingere, actum dilectionis esse priorem natura, quam voluntatem furandi ; nam si homo cogitaret, furtum esse quidem contra rationem, et contra consilium etiam Dei, cui magis placeret negatio furti, non tamen esse contra prohibitionem Dei ; tunc ex amore erga Deum posset moveri libere ad nolendum furari ; ergo pro aliquo priori naturæ ante voluntatem furandi posset intelligi amans Deum super omnia, et adhuc indifferens ad volendum, vel nolendum furari. Tunc autem immerito diceretur, illum actum dilectionis fuisse naturalem ; nam pro illo priori non poterat negari concursus supernaturalis in pœnam furti sequentis, cum adhuc pro illo priori voluntas esset indifferens ad furtum, vel ejus negationem, nec possit pro eo priori magis cognosci futurum furtum, quam ejus negatio, cum non sit prioritas *in quo*, sed *a quo*, et causalitatis ; alioquin jam ille homo esset punitus propter furtum, antequam ipse se determinaret, quod videtur valde absurdum. Denique contra hanc solutionem fieri potest secundum argumentum universale proxime adducendum.

Secunda ergo ratio principalis pro conclusione sumi potest ex hoc ipso : quia nimirum, si actus dilectionis Dei non opponitur ex parte objecti cum omni peccato mortali, non apparet, cur Deus neget concursum ad dilectionem supernaturalem vel cur auferat habitum infusum charitatis ab homine, quando peccat sine oppositione objectiva cum objecto charitatis : nam suppono, habitum charitas distingui ab habitu gratiæ, nec justificare formaliter, nisi per modum complementi, et integrantis, quatenus est passio principalis ipsius gratiæ : cur ergo non manet ille habitus in peccatore, sicut manet habitus fidei et spei? 93 Secunda ratio principalis pro conclusione.

Dicunt, habitum charitatis esse inseparabilem a gratia, cujus est quasi passio ; fidem vero, et spem non esse passiones gratiæ, sed potius dispositiones antecedentes. Evasio.

Sed contra, quia hoc imprimis est contra S. Thomam 1, 2, p. cx, art. 3 et 4, ubi docet gratiam habitualem esse primam radicem, et quasi primam naturam in ordine supernaturali, ad quam consequuntur omnes habitus infusi, sicut potentiæ consequuntur naturam hominis, ubi nomine habituum non minus comprehendit fidem et spem, quam charitatem, ut constat ex contextu ; nam illo art. 4, dicit fidem et charitatem habere se respectu gratiæ, sicut potentiam intellectivam et volitivam ; et in solutione ad 1, dicit, has virtutes effluere a gratia in potentias animæ. Deinde probatur hoc ipsum ratione ; nam cum gratia sit prima radix, et quasi natura in ordine supernaturali, elevans hominem ad ordinem intellectualitatis divinæ, sicut per animam rationalem constituitur in gradu intellectualitatis naturalis ; oportet utique ut per gratiam non solum sit homo radicaliter potens amare Deum, sed etiam sit radicaliter potens cognoscere Deum ; sicut enim in ordine naturæ repugnaret aliqua natura, quæ solum esset radix potentiæ appetitivæ, et non potentiæ cognoscitivæ ; ita in ordine supernaturali repugnaret dari aliquam primam 94 Occluditur. *S. Thom.* Probatur ratione.

radicem supernaturalem, quæ solum esset radix in ordine ad amandum, non vero in ordine ad cognoscendum in eo ordine, imo ex hoc fieret ipsam potius fidem esse primam radicem in ordine supernaturali ; nam ad ipsam consequerentur cætera omnia, tanquam ad primum principium, et ipsa ex se peteret habitum charitatis eo modo, quo omnis potentia cognoscitiva postulat potentiam appetitivam ejusdem ordinis ; ergo fateri debemus, fidem et spem non minus ex natura sua esse passiones gratiæ pro statu viæ, quam charitatem ; licet Deus ex benignitate eas relinquat in peccatore, ut possit connaturalius se disponere ad justificationem per actus credendi, et sperandi, qui necessarii sunt ad justificationem : licet non maneant habitus infusi aliarum virtutum moralium, quia earum actus non requiruntur necessario ad justificationem. Hinc autem sumitur argumentum ad probandum, charitatem debuisse etiam manere, quia ejus actus extra sacramentum requiritur omnino ad justificationem, et in lege veteri semper requirebatur : debemus ergo dicere, ideo non manere habitum charitatis, quia quodlibet peccatum mortale opponitur ex parte objecti cum eis actibus ; quare sicut habitus fidei expellitur per peccatum infidelitatis, et habitus spei per desperationem ; ita habitus charitatis expellitur per quodlibet peccatum mortale, quia quodlibet habet oppositionem ex parte objecti cum actibus charitatis, ut dixit S. Thomas, cujus rationem si in hoc puncto relinquimus, difficile erit assignare aliam, cur charitas non debuerit de facto relinqui in peccatore, ut connaturalius se disponeret ad justificationem.

Arguitur pro charitate.

95 Confirmatur, et urgetur hæc ratio, quia quidquid sit de habitu charitatis, de actu tamen supernaturali dilectionis Dei, nulla erit ratio, cur Deus non conferat auxilium, vel concursum supernaturalem homini peccatori ad illum eliciendum, quando actu peccat cum inadvertentia ad offensam Dei ; nam sicut tunc posset simul elicere aliquem actum supernaturalem fidei, spei, misericordiæ, temperantiæ, etc. quia hi actus non opponuntur ex parte objecti cum peccato actuali furti, cur non poterit etiam elicere actum supernaturalem dilectionis Dei saltem per auxilium actuale, cum nec hic actus opponatur per se ex parte objecti cum illo peccato furti? suppono enim actus dilectionis non esse formam justificantem.

Confirmatur. Prædicta ratio.

Dices, licet non sit forma, est tamen dispositio infallibilis de lege ordinaria. Evasio.

Sed contra, de hac ipsa lege petitur ratio, potuit enim dilectio illa esse dispositio ultima, quando non adest obex peccati actualis, qui maculet actualiter hominem, et ita nullum esset inconveniens, quod homo actu peccans eliceret adhuc actum supernaturalem dilectionis, imo esset valde utile, quod per illum actum se aliquo modo disponeret ad impetrandam postea veniam, sicut se potest tunc disponere per actus aliarum virtutum. Nulla ergo restat ratio, nisi ea, quæ sumitur ex oppositione objectiva, quam actus ille dilectionis habet cum omni peccato mortali. Diluitur

96 Tertia principaliter probatur conclusio ; quia si vera esset sententia contraria, quod de facto multa fierint peccata mortalia, etiam a Christianis, cum inadvertentia invincibili ad Deum, et solum cum advertentia ad regulam rationis, sequeretur, rationem offensæ formalis Dei, et inobedientiæ divinæ non esse circumstantias transcendentales in omni peccato mortali, non enim sunt transcendentales : quæ in multis reperiuntur ; ex quo ulterius sequitur, debere explicari in confessione, et debere interrogari pœnitentem de hujus modi circumstantia advertentiæ ad divinam offensam ; nam peccatum quod illam habet, videtur esse plusquam specie diversum ab illo, quod ea caret : consequens autem est contra omnium fidelium praxim, ergo ideo, quia supponunt eas circumstantias in omni peccato mortali reperiri. Ratio tertia principalis pro conclusione.

97 Instantia. Respondent, eam circumstantiam, licet non sit transcendentalis, non debere explicari in confessione, quia non facit differre specie, sicut nec circumstantia majoris durationis, vel intensionis debet explicari propter eamdem rationem.

Removetur. Sed contra, quia imprimis hæc solutio non habet locum in sententia, communi, quæ docet, circumstantias notabiliter aggravantes etiam intra eamdem speciem, debere explicari; nam circumstantia offensæ divinæ cognitæ, etiamsi non daret novam speciem, aggravat tamen ex omnium sententia adeo notabiliter, ut vel ipsa sola sufficiat ad dandam infinitam malitiam simpliciter, vel saltem infinitam secundum quid, et quidem ex terminis constat, magis aggravari peccatum ex eo quod homo offendat Deum infinitum; quam ex excessu centum aureorum supra decem. Ergo saltem juxta illam communem sententiam debet explicari, et interrogari ea circumstantia; cum sæpe contingat, peccari mortaliter sine illa, ut adversarii supponunt.

Sed et in omni sententia debere explicari, probatur manifeste, quia hæc non est solum circumstantia notabiliter aggravans, sed transferens ad aliam speciem valde diversam: affert enim oppositionem novam contra alias virtutes, nimirum contra charitatem, quæ obligat nos ad procurandam amicitiam Dei, et ad non apponendum impedimentum aliquod contra illam, quale est omne peccatum mortale. Item opponitur contra religionem; quæ obligat ad colendum Deum, et non faciendum aliquid, quod sit notabilis ejus irreverentia, qualis est omne peccatum mortale, ut omnes sancti Patres passim testantur. Item opponitur contra obedientiam debitam Deo, ut omittam debitum gratitudinis, et alia quibus etiam opponitur; sed ubi est nova oppositio contra diversam virtutem, datur nova malitia in specie, ut suppono ex 1, 2, ergo malitia illius circumstantiæ non est solum aggravans intra eamdem speciem, sed nova, atque adeo omnino explicanda.

98 Evasio. Dicunt, si superior creatus prohibeat furtum, non ideo furtum habet novam malitiam in specie explicandam, sed solum habet majorem gravitatem ex illa circumstantia; ergo similiter si furto accedat prohibitio Dei, non variabitur in specie ejus malitia, sed fiet gravior inter eamdem speciem.

Retorquetur. Sed contra, quia dato antecedenti, de quo multi dubitant, est tamen latum discrimen; nam in primo casu furtum præsupponitur jam cum malitia inobedientiæ contra prohibitionem Dei; quare ex inobedientia contra hominem non transit fortasse ad aliam speciem: at vero ante prohibitionem divinam non cognoscitur in furto ulla malitia inobedientiæ, sed solum contra justitiam; ergo per illam prohibitionem transit ad aliam speciem, quam prius non habebat.

99 Deinde loquendo de malitia contra religionem, et reverentiam Dei, res videtur clarissima; nam pollutio, præscindendo ab imperio Dei, nihil prorsus habet contra religionem; post cognitam vero prohibitionem Dei continet gravem irreverentiam contra divinam majestatem, ratione cujus dicitur peccator inhonorare, et contemnere Deum, et ipse Deus justissime conqueritur de peccatore *Malach.* 1, 26. *Si Pater ego sum, ubi est honor meus?* ergo negari non potest, per illam advertentiam accedere peccato aliquam malitiam specie diversam, quam alias non haberet.

Ratio quarta pro conclusione. Quarto, et a priori probari potest conclusio, quia seclusa ratione injuriæ, seu offensæ divinæ, nulla apparet ratio, quæ ponat in furto unius aurei illam infinitatem, et incompensabilitatem, ratione cujus nunquam possit homo purus mundare se, et tollere illam maculam, quam omne peccatum mortale relinquit in anima; nam licet illa sit gravis violatio legis naturæ contra regulam rationis; id tamen totum, quandiu non est contra superiorem, non videtur inexpiabile, imo

adhuc posita malitia offensæ divinæ, vidimus, quam difficile possit reddi ratio illius omnimodæ inexpiabilitatis, quanto minus poterit reddi nisi omnino voluntarie, et sine apparentia congruitatis, ratio sufficiens, si peccatum solum consideretur prout est contra alium hominem, vel contra naturam rationalem?

100 Ratio quinta

Quinto denique arguere possumus ad hominem contra fundamentum principale, quo adversarii utuntur; dicunt enim, ex nostra sententia sequi, dari de facto plura homicidia, adulteria, furta, etc. quæ non sunt peccata mortalia, quia frequenter homines, dum peccant, non recordantur Dei, sed solum malitiæ, et oppositionis contra rationem; cum enim hæ duæ rationes sint diversæ, potest bene concipi una sine alia: unde sequitur etiam debere in singulis peccatis interrogari pœnitentem de hac circumstantia advertentiæ ad Deum, sine qua illa non sunt peccata mortalia. Contra hoc, inquam, fundamentum arguere possumus ad hominem evidenter, ni fallor, in hunc modum; magis separabiles sunt malitia fornicationis, v. g. circumstantia violationis voti, quam adulterium et offensa Dei; nam illæ sunt separabiles non solum ratione, sed realiter: adulterium autem nunquam fit sine offensa Dei, nec seperatur, nisi per præcisionem, et tamen religiosus peccans, vel opere, vel sola cogitatione contra castitatem, nunquam interrogatur a confessario, an adverterit ad circumstantiam voti castitatis, nec ipse pœnitens hoc explicat; supponitur enim semper fuisse recordatum non solum quando opere externo peccavit, sed etiam in brevissimis desideriis, aut cogitationibus internis; ergo multo minus præsumendum est, hominem habentem Dei notitiam et qui sæpe audivit, divina lege prohiberi peccata, imo nunquam cogitavit de peccatis sine ordine ad Deum prohibentem, non, inquam præsumendum est, hunc hominen in suis adulteriis, homicidiis, etc. plena deliberatione commissis non habuisse aliquam memoriam saltem confusam divinæ prohibitionis.

Vim hujus instantiæ, et argumenti, urgebimus magis sectione sequenti in solutione secundæ objectionis contra nostram sententiam.

SECTIO VI.

Respondetur argumentis, quæ fiunt contra doctrinam sectionis præcedentis.

101 Objectio prima ex testimonio Pauli.

Nunc respondeamus argumentis, quæ nobis objiciunt; et imprimis afferunt testimonium Pauli *ad Cor.* VI, ubi sic ait. *Nolite errare: neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures,* etc. *regnum Dei possidebunt;* ergo ex mente Pauli adulterium, v. g. semper est mortale; sed adulterium factum cum ignorantia invicibili offensæ divinæ est vere adulterium; ergo est peccatum mortale.

Refellitur.

Respondetur, simili argumento probari posse, quod sine illa advertentia ad malitiam peccaretur. Posset enim aliquis arguere ex similibus verbis *Genes.* XVII, 14. *Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo;* et *Levit.* XVII, 10. *Homo quilibet de domo Israel, et de advenis, qui peregrinantur inter eos; si comederit sanguinem, obfirmabo faciem meam contra animam illius, et disperdam eam de populo suo;* et c. XXII, 3. *Omnis homo qui accesserit de stirpe nostra ad ea, quæ consecrata sunt, et quæ obtulerunt filii Israel Domino, in quo est immunditia, peribit coram Domino;* et passim reperies alias similes locutiones in Scriptura, in quibus quidem omnibus debet subintelligi advertentia ad Deum prohibentem; nam qui sine ea advertentia hæc faceret, procul dubio non incurreret

eam pœnam. Sicut etiam in illis verbis Dei
Gen. II, 17. Adam : *In quocumque die comederis ex eo, morte morieris,* subintelligebatur, si scienter comederis ; nam si comedisset sine advertentia ad Dei offensam, non peccasset. Sic ergo Paulus, cum loquatur ad fideles, qui bene sciebant Dei prohibitionem, deterret eos ab adulterio, et similibus vitiis per comminationem pœnæ æternæ, qui non minus incurrerent illam pœnam adulterando, quam mortis pœnam Adamus comedendo ex ligno prohibito ; licet in utroque casu requireretur advertentia ad divinam prohibitionem ; ab hoc enim numquam præscinditur in iis comminationibus, quia juxta vulgarem regulam dialecticorum, nunquam propositio præscindit ac oncomitantibus rem. Sicut ergo Christus dixit Petro,
Joan. XIII, 8. *si non lavero te, non habebis partem mecum.* Ita Paulus dixit Corinthis, si fueritis adulteri, non habebitis regnum Dei ; cæterum sicut Petrus non incurreret illam pœnam, si non adverteret ad Christi præceptum ; sic nec Corinthii, si non adverterent ad divinam offensam, sine qua, licet fieret adulterium philosophicum ut ita dicam, non tamen theologicum, de quo Paulus loquebatur cum loqueretur de illo in ratione peccati mortalis.

102 Arguunt item ex Patribus, Augustino
Argumentum adversariorum ex Patribus. *August.* epist. LXXXIX, *ad Hilarium* ante medium, ubi dicit ; prævaricatores appellari omnes peccatores, eos etiam, qui legem Moysis non acceperunt, eo quod habuerunt in cordibus scriptam legem naturalem dictantem, non faciendam injuriam alteri, quam nobis nolumus. Idem videtur docere conc. XXV, in illa verba *Psal.* CXVIII, 119. *Prævaricantes reputavi omnes pec-*
Chryst. *catores terræ ;* et Chrysost. in c. II, epist. *ad Rom.* ergo ex mente horum Patrum, qui scit adulterium esse injuriam proximi, licet ignoret esse offensam Dei, peccat mortaliter ; alias enim non diceretur prævaricator simpliciter, et absolute.

Removetur. Respondeo facile Augustinum ibi non excludere cognitionem Dei, sed solam fidem, seu notitiam legis scriptæ, sine qua dicit, sufficere legem naturalem scriptam in cordibus, quæ dictat, non esse faciendum alteri, quod tibi non vis ; nam hæc notitia sine lege scripta, vel fide, sufficit ad cognoscendam gravitatem adulterii, et per consequens ad cognoscendum quod offenditur graviter Deus ; supponit enim Augustinus, neminem ratione utentem ignorare invincibiliter Deum, quod tradidit aliis in locis, præsertim tract. CVI, *in Joann.* ubi ait. « Hæc est vis divinitatis, ut creaturæ rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium depravata est, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem ; » ubi illam ignorantiam dicit, non esse invincibilem, sed culpabilem, scilicet ortam ex pravitate maxima. Non ergo excludit hanc cognitionem naturalem Dei a notitia illa, quam exigit ad prævaricationem, imo illam comprehendit ; nam sine hac notitia non datur ulla lex, cum omnis lex debeat esse alicujus superioris : ergo dum Augustinus dicit, requiri legen aliquam in corde scriptam, requirit illam notitiam, non nudam, et præcisam a notitia Dei, sed ut conjunctam cum notitia affensæ Dei, quæ secunda notitia est semper conjuncta cum illa priori in sententia Augustini, et non potest moraliter loquendo, homini ratione utenti deesse ; in quo etiam sensu loquitur Chrysostomus, et si qui alii de lege naturali loquuntur.

Secundo objiciunt, ex nostra conclu- 103
sione sequi maxima absurda, quod scili- Objectio secunda.
cet multa et gravissima scelera de facto patrentur sine peccato mortali propter inadvertentiam ad offensam Dei : sæpissime enim homines vel ignorant Deum, vel non advertunt ad Dei offensam, quando peccant, sed solum ad regulam rationis ; quare oporteret a confessario interrogari de hac circumstantia, sine qua non fit peccatum mortale.

Respondeo, apud fideles et Christianos, Dissolvitur
vel nunquam, vel nonnisi rarissime contingere quod adsit advertentia plena ad

malitiam mortalem sine advertentia ad Deum ; nam licet illa sint objecta diversa, et quorum unum possit præscindi ab alio ; sunt tamen adeo connexa, et subordinata, ut difficillime, et nonnisi ex industria possit separari in cognitione. Sicut Petrus, v. g. et ejus vestis realiter distinguuntur : qui tamen assuefactus est videre Petrum vestitum, non concipiet illum unquam sine vestibus, nisi ex industria eum secundum suam considerationem a vestibus spoliet. Sic in homine Christiano assuefacto concipere, omnem culpam simul esse offensam Dei, et illativam pœnæ, nunquam, aut fere nunquam excitabitur species culpæ, sine specie offensæ divinæ, et reatus pœnæ, qui consequitur. Unde inutile esset pœnitentem de hac circumstantia interrogare ; imo licet ipsi pœnitentes interrogare ; imo licet ipsi pœnitentes interrogati dicerent se non attendisse ad Deum, sed solum ad culpam, non essent in hoc audiendi ; est enim adeo imbibita, et confusa illa species propter habitualitatem, et usum, ut vix percipiatur. Ad hoc autem adduximus sectione præcedenti exemplum manifestum in religioso, qui quoties peccat interius contra castitatem, cogitando, vel desiderando, etc. non explicat in confessione, se attendisse tunc ad circumstantiam voti, nec de hoc interrogatur a confessario, et quidem longe facilius est, quod religiosus peccet saltem interius contra castitatem sine memoria voti, quam sine memoria offensæ divinæ ; nam circumstantia voti est valde accidentalis, et quæ antea non erat ; et tamen quia supponitur illa species jam ratione status conjuncta cum specie culpæ, non interrogatur unquam religiosus, an recordatus fuerit sui voti, nec conjugatus, an recordatus fuerit sui conjugii ; imo si interrogarentur, dixisset sæpe, se non attendisse pro tunc ; quia nimirum explicite non attendebant, attendebant tamen implicite quatenus concipiebant illam culpæ fœditatem, quam sæpe cogitaverunt conflari ex illis omnibus malitiis. Idem est de conjugato etiam rustico et rudi, qui tamen non interrogatur a confessario, an quoties concupivit alias fœminas, adverterit ad malitiam adulterii, et ad circumstantiam matrimonii. Sic ergo Christianus concipit in furto fœditatem quamdam magnam, quam prius explicite consideraverat esse contra rationem, contra Deum, contra proximum, etc. quod sufficit ad contrahendam illam malitiam, etiam quando explicite eam non considerat. Quid autem dicendum sit de infidelibus, postea videbimus.

104 Objectio tertia.

Sed contra objiciunt tertio, qui sæpe contingit aliquem advertere ad objectum malum, v. g. ad vindictam, quin advertat ad malitiam, ut contingit in motibus primo primis ; ergo poterit etiam frequenter contingere, quod advertat ad malitiam contra rationem, et non ad offensam Dei ; tam enim differunt hæc duo objecta, quam illa.

Everlitur.

Respondeo negando consequentiam ; ratio differentiæ est, quod bonum delectabile, quod desideratur in vindicta, sæpe reperitur sine malitia culpæ, sæpe enim moritur inimicus, vel patitur aliquid sine culpa mea ; ideo potest facile in me excitari species illius boni, sine specie malitiæ : at vero culpa moralis numquam reperitur sine offensa Dei, neque ego vidi unquam unum sine alio. Inter ejusmodi autem objecta solet dari talis connexio, ut nunquam excitetur species unius sine specie alterius, ut constat experientia, quis enim unquam cogitat solem sine cœlo, licet sint duo objecta realiter distincta ? Instari potest etiam contra argumentum in exemplo posito ; nam sæpe religiosus vult objectum turpe sine advertentia ad malitiam contra castitatem, et tamen nunquam vult illud cum advertentia ad malitiam, et sine ulla advertentia ad circumstantiam voti, qui alioquin de hoc semper interrogari in confessione, quod est omnino contra praxime ; ergo a fortiori illud argumentum non valebit in nostro casu, in quo est multo major connexio inter objecta.

105 Objectio quarta.

Quarto objiciunt, quia saltem conditionaliter sequeretur in nostra sententia, quod si aliquis attendendo ad malitiam contra rationem, et nullo modo ad Deum ; occideret patrem et matrem, et faceret alia crimina, non peccasset mortaliter, nec teneretur confiteri illa delicta ; quod tamen videtur magnum absurdum, et perniciosum in praxi.

Diluitur.

Respondeo, non posse esse in praxi perniciosum id, quod non reducitur ad praxim ; majora certe damna timeri possunt ex eo quod sine ulla prorsus culpa possit aliquis ea omnia patrare non advertendo ad malitiam, ut contingit in motibus primo primis, quam ex eo quod fieri possint sine culpa mortali, si fiant sine ulla advertentia ad Deum : illud enim prius potest sæpius accidere ; hoc posterius numquam, aut fere numquam. Deinde idem argumentum fieri posset in materia adulterii cum majori certe fundamento ; nam apparentius posset dicere uxor adultera, se nunc non attendisse ad malitiam adulterii, nec ad statum conjugatæ, sed ad solam malitiam fornicationis ; et tamen nemo dicet de facto sequi illa inconvenientia ex illa præcisione possibili, quod plures fornicationes uxorum non sint adulteria ; ergo multo minus sequentur illa inconvenientia de facto in casu nostro.

106 Objectio quinta.

Quinto objiciunt, quia saltem apud infideles multi sunt adeo barbari et incult, ut nullam omnino habeant Dei notitiam, sed in perpetua et invincibili ignorantia Dei degunt : ergo si in eo statu non possunt peccare mortaliter, fatendum erit eos non subire pœnam ignis inferni, et alinde, cum habeant peccatam originale, et multa venialia, dandus erit quartus locus pro illis ; nam in purgatorio non sunt nisi ii, qui sunt in Dei gratia.

Solvitur. *Abulens. Lyra. Altisiod. Victoria. Granado. Raphael de la Torre. V. Gonzal. Albelda. M. Curiel.*

Respondeo, in primis quamplures, et gravissimos theologos negare dari de facto ignorantiam invincibilem Dei in ullo homine adulto. Ita docent Abulens. Lyra Altissiodor. et Victoria quos affert et sequitur P. Granado I part. tr. I, disp. I, sect. III, et ex modernis Raphael de la Torre II tom. *de Relig.* qu. III, conclus. III, M. Gonzalez Abelda I p. disp. XI, num. 9, M Curiel. in 1, 2, qu. LXXVI, art. 2, dub. IV, § 2, et alii multi, quos ipsi afferunt, et favet Vasquez I p. disp. XIX, *Vasquez.* ubi affert multa Patrum loca, quæ saltem probant rarissimam esse illam ignorantiam.

Sed demus, dari in aliquo eam ignorantiam pro brevi tempore, nego tamen dari pro diuturno, et multo minus per totam vitam ; semper enim suberit aliquod saltem dubium de obligatione inquirendi : quod etiam apud barbaros, et apud incultissimos Indos ita contingere probat late P. Jacob. Granado ubi supra ubi adducit Augustinum, Damascenum, Chrysostom. Ciceronem, et alios, qui hoc testantur, ponderatque ad hoc ipsum verba illa *Sap.* XIII, 1. *Vani sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei, et de his quæ videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est, neque operibus attendentes agnoverunt, quis esset artifex :* et illud *Job.* XXXVI, 25. *Omnes homines vident eum, unusquique intuetur procul*, quod etiam docet late P. Co- *P. Coninch.* ninch. in tract. *de Fide* disput. XVIII, num. 12. Et ad exemplum Brasiliensium, qui dicebantur nullam habuisse Dei notitiam, respondet idem Granado id posse credi quod attinet ad judicium verum, quod de Deo fecissent, non tamen de dubio aliquo, quod aliquando habuissent circa rerum conditorem, et circa obligationem ei placendi, vel eum investigandi. 107

Dices, saltem illo brevi tempore posset aliquis mori ante cognitionem Dei ; quid igitur fieret de illo adulto sine peccato mortali ? 108 Evasio.

Respondeo facile, sicut sententia communis docet, ad providentiam Dei spectare, ne aliquis infidelis adultus non baptizatus moriatur cum solo peccato veniali, sed dari ei tempus, vel peccandi mortaliter, vel si servat præcepta, accipiendi majus lumen ad res fidei : ita in Præluditur.

nostro casu dicendum, pertinere ad eamdem providentiam Dei, ut nullus infidelis adultus moriatur donec vel cognoscat Deum, vel saltem dubitet, et culpabiliter omittat ejus inquisitionem, vel non obstante illo dubio committat alia peccata gravia, quæ quidem jam erunt omnino mortalia, cum exponat se periculo offendendi illum conditorem, de quo dubitat an sit.

109 Objectio sexta. Sexto objiciunt, quia antecedenter ad Dei prohibitionem homicidium, v. g. vel adulterium est malum morale grave ; ergo non est leve, nec veniale.

Dissolvitur. Respondeo, esse quidem malum grave gravitate philosophica, non gravitate theologica ; hos enim terminos usurpat *S. Thom.* S. Thomas 1, 2, qu. LXXI, art. 5, ut explicet, quid habeat peccatum, prout præcise opponitur contra rationem, et prout consideratur a philosophis, et quid habeat prout consideratur a theologis, seu in ordine ad Deum. Loquendo ergo de homicidio, prout consideratur a philosophis, certum est, esse malum grave propter oppositionem cum ratione ; prout vero consideratur a theologis, nondum habet gravitatem ultimam, donec referatur ad Deum, quem graviter offendit. Fatemur itaque inter peccata ipsa, quæ fierent, si Deus non esset, aliqua fore levia, aliqua gravia ; illa tamen gravitas non esset ea, quam nunc concipimus in peccato mortali, quia in illis non reperiretur contemptus Dei explicitus, vel implicitus, qui reperitur in omni peccato mortali.

110 Evasio. Dices, homicidium antecedenter ad Dei prohibitionem displicet graviter Deo, alioquin non prohiberet illud graviter, non enim prohibet Deus peccata, nisi juxta ipsorum gravitatem ; ergo antecedenter ad prohibitionem Dei, est objectum gravius displicentiæ Dei ; ergo displicet Deo graviter peccator propter illud, etiamsi ignoretur prohibitio Dei.

Excluditur. Respondeo eodem modo distinguendo antecedens : displicet graviter gravitate philosophica, hoc est, sicut displicet philosophis considerantibus illud tanquam malum grave contra rationem, concedo ; displicet graviter gravitate theologica, nego, hoc est, illa gravitate quam considerat theologus in contemptu gravi Dei, quæ est propria gravitas peccati mortalis ; illa enim prior requiritur quidem ad fundandam hanc secundam, non tamen constituit formaliter, et ultimo peccatum mortale. Requiritur, inquam ; ideo enim homicidium nunc est peccatum mortale, quia propter malitiam gravem, quam habet contra rationem, Deo graviter displicet, et Deus illud graviter prohibet ; post hanc vero gravem prohibitionem Dei, si homo adhuc eam contemnens occidat, reus est jam gravioris odii divini, quam si solum occidisset ignorans Dei prohibitionem, et ex hoc contemptu crescit malitia homicidii sine ulla proportione supra priorem malitiam ; nimis enim comtemnit auctoritatem divinam, qui sciens homicidium graviter Deo displicere, graviterque ab ipso prohiberi, adhuc occidit ; quare jam tunc homicidium cum hac circumstantia factum graviori odio prosequitur Deus ; quæ secunda gravitas dicitur theologica, et respondet peccato mortali, ut mortali.

111 Objectio septima. Sed contra objiciunt septimo, Deus non odit graviter aliquam culpam, nisi mortalem : sed homicidium factum cum illa ignorantia invincibili Dei odit Deus graviter ergo.

Diluitur. Respondetur distinguendo minorem : nullam culpam odit Deus graviter gravitate philosophica, nisi mortalem formaliter, vel fundamentaliter, concedo ; nisi mortalem formaliter, nego. Homicidium itaque ante Dei prohibitionem differt a mendacio in hoc, quod de se est culpa gravis contra rationem, atque adeo digna, quam Deus graviter prohibeat, qua prohibitione posita, et cognita, jam fiet culpa mortalis formaliter, quæ prius erat mortalis fundamentaliter.

112 Objectio octava. Objiciunt octavo contra hanc solutionem, quia Deus non alia de causa dicitur odisse graviter aliquod peccatum,

nisi quia propter illud vult infligere pœnam inferni, et præcipue pœnam damni,
S. Thom. ut sumitur ex sancto Thoma III *Contra gentes* cap. CLVII, ergo si Deus graviter odit homicidium, ideo est, quia propter homicidium vult homini infligere pœnam inferni independenter ab eo quod cognoscat offensam divinam ; quid enim est aliud in Deo graviter odisse homicidium illud ?

Solvitur. Respondeo juxta supradicta, in Deo considerari posse duplex odium grave respectu homicidii : unum ante suam prohibitionem, aliud post illam. Hoc secundum est odium, quo Deus vult proxime, et formaliter infligere homini pœnam inferni propter homicidium factum contra Dei prohibitionem cognitam, et hoc est odium grave theologicum formale et proximum, de quo loquitur S. Thomas. Illud vero primum est odium theologicum remotum, quo scilicet Deus propter gravitatem philosophicam, quam habet homicidium secundum se, vult illud graviter prohibere, hoc est, intendit homines graviter ab illo deterrere interponendo totam suam auctoritatem, et comminando pœnam gravissimam inferni ; et hoc quidem odium terminatur ad malitiam philosophicam homicidii sub pœna inferni : cæterum nisi hæc ipsa prohibitio Dei innotescat aliquo modo peccatori, non erit dignus illa gravissima pœna ; certum enim est, graviori pœna dignum esse eum, qui peccat scienter contra Dei prohibitionem, quam qui eam omnino ignorat. Bene ergo dicitur, quod Deus etiam ante suam prohibitionem odit homicidium graviter, hoc est, invenit in illo tantam malitiam, ut judicet illud dignum prohibitione gravi, et comminatione gravissimæ pœnæ inferni, quod quidem non invenit in mendacio, et ideo non dicitur illud graviter odisse sicut homicidium. Loquendo vero de odio proximo, seu de pœna illa, quam Deus vult proxime infligere homicidio facto sine cognitione divinæ offensæ, hæc quidem pœna verisimile est, quod sit gravior quacumque aliqua correspondente cuicumque peccato levi, quantum attinet ad dignitatem provenientem ex objecto : potest enim illud peccatum leve aliunde, nimirum ex intensione, vel multiplicatione adæquare, et superare illam pœnam ; si tamen attentatur ad solum objectum, credibile est, nullum esse peccatum leve ex objecto, cui correspondeat tam gravis pœna : quanta peccato illi philosophice gravi.

Ratio discriminis est, quod objectum mendacii quantumcumque multiplicetur, non est tam malum, quam homicidium, cum semper habeat malitiam levem : et per consequens ratione objecti præcise non est dignus tanta pœna ille actus, quanta homicidium : at vero ex aliis capitibus potest crescere malitia formalis illius voluntatis, sicut voluntas furti potest ex majori intensione, vel aliis circumstantiis esse gravior quam voluntas sacrilegii.

Dices, ponamus, homicidio illi deberi 113
pœnam ut octo durantem per mille an- Evasio.
nos, et mendacio deberi pœnam ut duo durantem per unum diem : voluntas mentiendi potest esse gravior, si quis velit dicere duo mendacia, vel quatuor, vel mille, etc. ergo potest crescere pœna debita illi voluntati mentiendi, donec excedat pœnam illius homicidii ; ergo fatendum est, illam voluntatem mentiendi esse deteriorem ex objecto, quam voluntatem homicidii : supponimus enim non esse intensiorem, aut diuturniorem, sed totam malitiam desumere ex objecto volito.

Responderi potest, pœnam mendacii Occluditur.
quantumvis crescat in intensione, semper tamen manere infra pœnam illius homicidii, quia hæc est secundum suam entitatem in diverso ordine ; quare sicut delectatio ex objecto corporeo, quantumvis crescat in intensione, numquam adæquabit delectationem visionis beatæ etiam remissæ, quia hæc est in diverso valde, et superiori ordine : ita potest respondere homicidio illi pœna aliqua alterius ordi-

nis superioris, quam pœna mendacii quantumvis intensa numquam possit adæquare, in hoc enim nulla apparet repugnantia.

114 Alia evasio. Dices iterum, loquamur de voluntate valde intensa irreverentiæ levis in Deum; hæc saltem potest mereri majorem pœnam, quam illud homicidium factum sine notitia offensæ Dei : ergo antecedenter ad prohibitionem Dei magis displicet Deo hæc voluntas intensa irreverentiæ levis Dei, quam illa voluntas remissa homicidii sine notitia Dei; ergo non est minus fundamentum, sed potius majus pro eo signo, ut Deus prohibeat graviter illam voluntatem intensam irreverentiæ, quam voluntatem remissam homicidii, et per consequens non magis odit Deus odio remoto theologico voluntatem homicidii, quam illam voluntatem intensam irreverentiæ levis in Deum.

Præcluditur. Respondeo admisso antecedenti distinguendo primum consequens; illa voluntas intensa magis displicet Deo ratione objecti, quam voluntas remissa homicidii, nego, magis displicet ratione intensionis formalis concedo, et tunc negatur secunda consequentia, quia fundamentum ad prohibitionem gravem Dei non desumitur ex malitia tenente se ex parte actus, sed ex illa, quæ oritur ex objecto gravi, quod Deus intendit vitare, et ideo prohibet actus : cum autem objectum illud irreverentiæ levis, semper manerent leve, non esset tale, ut posset fundare prohibitionem gravem etiam respectu voluntatis intensæ; eam licet ipsi actus sint, qui immediate prohibentur a Deo, non tamen prohibentur propter se, sed propter objectum quod primo, et per se intendit Deus vitare, et ideo non potest actus dignus esse graviori prohibitione supra illam, quam objectum meretur.

115 Instantia. Urgebis adhuc, voluntas hæc intensa irreverentiæ levis, est simpliciter gravior voluntate illa remissa homicidii sine notitia offensæ Dei; ergo voluntas reflexa, quæ habeat illam primam pro objecto volito, erit gravior etiam ex parte objecti, quam voluntas reflexa, quæ habeat pro objecto volito illam voluntatem remissam homicidii; nam objecta directa illius duplicis voluntatis reflexæ sunt duæ illæ voluntates directæ, quarum una est simpliciter gravior altera; ergo tam poterit prohiberi graviter a Deo illa voluntas reflexa volitionis intensæ irreverentiæ levis, quam voluntas remissa homicidii.

Evertitur. Respondeo negando ultimam consequentiam; quia ad prohibitionem gravem non debet attendi objectum immediatum, sed ultimum, an sit grave, vel leve; ex gravitate enim, vel levitate objecti ultimi oritur, quod voluntas directa, vel reflexa sit digna prohibitione gravi; omnes enim voluntates ultimo prohibentur propter objectum ultimum, cujus vitationem ultimo intendit legislator. Voluntas ergo homicidii est digna gravi prohibitione, quia homicidium est tanti momenti, ut debeat Deus interponere totam suam auctoritatem ad illud prohibendum : irreverentia autem levis non est tanti ponderis, ut debeat tam graviter procurari ejus vitatio; nam ex eo quod illa voluntas etiam intensa ponatur a parte rei, non sequuntur magna inconvenientia, sed levia in suo genere : ex eo autem quod ponatur homicidium auctoritate privata, quomodocumque ponatur, sequuntur inconvenientia gravia in suo genere in ordine ad convictum humanum.

116 Probatur exemplo. Possumus autem totius hujus doctrinæ exemplum invenire in legislatore humano. Potest, v. g. Ecclesia graviter prohibere distractionem voluntariam saltem externam in officio divino, quæ seclusa Ecclesiæ prohibitione esset solum peccatum veniale; et non potest graviter prohibere verbum otiosum, vel mendacium jocosum. Ecce ante illam prohibitionem non habet distractio voluntaria malitiam proximam mortalem magis, quam verbum otiosum; habet tamen malitiam remotam gravem, quatenus de se est aliquid grave, conducens graviter ad finem religionis, et cultus divini; atque ideo

potest fundare prohibitionem gravem Ecclesiæ, quam non potest fundare verbum otiosum. Sis se habet cum aliqua proportione homicidium ante prohibitionem Dei; pro tunc enim nondum habet malitiam mortalem formaliter, sed solum fundamentaliter, quatenus propter malitiam gravem, quam habet contra rationem, exigit prohiberi graviter a Deo, quod non exigit mendacium ; et sicut ante prohibitionem Ecclesiæ distractio illa voluntaria non est odibilis graviter ab Ecclesia odio proximo, sed solum remoto, quatenus est tale objectum, cujus vitationem possit merito Ecclesia intendere per gravem prohibitionem, et pœnam: ita homicidium ante Dei prohibitionem non est odibilitate peccati mortalis, sed solum remote, quatenus potest fundare talem prohibitionem Dei, qua posita habeat jam malitiam mortalem ; et denique sicut ex prohibitione Ecclesiæ accidit distractioni voluntariæ talis circumstantia, quæ si cognoscatur, facit eam peccatum grave ; si vero ignoretur, non facit illam magis odibilem quam esset seclusa prohibitione Dei accrescit tanta gravitas, ut ex malo morali philosophice gravi, fiat simpliciter peccatum mortale, si aliquo modo cognoscatur illa prohibitio ; si vero omnino inculpabiliter ignoretur, manebit cum sola illa gravitate philosophica, quam ex se habebat.

117 Objectio nona.

Nono objiciunt, sequi ex nostra sententia esse solum peccatum veniale, si aliquis dicat. Si homicidium non esset prohibitum a Deo, quamvis esset dissonum rationi, ego occiderem ; per hunc enim actum præscindit homicidium a prohibitione Dei, a qua constituitur in ratione peccati mortalis : consequens autem videtur absurdum.

Dissolvitur.

Respondeo, illum actum conditionatum posse dupliciter fieri. Primo solum attendendo ad objectum, et non attendendo ad prohibitionem ipsiusmet actus, quam nunc habet, et tunc concedimus, illum actum per accidens excusari a malitia mortali, propter inadvertentiam ad malitiam ipsiusmet actus ; per se enim ille actus secundo modo factus est peccatum mortale, quia istemet actus adhuc conditionatus nunc de facto prohibetur graviter a Deo, quare si aliquis advertit ad hanc prohibitionem, jam peccat mortaliter eliciendo illum actum graviter prohibitum.

118 Evasio.

Dices, actus voluntatis non prohibentur nisi propter objecta ; ergo si per ipsum actum objectum præscinditur a malitia mortali, actus non manebit mortaliter prohibitus.

Removetur.

Respondeo juxta supradicta, actus voluntatis prohiberi propter malitiam gravem, quam objectum habet contra rationem ; quare dum objectum non præscindatur ab illa etiam malitia gravi, actus adhuc manebit prohibitus graviter a Deo. Cum ergo de facto Deus prohibeat graviter voluntatem occidendi propter malitiam gravem, quam homicidium habet contra rationem, consequens est, quod de facto prohibita sit graviter a Deo omnis voluntas, quæ feratur in illam malitiam gravem contra rationem : illa autem voluntas conditionata non præscindit objectum ab ea malitia ; ergo illa etiam voluntas nunc prohibetur a Deo, et displicet Deo graviter gravitate saltem philosophica ; ergo possum per actum reflexum advertere, quod illa voluntas displicet Deo graviter, et quod prohibetur a Deo graviter ; ergo si cum ea advertentia adhuc persevero in ea voluntate, jam volo habere actum prohibitum graviter a Deo, per consequens pecco mortaliter.

Instatur.

Dicunt, non posse actum habere majorem malitiam, quam reperiatur in objecto ; quare si objectum præscinditur a prohibitione, et offensa Dei, non potest actus habere malitiam offensæ Dei.

Instantiæ occurritur.

Respondeo actum non posse habere malitiam, quæ formaliter, vel fundamentaliter non sit in objecto : posse tamen habere formaliter aliquam malitiam, quæ solum sit in objecto fundamentaliter, ut contingit in hoc casu, quo relinquitur in

objecto tota illa malitia, quæ Deo graviter displicet, et quam intendit vitare, et erga quam prohibet omnem affectum voluntatis nostræ, quam prohibitionem contemnit homo, dum ea non obstante vult adhuc ostendere suum affectum præsentem erga totam illam malitiam gravem contra rationem.

112 Objectio decima. Decimo objiciunt, sequi in nostra sententia, omnia peccata mortalia esse ejusdem speciei atomæ in ratione peccati mortalis, quia cum constituantur in esse peccati mortalis propter offensam Dei, parum interest quod aliunde differant ex parte objecti proprii ; nam tota illa differentia non constituit gravitatem mortalem, sicut si aliquis peccaret contra votum non mentiendi, et contra votum non detrahendi leviter, illa differentia non faceret illa duo peccata diversæ speciei in ratione peccati mortalis, quia gravitas in utroque solum proveniret ex violatione voti contra religionem ; unde etiam videtur sequi, quod in confessione non oportebit explicare aliam speciem, nisi eam, per quam constituitur peccatum in ratione mortalis ; nam aliæ differentiæ, quæ de se non sunt mortales, non sunt ut sic materia necessaria confessionis.

Expeditur. Respondeo negando sequelam ; nam licet solum constituantur in ratione mortalis ea peccata, quatenus sunt contra Deum ; in hoc tamen ipso valde differunt pro diversitate nimirum specifica ipsorum præceptorum Dei, quæ violantur. Pro quo oportet meminisse doctrinæ communis theologorum in materia *de peccatis*, et de qua agit late Thomas Sanchez lib. IV *de Voto* c. xi, n. 22, quod scilicet peccata, quæ fiunt contra obedientiam superioris, non sunt omnia in eadem specie infima inobedientiæ, sed pertinent ad vitia opposita singulis præceptis ; unde qui violavit jejunium, vel festum contra præceptum Ecclesiæ, non satisfacit si in confessione dicat, se peccasse contra præceptum Ecclesiæ, sed debet explicare materiam præceptam ; quia licet, seclusa prohibitione Ecclesiæ illud opus non fuisset peccatum mortale ; posita tamen prohibitione contrahit malitiam, non inobedientiæ ut sic, sed talis inobedientiæ contra religionem, vel temperantiam, etc. Ratio autem hujus communis doctrinæ est, quod lex intendit formaliter rectitudinem virtutis, quam præcipit ; quare ex diverso motivo formali diversa etiam erit in specie lex jejunii a lege audiendi sacrum, et per consequens peccatum huic legi oppositum differt specie a peccato opposito illi legi juxta diversitatem specificam legis violatæ : unde sumitur discrimen a peccatis contra votum, nam per votum non intendimus formaliter honestatem virtutis promissæ, sed solum cultum Dei ; votum enim est actus religionis, quæ formaliter solum intendit colere Deum : accipit autem pro materia rem promissam, quam non intendit formaliter, sed materialiter in ordine ad colendum Deum, ideo probabile est, peccata contra votum omnia esse ejusdem speciei infimæ, quod tamen de peccatis contra obedientiam nemo dixerit. Hinc ergo patet clare, quomodo non omnia peccata mortalia sint ejusdem speciei infimæ in ratione mortalis ; nam hoc habent per oppositionem contra legem gravem Dei, quæ lex non est ejusdem speciei, sed diversa juxta diversitatem virtutis præceptæ, cujus rectitudinem formaliter intendit Deus per suum præceptum ; debet ergo explicari in confessione materia ipsa, in qua peccatur, ut explicetur lex divina diversa, quæ per illud peccatum violatur.

Non omnia peccata mortalia esse ejusdem speciei infimæ in ratione mortalis.

120 Objectio undecima. Undecimo objiciunt, si nullum est peccatum mortale nisi prout opponitur contra præceptum Dei, sequi nullum prælatum, vel superiorem creatum posse obligare subditum sub mortali, nisi supponatur advertentia ad Deum, quod videtur derogare multum auctoritati superiorum.

Refellitur. Hoc tamen nullam habet difficultatem, quia nec etiam prælati possunt præcipere sub excommunicatione, nisi subdito at-

tendenti ad Deum. Sufficit superiori, si possit subdito præcipere graviter ea gravitate, quam subditus concipere potest : gravitate nimirum morali, si subditus solum attendat ad regulam rationis ; gravitate vero theologica, si subditus attendat etiam ad Deum, qui præcipit obedientiam erga superiores. Certum enim est non posse superiorem ita obligare subditum, ut per inobedientiam factam sine attentione ad Deum contrahat tantam malitiam, quantam contraheret, si attendisset etiam ad præceptum Dei de obedientia præstanda superioribus creatis.

Omitto alia leviora argumenta, quæ non indigent solutione ; hæc tamen volui sigillatim proponere, ne viderentur contemni, quæ aliqui viri docti nostræ sententiæ in suis scriptis opposuerunt.

Illatio ad quæstionem propositam.

Hinc jam facile infertur ad titulum quæstionis, an pro illo peccato posset purus homo satisfacere ; cum enim non haberet illam infinitatem, et incompensabilitatem, quam nunc agnoscunt theologi in peccato mortali, non est cur, licet difficile, et post longum tempus, non posset tamen aliquando purus homo pro illo satisfacere.

SECTIO VII.

Utrum purus homo possit condigne satisfacere pro suo peccato veniali.

121

Suppositio.

Non loquimur de satisfactione condigna pro pœna temporali debita pro peccato veniali, pro hac enim suppono, satisfieri de condigno ab homine justo per opera pœnalia : sed loquimur de satisfactione pro culpa ; nam sicut peccatum mortale graviter offendit Deum, et manet Deus rationabiliter aversus, et indignatus in hominem ; ita cum proportione peccatum veniale continet aliquam levem offensam Dei, et relinquit Deum rationabiliter, sed leviter indignatum in hominem, quæ levis aversio tollitur, quando Deus sufficienter placatur, vel liberaliter remittit illam offensam. Inquirimus ergo, an hæc offensa ex veniali relicta talis, sit, ut requiratur Deum eam liberaliter condonare, an potius possit condigne per hominis obsequia expiari, ita ut jam non maneat Deus rationabiliter indignatus.

Alia suppositio pro sensu quæstionis.

Suppono item, hominem existentem in peccato mortali non posse pro tunc condigne satisfacere pro culpa veniali, imo nec pro pœna venialis jam antea dimissi quoad culpam : quia per peccatum mortale condigne meruit, quod ejus obsequia, et opera, quandiu est inimicus, non acceptentur pro debito pœnæ ; neque etiam intuitu eorum placetur Deus condigne ab indignatione, quam conceperat ex peccato veniali. Difficultas ergo potissimum est, an homo justus possit condigne suis operibus placare Deum offensum per peccatum veniale, sicut potest condigne satisfacere pro peccato veniali, quantum ad pœnam, et idem interrogari, potest de homine in pura natura.

Difficultas.

122

Prima sententia negativa.

Prima sententia negat posse purum hominem satisfacere de condigno pro culpa veniali, quia licet levis sit intra genus offensæ divinæ ; participat tamen actionem communem offensæ divinæ ; ideoque numquam adæquari potest per obsequia puri hominis, quia satisfactio decrescit ex indignitate personæ satisfacientis, et offensa crescit ex dignitate personæ offensæ, et supremum infimi non attingit infimum supremi. Hanc sententiam docuit Petrus de Soto lib. *de Institut. Sacerdotum* lect. decima octava *de pœnit.* quem sequuntur aliqui ex recentioribus, et fundatur potissime in eo quod peccatum nullum tollitur nisi per Dei remissionem ; ergo nullum tollitur per condignam satisfactionem ; alioquin non omnia peccata remittuntur a Deo, sed solum gravia ; pro levibus enim nos condigne solvimus.

Pet. de Soto

123 Secunda sententia affirmativa.

Secunda sententia affirmat, hominem justum condigne de facto satisfacere pro culpa veniali per actus perfectæ dilectionis, quia multo perfectius convertit dilectio hominem in Deum, quam avertit peccatum veniale a Deo. Cæterum addit hæc sententia, actum ipsum contritionis, vel dilectionis non expellere, vel delere formaliter peccatum veniale se solo, sed requiri novum favorem, et condonationem Dei remittentis culpam. Ita docet cum aliis Suarez in præsenti disp. IV, sect. XI.

Suarez. Sententia tertia.

Tertia sententia cum præcedenti in eo quod homo justus satisfaciat condigne pro veniali; addit tamen, ejus satisfactionem non indigere, ullo favore superaddito, nec acceptatione, vel condonatione Dei, ut tollatur et destruatur macula ex veniali relicta, ita Vasquez in præsenti disput. III per totam.

Vasqu.

124 Assertio prima.

Dico primo, si homo justus satisfacit condigne pro culpa veniali, non indiget Dei acceptatione, vel favore superaddito, sed per ipsam condignam satisfactionem formalissime destruit habitualem maculam ex veniali relictam. Hæc est contra Suarez ubi supra, et probatur supponendo breviter ex materia *de justificatione*, et materia *de peccatis*, quid sit macula illa habitualis. Est enim peccatum præteritum moraliter perseverans in ordine ad hoc quod Deus rationabiliter indignetur in hominem, sicut si actu peccaret; quæ moralis permanentia fundatur in actu præterito non compensato sufficienter, nec condonato, ut fatetur ipse Suarez: ergo posita condonatione Dei, vel sufficienti compensatione ex parte hominis, jam non manet fundamentum illius perseverantiæ moralis; ergo nec macula ex peccato relicta; peccatum enim habituale est peccatum præteritum non condonatum, nec sufficienter compensatum: posita autem sufficienti compensatione non manet peccatum præteritum non sufficienter compensatum; ergo eo ipso non manet peccatum habituale.

Probatur.

Assertionis ratio a priori.

Ratio a priori est, quia in æstimatione prudentum offensa hominis in hominen tandiu moraliter durat, id est, tandiu offensus rationabiliter est aversus ab offensore, quandiu nec offensam condonavit, nec offendens satisfecit, seu fecit quod satis erat, ut offensus placaretur: cæterum postquam offensor veniam petiit, et alia obsequia exhibuit, quæ sufficerent condigne ad placandum offensum, jam tunc si ipse non placetur, non manet in æstimatione prudentum rationabiliter, sed irrationabiliter aversus; ergo per illa obsequia formaliter extinxit jus, quod offensus habebat ad rationabilem aversionem ab ipso; ergo similiter, si homo condigne satisfecit pro veniali, eo ipso fecit quod satis erat, ut Deus in æstimatione prudentum non maneat rationabiliter aversus; ergo eo ipso formaliter exstinxit jus, quod habebat Deus ad rationabilem aversionem; ergo sine alia acceptatione, vel voluntate Dei exstinxit formaliter maculam peccati, alioquin si non exstinxit, non satisfecit condigne, quia non fecit satis, ut tolleretur indignatio Dei.

125 Objectio prima.

Objicies primo, homo justus per bona opera meretur de condigno gloriam; et tamen nisi accedat acceptatio libera Dei, non operabitur Deus irrationabiliter non reddendo gloriam; ego licet satisfactio justi pro veniali sit condigna; si tamen non accedat libera Dei acceptatio, non erit irrationabilis indignatio Dei perseverans.

Solvitur.

Respondeo negando consequentiam. Ratio discriminis inter satisfactionem, et meritum, est, quia licet neutrum obliget Deum ex justitia, ut suppono ex supradictis; satisfactio tamen pro culpa habet se per modum solutionis moralis; et quidem independenter a voluntate creditoris possum ego solvere, et extinguere debitum; ideo si justus condigne satisfacit, eo ipso tollit jus Dei ad rationabilem indignationem, quia eo ipso ponit quantum moraliter in æstimatione prudentum requiritur, ut non timeat ulterius justam

indignationem Dei : at vero meritum condignum non est solutio, sed titulus moralis movens Deum, ut quasi ex gratitudine reddat præmium: ergo eo ipso habet suam vim in ordine ad liberam voluntatem Dei, quam movet ; ergo cum Deus ex aliis honestis motivis possit non velle dare præmium, non habebit meritum se solo vim ad ponendum præmium independenter ab acceptatione Dei, quia tota ejus vis est ad movendum Deum ut acceptet, et per consequens meritum non se solo, sed cum voluntate, et acceptatione Dei ponit præmium.

126 Objetio secunda.

Sed contra objicies secundo: Homo justus satisfacit condigne pro pœna temporali ex peccatis debita, quæ satisfactio non est meritum, sed solutio pœnæ debitæ ; et tamen indiget acseptatione Dei volentis computare illam pœnam voluntariam pro pœna debita, ut suppono ex veriori sententia in materia de satisfactione ; ergo etiam satisfactio condigna pro culpa poterit indigere acceptatione Dei.

Dissolvitur.

Respondeo concessa majori, et minori, negando consequentiam. Ratio autem discriminis inter satisfactionem pro culpa, et satisfactionem pro pœna, ea est, quod pœna debetur determinate illa, quæ a judice exigitur ; sumptio enim pœnæ determinate et directe pertinet ad judicem, nec pendet a voluntate delinquentis determinare et designare pœnam, sed debet pati illam : ideo castigatio voluntaria ipsius non obligat judicem ad acceptandam illam pœnam, licet possit condigne ex ea moveri ad talem acceptationem, ut diximus disp. II, sect. VII. At satisfactio pro culpa, est satisfactio pro offensa, quæ satisfactio directe pertinet ad offendentem, offensus enim solum habet jus ad rationabilem indignationem, quandiu non satisfacit offensor, et ad accipiendam satisfactionem quando offertur; offendens vero est cui incumbit eam ponere, et designare in ea mensura, qua posita prudentes æstiment, ipsum suo muneri satisfecisse, ut offensus rationabiliter placetur. Hinc est, satisfactionem pro pœna posse a judice respui, satisfactionem vero pro offensa non posse ab offenso non acceptari.

Adverte tamen, tunc non posse non acceptari satisfactionem condignam pro offensa, quando hæc offertur ab ipso offensore : cæterum si non ab ipso, sed ab alio offerretur ; tunc indigeret acceptatione aliqua ipsius offensi, ut formaliter tollatur offensa ; ut agentes de satisfactione Christi pro nostra offensa, dicemus infra. Advertendum.

127 Objectio tertia.

Tertio objicies. Homo justus per gratiam habitualem habet jus ad gloriam, et per consequens habet jus ut tollantur et destruantur ejus culpæ veniales, quæ possunt impedire beatitudinem, et tamen hæc ablatio culpæ venialis, quam gratia condigne exigit, non fit sine condonatione aliqua Dei remittentis culpam venialem ad exigentiam gratiæ, quando justus moritur, ergo licet satisfactio justi condigne exigat destructionem peccati venialis, potuit hoc exigere cum ordine ad aliquam acceptationem, vel condonationem Dei, qua immediate tollatur peccatum veniale, non enim repugnat auferri condigne peccatum per aliquam formam, et tamen per ordinem ad condonationem Dei, quam ex natura rei exigat illa forma.

Refellitur

Respondeo, non repugnare, formam aliquam exigere ex natura sua ablationem peccati per condonationem Dei, repugnare tamen qnod satisfactio condigna pro culpa tollat peccatum exigendo condonationem Dei, nam peccatum quod tollitur per satisfactionem condignam peccatoris, eo ipso tollitur per solutionem, seu faciendo quod satis est ad hoc, quod Deus non maneat rationabiliter aversus, ut dictum est ; ergo non tollitur ex condonatione Dei : peccatum autem, quod tollitur per aliam formam, quæ non sit satisfactio, non repugnat, quod tollatur immediate per Dei condonationem positam ad exigentiam talis formæ. Ex quo obiter adverte, longe aliter deleri

Advertendum.

peccatum per meritum etiam de condigno, ac per satisfactionem condignam peccatoris ; nam meritum etiam condignum non tollit formaliter et immediata offensam, sed mediante condonatione offensi, apud quem offendens meretur loco præmii condonationem offensæ : at vero satisfactio condigna offensoris tollit immediate offensam independenter a voluntate, vel acceptatione offensi, ut dictum est.

128 Assertio secunda. Dico secundo : probabilius videtur, posse purum hominem justum satisfacere condigne pro peccato veniali proprio ; an vero possit pro alieno, dicemus infra sect. VIII. Hoc est communis et in ea conveniunt Suarez et Vasquez ubi supra, etc.

Probatur. Probatur ex supradictis ; ratio enim, cur non possit purus homo satisfacere condigne pro offensa gravi, sumitur ex ipsa offensæ gravitate, quæ tanta est, ut merito respondeat illi pœna æterna ; et impotentia etiam satisfaciendi pro culpa, et ne vilesceret ea offensa apud homines, cujus vitatio adhuc necessaria est, merito debuerunt terreri magnitudine pœnæ æterna, et impossibilitate satisfaciendi. Hæc autem ratio non militat in peccato veniali ; illud enim, licet sit aliqualis offensa Dei ; levis tamen, et ideo non tanti æstimanda, ut debuerint homines terreri ab ea per pœnam æternam, nec per impotentiam satisfaciendi sed per pœnam temporalem acerbissimam, et per difficilem valde satisfactionem condignam. Nec obstat peccatum veniale esse fugiendum, et vitandum super omnia ; nam etiam est majus, malum quam pœna æterna, et tamen non correspondet illi condigne pœna æterna. Neque etiam obstat, peccatum veniale esse offensam Dei infiniti ; nam est offensa levis, et quæ simpliciter et absolute communi modo loquendi non appellatur offensa ; quare non crescit in æstimatione prudentum, ita ut non possit adæquari per condignam satisfactionem puri hominis, quia juxta leges amicitiæ est ut leves offensæ, quæ etiam inter amicos sunt inevitabiles, possint etiam obsequiis compensari, et tolli quantumcumque digna sit persona, quæ leviter offenditur ; ergo licet ratione divinæ majestatis sit difficilior satisfactio condigna pro culpa veniali, non tamen omnino impossibilis ab homine puro.

129 Nec denique obest, peccatum veniale aliquando puniri pœna æterna in habente peccatum mortale ; nam supposita ea doctrina, quam veram existimo, adhuc illa pœna non respondet per se, sed valde per accidens peccato veniali, propter impotentiam retractandi illud, ortam ex statu damnationis ; nunc autem loquimur de pœna per se respondente condigne peccato veniali, nam etiam per accidens concedimus, hominem purum habentem peccatum mortale non posse condigne satisfacere unquam pro culpa veniali ; hoc tamen non oritur ex gravitate peccati venialis, sed ex mortali adimente vires ad illam condignam satisfactionem, quod per accidens se habet ad veniale.

Evasio. Dices, ergo Christus non fuit nobis necessarius ut redimeret nos a venialibus ; siquidem homo purus posset pro illis condigne solvere.

Excluditur. Respondeo, si homo esset justus, et sine ullo debito pœnæ contracto ex priori peccato lethali, admittimus, quo posset solvere condigne pro veniali ; cæterum quia de facto homo habebat peccatum lethale saltem originale, ex quo incurrit debitum carendi omni auxilio efficaci ad satisfaciendum pro veniali ; ideo omnes indigemus liberari per Christum etiam a venialibus, quatenus tollit debitum carendi auxilio efficaci, quod debitum non contraximus per peccatum veniale, sed per lethale actuale, vel originale. Adde, Christum solvere etiam pro venialibus, quia nostra satisfactio nunquam de facto attingit condignitatem sufficientem, ut postea dicam.

130 Assertio tertia. Dico ergo tertio, licet purus homo possit utcumque et difficile satisfacere condigne pro culpa veniali ; de facto ta-

men crediderim, saltem regulariter, non tolli peccatum veniale sine gratuita Dei condonatione, et remissione, licet antecedat aliqua satisfactio nostra saltem de congruo.

Suadetur. Hanc conclusionem suadet mihi in primis fundamentum primæ sententiæ, quod peccata etiam venialia de facto non solvuntur nisi per remissionem Dei ; Scriptura enim, et Patres de peccatis in universum loquentes nunquam dicunt, tolli per nostram solutionem, sed per Dei misericordiam, et condonationem. Ita Joann. epist. I, c. I, postquam dixerat, *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*, ubi de venialibus loquitur ; de his enim certissimum est, reperiri in omnibus nobis ; statim de iisdem subjungit : *Si confiteamur peccata nostra* (scilicet per veram pœnitentiam) *fidelis est, et justus, ut remittat nobis peccata nostra.* Ecce post pœnitentiam de venialibus consequitur remissio ; ergo pœnitentia nostra non tollit condigne, et sufficienter se sola maculam peccati venialis. Sic omnis debiti remissionem petimus, et pro omnium peccatorum remissione gratias agimus ; ergo credibile est Deum non expectare nostram condignam satisfactionem, sed posita congrua per pœnitentiam, et detestationem, condonare offen-

Ambrosius. sam venialem. Ideo Ambrosius I *de Pœnit.*, c. IV, de omnibus peccatis loquens dixit : « Expectat Deus lacrymas, ut profundat ipse pietatem suam. »

131 Dices, lacrymæ ipsæ, et pœnitentia

Evasio. erunt condigna satisfactio.

Præcluditur Sed contra, quia peccatum veniale, licet intra genus divinæ offensæ sit leve, adhuc tamen est offensa Dei, et meretur condigne pœnam purgatorii acerbissimam excedentem pœnas omnes, quas, leges humanæ condigne taxant pro offensis humanis ; ergo similiter satisfactio condigna pro ea culpa excedere debebit satisfactiones alias, quæ ab uno homine respectu alterius exhibentur ; nam eadem est ratio exigendi graviorem pœnam pro offensa aliqua, et desiderandi etiam majorem satisfactionem, ut supra vidimus.

Hinc infero primo, quid dicendum sit 132
de homine in pura natura, scilicet non Illatio prima.
elevato ad finem supernaturalem, nec adjuto viribus gratiæ ; Ille enim licet physice, et fortasse etiam moraliter posset condigne satisfacere pro culpa veniali, difficillime tamen. Suppono autem illum Suppositio pro intellectu illationes.
commisisse veniale sine mortali (distinguerentur enim tunc etiam mortale, et veniale penes gravitatem et levitatem offensæ) quo casu admitto, habere hominem potentiam saltem physicam ad satisfaciendum condigne pro ea culpa, sicut habere etiam potentiam saltem physicam ad diligendum Deum super omnia, ad detestandum peccatum veniale, ut offensam Dei, et ad congerenda alia plura obsequia, quibus multiplicatis non esset, cur non posset condigne expiari illa offensa, sicut, et potest ab homine grato ; nam licet gratia elevet opera justi, et addat majorem vim merendi, et satisfaciendi ; cæterum opera etiam hominis justi justitia naturali haberent aliquam condignitatem ad præmia naturalia, et vim etiam satisfaciendi condigne pro pœnis naturalibus, et expiandi maculas naturales. Quare cum culpa venialis esset offensa contra Deum in ordine naturæ ; non est cur ejus ablationem non possent homines promereri saltem de congruo, et petere et impetrare a Deo, et per consequens, cur non possent etiam de condigno multiplicatis obsequiis pro ea solvere, licet difficilius multo, quam per opera exhibita ab homine justo, et grato propter multo minorem valorem, quam opera justi haberent.

Cæterum addo, non potuisse facile hominem tunc condigne solvere ; quia sicut propter difficultatem operum negant multi homini in pura natura potentiam moralem ad servandam diu totam legem ; ad actus egregios, et forte ad dilectionem Dei super omnia, licet hæc omnia physice posset, et teneretur facere ; sic etiam licet physice posset satisfa-

cere condigne pro veniali, non tamen pro mortali propter ingentem rei difficultatem, quæ semper homines ab ea satisfactione efficaciter deterreret, vel saltem non sine magna difficultate : nam probabilius mihi est, hominem in natura pura habiturum potentiam etiam moralem ad servanda omnia præcepta gravia, et ad diligendum Deum super omnia, de quo dicemus in materia de gratia.

133 Illatio secunda. Infero secundo, hominem etiam in natura lapsa posse, physice loquendo, per actus naturales satisfacere de condigno pro culpa veniali, non tamen posse moraliter, quia homo in natura lapsa non potest per solas vires naturæ moraliter diligere Deum super omnia, non potest servare omnia præcepta gravia, nec facere actus egregios, et difficiles honestos, ut suppono ex materia *de gratia;* ergo eodem modo posset physice satisfacere, non tamen moraliter, pro peccato veniali, propter difficultatem magnam, quam haberet illa satisfactio.

Evasio. Dices, in statu naturæ lapsæ peccatum veniale privat visione Dei supernaturali per aliquod tempus, nec potest deleri nisi per infusionem, vel augmentum gratiæ justificantis, quæ omnia non habent proportionem cum actu naturali ; ergo in hoc statu actus naturales nullo modo possunt condigne tollere peccatum veniale.

Occlu litur Sed contra, quia licet actus naturales non habeant proportionem cum visione beata, nec cum gratia habituali, habent tamen proportionem cum ablatione maculæ ex veniali relicta, et ad eam tollendam habent sufficientes vires, ut suppono ; ergo possent illam tollere in natura lapsa, licet per accidens tolleretur dilatio visionis beatæ.

134 Alia evasio Dices, ergo de facto per actus bonos naturales satisfacit homo pro veniali, si non de condigno ; quia sunt exigui ; saltem de congruo : sicut etiam de congruo satisfacit per actus supernaturales ; quia nec etiam in hoc statu perdunt actus naturales congruitatem, quam haberent in pura natura ad satisfaciendum pro venialibus, ergo homo propriis naturæ viribus liberat se saltem de congruo ab aliquo peccato.

Respondeo negando sequelam ; quia licet actus naturales, quantum est de se, habeant nunc eamdem congruitatem, quam haberent in pura natura ; Deus tamen ad remittendum veniale non attendit nunc ad actus naturales, sed solum supernaturales, quia licet satisfactio condigna independenter a voluntate Dei tollat debitum culpæ ; satisfactio vero congrua pendet a liberalitate offensi acceptantis eam satisfactionem inferiorem, et intuitu ejus remittentis culpam : Deus autem acceptat satisfactionem, quam exhibet homo justus per actus supernaturales, non vero quam exhibet per naturales ; quia cum decreverit non remittere ullam culpam venialem, nisi reconciliando sibi hominem per majorem gratiam sanctificantem, non vult acceptare ut satisfactionem pro culpa veniali, eam, quæ non potest mereri saltem de congruo augmentum gratiæ. Removet

SECTIO VIII.

Utrum purus homo possit condigne satisfacere pro peccatis aliorum.

135 Quid au per pur homine intellig De pu homine ples quæs Nomine puri hominis intelligimus idem, quod in præcedentibus, non quidem solum hominem in pura natura, sed etiam ad gratiam elevatum, non tamen ad unionem hypostaticam cum divina persona ; et de homine in hac consideratione tria possunt quæri. Primum, an potuerit condigne satisfacere pro peccatis originalibus, et actualibus mortalibus aliorum, sive merendo illis simul infusionem gratiæ, sive sine gratiæ infusione? Secundum, an possit saltem purus homo mereri alteri condigne non quidem

remissionem peccati, sed solam gratiæ infusionem, vel augmentum? Tertium, an possit saltem purus homo satisfacere condigne pro peccato veniali alterius quoad culpam, vel quoad pœnam. Et

Suppositio pro sensu quæstionis.

suppono, in his omnibus non esse sermonem de satisfactione, vel merito ex rigore justitiæ, cum enim dictum sit Christum Dominum non satisfecisse ex hoc rigore justitiæ, non oportet de puro homine illud in quæstionem revocare. Sermo igitur est de satisfactione, vel merito condigno eo genere condignitatis, quam opera justi habent de facto ad promerendam gloriam.

136

Difficultas prima discutitur.

Et quod ad primum attinet, licet omnes conveniant in eo, quod purus homo non potuerit ex perfecta justitia satisfacere pro aliis; nonnulli tamen opinantur, potuisse purum hominem adeo excellenti sanctitate decorari, ut potuerit saltem condigne satisfacere pro aliis. Ita Sotus,

Affirmant aliqui. *Sotus. Suarez.*

quem refert, et sequitur Suarez in præsenti disp. IV, sect. VII, addit tamen Suarez particulam limitantem, scilicet potuisse satisfacere quodammodo condigne. Vere tamen ipse plus videtur concedere, quam satisfactionem de congruo; hanc enim etiam nunc de facto exhibet homo pro suis peccatis. Exemplum autem ponit in puro homine sanctissimo, quem Deus faceret caput aliorum; quo posito, et accedente promissione Dei, non videtur repugnare, illum hominem posse aliis promereri condigne primam gratiam, et remissionem peccati: sicut enim Adam, quia fuit caput hominum; potuit illis condigne nocere, cur ille etiam homo caput aliorum non posset omnibus condigne prodesse.

137

Negativa communior *Vasq.*

Communis tamen sententia negat, potuisse purum hominem non solum de justitia, sed neque condigne satisfacere pro aliis. Hanc docent scholastici fere omnes, quos late congerit Vasquez in præsenti disp. IV, c. III, et videtur procul dubio de mente Patrum; quos ex Græcis, et Latinis sigillatim adducit, et ponderat idem Vasquez *ibi*, qui omnes absolute fatentur non potuisse aliud sufficiens remedium nostro vulneri applicari, nisi merita unius Christi, et expresse Basi-

Basilius.

lius in illud *Psal.* XXVIII. *Redimit homo* condignitatem etiam excludens sic ait, « Non homo nudus, sed homo Deus *Jesus Christus*, quia nullus alius poterat condignum offerre pretium. » Item Cy-

Cyprianus.

prian. seu quisquis est auctor libri *de Operibus cardinalibus Christi*, sermone *de passione Christi*, sic ait: « Et sine hoc holocausto poterat Deus tantum condonasse peccatum, sed facilitas veniæ laxaret habenas peccatis effrænibus, » etc. ubi adverte, sine Christi satisfactione peccatum non potuisse tolli nisi per

Advertendum.

condonationem, ergo quælibet alia satisfactio non erat condigna, et æqualis; nam ei, qui condigne satisfacit, non dicitur condonari offensa, etiamsi res sit extra materiam justitiæ, vide alios Patres apud Suarez ubi supra et sectione etiam II.

138

Rationis hujus communis sententiæ reddere difficile est, neque in ea conveniunt theologi. Plures afferunt, quæ æque probant, satisfactionem Christi non fuisse omnino de condigno. Alii probant ex defectu conditionum, quæ requiruntur ad perfectam justitiam: sed hæ conditiones vel non requiruntur, vel æque desunt in Christi satisfactione. Alii probant ex infinitate peccati, quæ postulat satisfactionem infinitam; sed de falsitate antecedentis egimus sect. III. Tertio alii probant ex infinitate extensiva primi peccati, quod in infinitos homines diffundi posset, si essent; quare satisfactio finita non potuit illos omnes reparare, sed aliquos finitos. Ita Alex. III p. qu. I memb. VI, art. 1 et 2; Bonavent. in III, d. XX, qu. III et qu. IV.

Ratio hujus communis difficilis.

Alex. Bonav.

Cæterum hæc ratio imprimis solum probat de peccato originali, quod inficere posset infinitos homines, non vero de aliquo actuali personali. Deinde, ergo saltem posset purus homo satisfacere condigne pro hominibus absolute futuris, qui erunt finiti, quod si hoc poterat;

ergo nobis non erat necessaria Christi satisfactio. Vide alias rationes quas refert et impugnat ubi supra cap. IV.

139 Vasquez ratio.

Ipse Vasquez cap. V, probat hanc impotentiam puri hominis quantumvis grati, ad satisfaciendum pro aliis ex eo, quod de facto gratia habitualis solum est principium condigne merendi vitam æternam, et augmentum gratiæ ipsi habenti illam gratiam ; nec unus homo de facto meretur aliis condigne aliquem gradum gratiæ, vel aliquod auxilium congruum ad bene operandum ; ergo cum gratia habitualis in quantacumque intensione poneretur, esset ejusdem rationis, et valoris, numquam posset extendi, vel elevari ad merendum id, quod ex natura sua de facto non potest promereri ; quia promissio, vel ordinatio Dei non addunt valorem et dignitatem operibus supra id, quod ipsa opera ex tali gratia de se habent, ut aliunde probatum supponit ; ergo cum de facto B. Virgo et Apostoli per opera ex excellentissimo gradu sanctitatis orta non meruerint nobis condigne minimum gradum gratiæ ; bene arguitur, nullam gratiam habitualem posse dignificare opera puri hominis ad illud condigne aliis promerendum.

140 Auctori non satisfacit.

Hæc ratio non videtur efficax, quia in primis non bene arguitur : de facto unus homo justus non meretur alteri aliquam gratiam condigne ; ergo non habent ejus opera valorem condignam ad eam promerendam ; potuit enim Deus non acceptare ea opera ad illud præmium, sed ad aliud, sicut de facto opera pœnalia unius justi habent valorem condignum ad satisfaciendum pro pœna temporali alterius, et tamen potuit Deus non acceptare satisfactionem unius pro alio, ut suppono ex materia de pœnitentia et satisfactione. Item negari non potest, quia opera justi habeant condignitatem ad præmerenda bona temporalia ; siquidem habent valorem ad cœlestia quæ multo plus valent, et tamen de facto non acceptantur de condigno ad temporalia ; quia melius agitur cum homine justo acceptando ejus meritum ad præmiam cœleste, quam ad temporale : sic etiam Deus potuit acceptare merita hominis justi pro solo præmio gratiæ et gloriæ ipsius merentis, et non pro gratia alterius, licet opera haberent valorem ad utrumque disjunctive.

Ratio autem non acceptandi ea merita ad gratiam alterius de condigno optime fuit desumpta ex majori bono ipsius merentis, qui sine dubio magis remuneratur per gratiam ipsi datam, quam per gratiam datam alteri ; melius est enim illi consequi unum gradum gloriæ, quam quod ejus amicus habeat mille : quare, licet ipsi ex affectu ad amicum vellet ei applicare sua merita, oportuit Deum non acceptare applicationem factam cum tanto detrimento ipsius merentis, etiamsi opera haberent æqualem valorem ad merendum pro aliis.

141 Deinde, licet propter hanc rationem demus, gratiam habitualem non dignificare sufficienter opera justi ad merendum pro aliis, quando ipse, qui meretur, indiget sibi ipsi illa gratia, quam meretur ; cæterum non apparet cur non posset purus homo creari cum plenitudine gratiæ, imo cum visione beata, ita ut jam non posset sibi promereri per sua opera aliquod gratiæ augmentum ; sicut Christus Dominus de facto non poterat augere suis meritis gratiam suam habitualem ; posset tamen aliis hominibus mereri ; nam licet alii justi non possint cum detrimento suo communicare aliis sua merita ; ille tamen qui ex tali communicatione nullum detrimentum, pateretur, cur non posset ea communicare? Restat ergo reddenda ratio, cur ille non posset aliis mereri condigne primam gratiam ; aut cur requiratur major valor ad merendum aliis, quam sibi.

142 Denique licet gratia habitualis sit principium condigne merendi solum respectu ipsius promerentis ; negare non possumus, quin sit principium condigne satisfaciendi etiam pro aliis, ut constat in satisfactione pro pœna temporali, quam

unus justus exhibet pro alio, et quidem de condigno, ut cum communi theologorum docet Suar. tom. IV, in III, part. disp. XLVIII, sect. III, conclus. 1, et licet P. Vasquez supponat, satisfactionem pro culpa alterius debuisse esse per modum meriti, non tamen probat, nec videtur certum ; nam satisfactio pro pœna alterius non est meritum, formaliter loquendo ; unde qui suum jejunium applicat pro defuncto, nihil prorsus perdit ex præmio, quod sibi per illud opud condigne poterat mereri, et tamen tota satisfactio applicatur defuncto ; ergo satisfacere pro pœna, formaliter loquendo, non est mereri, sed solvere, seu castigare in se voluntarie quod alius peccavit ; quare meritum, formaliter loquendo, videtur movere quasi gratitudinem Dei præmiantis ad retributionem ; satisfactio vero potius videtur movere mansuetudinem Dei ad hoc, ut justitia vindicativa placetur per sufficientem et condignam illam castigationem. Similiter ergo dicendum videtur, satisfactionem pro culpa non esse meritum, formaliter loquendo, nec tendere ad gratitudinem, sed ad mansuetudinem Dei, placando eum, ne ulterius irascatur homini ratione culpæ ; quare homo justus, qui satisfacit per suum actum pro culpa veniali propria etiam de condigno in sententia multorum, non ideo minus meretur gratiæ, et gloriæ per illum actum, quam si non satisfaceret pro culpa veniali ; ergo ablatio culpæ non computatur in præmium, ergo satisfacere formaliter non est mereri, sed placare Deum iratum ; ergo licet homo justus satisfaceret condigne pro peccato alterius, non ideo perderet præmium, quod respondet sibi pro suo merito ; ergo sicut gratia habitualis potest dignificare opera justi ad satisfaciendum pro pœna temporali alterius, quia hoc non cedit in detrimentum præmii ipsius merentis ; sic etiam posset dignificare ad satisfaciendum pro culpa alterius, licet non posset dignificare ad merendum pro aliis.

143 Igitur ex alio capite probanda est hæc impotentia puri hominis ad satisfaciendum pro peccato alieno, scilicet ex auctoritate potissimum sanctorum Patrum, et Pontificum supra allegata : deinde ratio petenda est ex gravitate offensæ contra Deum, pro qua sicut non potest condigne satisfacere ipse, qui peccavit, ut supra vidimus sect. IV, sic etiam ex eadem gravitate provenit, quod non possit purus homo satisfacere condigne pro peccato alterius ; ne forte in hominum æstimatione vilesceret, quia ut dixit Cyprianus supra allegatus, « facilitas veniæ laxaret habenas peccatis » etc. Quod inconveniens non nascitur ex eo quod tollatur peccatum per Christi satisfactionem ; nam ex hoc potius crescit æstimatio offensæ, quæ tanto indiguit satisfactore, et, ut dixit Bernardus serm. III *de nativitate* « ex consideratione remedii, periculi mei æstimo gravitatem ; quam gravia sunt vulnera, pro quibus necesse est Dominum Christum vulnerari. » Cum ergo offensa gravis Dei tanti sit habenda, et tanti referat eam in hominum æstimatione non vilescere, merito superat omnem satisfactionem possibilem hominis puri, quantumvis sancti et perfecti.

Ex quo obiter solvitur fundamentum contrarium ex Adamo, qui sicut potuit condigne pro omnibus demereri, quia erat caput omnium ; ita videtur potuisse alius pro omnibus condigne mereri, si constitueretur caput omnium ad merendum. Cæterum hæc ratio parum probat in ordine ad satisfactionem : quia sicut nullus homo purus poterat satisfacere condigne pro suo peccato ; ita non posset satisfacere pro alienis, etiamsi esset nostrum caput, non enim posset plus pro aliis, quam pro se.

Dubitari posset, an hæc impotentia 144 non solum sit ad hoc, ut purus homo Dubium. per modum satisfactionis condigne tollat peccatum alienum, sed etiam ad hoc, ut per modum meriti possit de condigno mereri aliis veniam peccati ; Aliqui enim recentiores videntur invenire discrimen, negantes, posse hominem purum sati-

sfacere, concedentes tamen, potuisse mereri de condigno. Rationem autem differentiæ desumunt ex natura satisfactionis, et meriti ; nam satisfactis, inquiunt, non dicit inferioritatem satisfacientis, sed potius auctoritatem ad solvendum, et ideo ad satisfaciendum pro offensa Dei infiniti videtur requiri æqualitas ex parte satisfacientis, ut possit condigne solvere pro tanto debito : at vero qui apud aliquem meretur, eo ipso ostendit inferioritatem, et subjectionem ; non ergo attenditur ad condignitatem meriti æqualitas in persona, sed excellentia operis exhibiti.

Hæc tamen differentia non videtur satis ad mentem theologorum, et Patrum, qui indifferenter negarunt homini puro vires sufficientes ad liberandum genus humanum ; parum autem refert quod liberaret per modum meriti condigni, vel per modum satisfactionis, imo quando loquuntur de merito, eodem modo loquuntur. Sic enim loquitur expresse S. Leo Papa serm. XII *de passione*, in hæc verba : « Quia ergo primi hominis universa posteritas uno simul vulnere sauciata corruerat, nec ulla Sanctorum merita conditionem poterant illatæ mortis evincere, venit e cœlo medicus singularis, » etc. Ecce imbecillitatem agnoscit non solum in satisfactione puri hominis, sed etiam in meritis omnium Sanctorum. Ratio etiam ex dictis facile applicari potest, non enim minus vilesceret offensa Dei, si possemus veniam condigne mereri, quam si possemus condigne satis facere ; ergo sicut illa ratio reddit improporticnatum illum effectum nostris satisfactionibus, sic etiam debet reddere nostris meritis.

S. Leo.

Evasio. Dices, merita non obligant Deum, sed solum movent.

Excluditur. Sed contra, quia nec satisfactio pro aliena culpa obligat creditorem ad illam acceptandam, ut supra vidimus, etiamsi sit satisfactio Christi : nedum hominis puri ; ergo non magis facilitaret offensam possibilitas satisfactionis alienæ, quam meriti condigni, cum posset Deus neutrum acceptare. Non ergo minus repugnat hominem purum condigne mereri veniam peccati mortalis alicui, quam satisfacere pro illo. An vero possit mereri aliis de condigno gratiam habitualem, nunc videbimus.

145 Insurgit ergo jam secunda difficultas, an posset purus homo condigne mereri aliis gratiam habitualem condistinctam a remissione peccati ; nam ratio sumpta ex gravitate offensæ non probat impotentiam ad hujusmodi meritum ; et aliunde, cum opera hominis justi condigne mereantur augmentum gratiæ ipsi justo, non videtur repugnare, quod augmentum æquale mereantur alteri, si pro eo applicentur.

Difficultas secunda.

Aliqui recentiores ideo dicunt, non posse unum justum mereri condigne alteri gratiam, licet possit mereri sibi, quia multo plus est mereri non digno ; justus ergo merendo sibi meretur digno ; merendo vero alteri meretur non digno : ad quod non habent valorem ejus opera.

Nonnullorum opinio.

146 Sed contra primo, quia hæc inæqualitas posset compensari merendo minus alteri, quam sibi, v. g. si opera Petri merentur condigne centum gradus gratiæ ipsi Petro, posset mereri Paulo decem, si pro eo applicarentur ; non enim est incompensabilis illa differentia.

Refellitur primo.

Contra secundo, quia Petrus merendo gratiam Paule, pro quo applicat sua opera, meretur etiam digno, quia meretur sibi ipsi cujus præmium est gratia data Paulo, et licet Paulus non sit dignus ; est tamen dignus ipse Petrus, quod detur Paulo gratia : sicut miles meretur condigne apud regem, honores, et munera, quæ petit pro suis filiis, vel fratribus, etc. quia licet illi non sint digni, miles tamen est dignus, quod ejus intuitu honorentur alii, pro quibus postulat.

Refellitur secundo.

147 Ut igitur huic dubitationi respondeamus, distinguendum censeo : aut enim loquimur de facto et de lege ordinaria, vel de possibili. De facto quidem non

Distinguetur.

potest unus justus mereri condigne gratiam alteri; de possibili vero censeo, non repugnare in aliquo casu, si res aliter disponerentur.

Conclusionis pars prima Probatur.

Primam partem conclusionis probo ratione supra indicata, quia de facto nullus justus est, quantumvis sanctus, qui non indigeat tota efficacia, et valore sui meriti, ad augendam propriam gratiam, et quidquid meriti absumeret pro aliis, deficeret sibi, et esset cum detrimento propriæ sanctitatis; quare ex natura gratiæ est, ut non dignificet opera in ordine ad merendum pro aliis, quando ipse qui meretur indiget sibi, quia non bene remuneraretur homo justus per gratiam alienam cum jactura propriæ, et licet ipse ex imprudenti affectu applicaret sua merita pro aliis; Deus tamen juxta leges boni remuneratoris non debet acceptare ejusmodi applicationem, quia revera non maneret homo condigne remuneratus, cum majus bonum ejus sit augmentum suæ gratiæ, quam incrementum alienæ, et ideo non esset juxta naturam gratiæ dignificare opera ad illud præmium, per quod non remuneratur digne ipse operans, non quidem quia gratia data alteri esset in se minoris, vel majoris valoris, quam data ipsi operanti, sed quia non esset tam bona ipsi operanti, sicut gratia data sibi. Fateor, in humanis posse condigne præmiari militem per munera filiis, vel cognatis data, pro quibus ipse postulat, quia in his potest contingere, majus bonum esse ipsius militis honorem, vel munus filii, quam sui ipsius, et ideo princeps prudenter credere potest, militem bene perpendisse rem totam, et condigne remunerari illo genere præmii: in remuneratione tamen per gratiam et gloriam, certum est decipi, qui gratiam sibi ex merito provenientem, alteri applicaret; ideo enim prudentes illæ Virgines apud *Matth.* c. xxv, 8, licet alias misericordes, et beneficæ, negarunt tamen oleum sodalibus enixe exigentibus, et dicentibus, *date nobis de oleo vestro*; quia gratia per oleum significata non potest prudenter alteri quantumcumque indigenti communicari.

Sed antequam secundam conclusionis partem probemus, objicitur primo: Gratia de facto dignificat opera hominis justi ad condigne satisfaciendum pro pœna alterius; et prudenter communicatur hæc satisfactio alteri, licet ipse, qui satisfacit, indigeat sibi illa satisfactione; ergo posset etiam prudenter applicare meritum cum aliqua sua jactura. 148 Objectio prima.

Respondeo negando consequentiam; nam per applicationem satisfactionis non patitur homo jacturam æstimabilem; est enim jactura rei temporalis, quæ abunde compensatur per misericordiam, quam exercet cum proximo, et per augmentum gratiæ, quam per hanc misericordiam meretur; sicut etiam homo famelicus potest prudenter panem sibi auferre, et esurienti dare; cæterum jactura gratiæ est detrimentum rei æternæ, non compensabilis per bonum alterius; quare Deus non præmiaret condigne operantem, si ejus merita pro aliis acceptaret, ut dictum est. Refellitur.

Dices, si Deus sciret, quod ex gratia data Petro mihi postea oritur augmentum gratiæ, quia ipse erit mihi occasio augendæ gratiæ, in hoc casu non erit detrimentum meum, quod detur pro præmio hujus mei operis gratia Petro. 149 Evasio.

Respondeo, in eo etiam casu sequi idem inconveniens: nam vel in fine vitæ habeo pro illo duplici merito tantam gratiam in me, quantam utrumque simul merebantur, vel non. Si dicas hoc secundum; ergo non sunt ita præmiata in me illa duo merita, sicut in alio, qui acquisivit similibus meritis majorem gratiam. Si vero dicas primum; ergo sunt præmiata ultra condignum; nam ultra totam gratiam mihi allatam, acquisierunt etiam de condigno gratiam Petro, et per consequens meruerunt plus gratiæ, quam poterant mereri. Occluditur.

Objicies secundo, ergo nec homo justus poterit per actum bonum satisfacere condigne pro pœna, vel pro culpa ve- 150 Objectio secunda.

niali propria, quia quantum operis insumitur in solvenda pœna, vel culpa, eo minorem vim habebit ad promerendum augmentum gratiæ : magis autem interest ipsius hominis gratiam augeri, quod est æternum, quam solvi pro pœna, vel culpa veniali, cujus reatus est temporalis, et brevi tempore finietur.

Dissolvitur. Respondeo negando sequelam, quia mensura meriti non minuitur ex eo, quod per illud idem opus satisfaciat homo, ut supra dixi, est enim diversa activitas ad merendum, et ad satisfaciendum, nec una per alterius exercitium minuitur, vel temperatur.

151 Objicies tertio, Adam constitutus a Deo
Objectio tertia. caput hominum, potuit peccato suo demereri condigne aliis, absque eo quod minueretur demeritum in ordine ad ipsum, ex eo quod demereretur etiam aliis ; ergo si alias justus fieret caput hominum, posset suis operibus mereri condigne gratiam aliis, absque eo quod ideo minueretur suum meritum in ordine ad merendum sibi.

Evertitur. Respondeo, eo casu dato nihil sequi contra nostram conclusionem, tunc enim non haberent alii gratiam ex solo merito alieno, sed ex merito proprio ; nam sicut nunc pueri non damnantur propter peccatum Adæ, sed propter peccatum originale, quod quisque puer habet sibi proprium ; ita in eo casu per similem alligationem voluntatum in voluntate capitis esset moraliter meritum singulorum, sicut peccatum actuale Adæ, fuit moraliter peccatum nostrum ; quare unusquisque per proprium meritum compararet sibi condigne gratiam, neque ideo minus merentur singuli, quia illud opus bonum esset moraliter plura opera diversa ; at vero in præsenti sermo est de merito puri hominis ita alieno, ut non sit etiam opus meum, et de hoc dicimus, non posse de facto condigne obtinere mihi gratiam, quia cum esset unicum meritum, eo minus obtineret ipsi merenti, quo plus mihi condigne afferret gratiæ, et gloriæ. An vero possit opus bonum capitis prodesse membris, et reputari opus nostrum ; sicut peccatum capitis reputatur moraliter peccatum nostrum? Non est hujus loci, pertinet ad materiam de peccato.

Probemus jam secundam conclusionis 152
partem, qua diximus, de potentia absoConclusionis pars secunda. luta in aliquo casu posse purum hominem condigne mereri aliis gratiam, si Deus aliter res ordinaret, et crearet purum hominem cum omni gratia habituali possibili de potentia ordinaria, vel absoluta ; tunc enim ejus opera possunt pro aliis applicari, et eis condigne obtinere gratiam ; nam suppono, non posse hunc hominem suis operibus mereri sibi aliquod augmentum gratiæ, quia habebat omnem plenitudinem gratiæ ; sicut Christus Dominus suis operibus non poterat augere suam gratiam, quia habebat omnem gratiam possibilem saltem de potentia ordinaria ; opera autem non merentur condigne gratiam, nisi quando subjectum ea indiget, ut habeat plenitudinem quam potest habere : tunc autem ille purus homo haberet se, sicut Christus se habet in hoc, quod est non posse recipere augmentum gratiæ habitualis ; ergo ejus opera non merentur condigne augmentum suæ gratiæ ; ergo eorum valor, et efficacia esset omnino expedita ad merendum pro aliis ; ergo possent condigne obtinere gratiam aliorum, nam licet opera hominis justi non mereantur condigne gratiam aliorum, dum subjectum indiget sibi eo augmento, quia esset præmiare cum sui detrimento ; cæterum eadem opera merentur condigne, quod si subjectum operans non potest præmiari in se ipso, eo quod non indigeat præmio ; præmietur in aliis personis sibi conjunctis, pro quibus applicuerit sua merita ; quare nulla adveniente de novo dignitate, vel valore ipsis operibus ; sed solum posita conditione, quod ipse operans non sit capax præmii in se ipso, possunt opera obtinere gratiam de condigno alteri, quia ipsa de se habebant semper valorem ad merendum gratiam

primo loco ipsi operanti, et illi non indigente, alteri, pro quo ab operante applicentur. In quo casu mereretur rursus homo alteri de condigno condignitate quidem perfecta ; nam licet Suarez neget ad satisfaciendum pro peccato alterius ; concedit tamen eam, non solum quodammodo, sed simpliciter, et perfecte ad merendum, dicta sect. VII, paulo ante finem, § *ex qua ratione.*

153 Unde patet jam ad argumentum P. Vasquez : nam licet de facto B. Virgo, et Apostoli non meruerint nobis condigne gratiam, non sequitur, non posse id accidere de potentia absoluta, cessante indigentia subjecti, quæ non cessavit in B. Virgine, et Apostolis.

Quomodo autem purus homo non esset capax majoris gratiæ obtinendæ per proprios actus ; eadem est difficultas in Christo Domino, qui de facto non potuit augere gratiam habitualem per propria merita ; sive id sit, quia habuit gratiam infinitam, sive quia habuit omnem plenitudinem gratiæ possibilis de potentia ordinaria, sive ex alio capite : hoc enim pertinet ad quæstionem XIX, hujus III partis, ubi agitur de merito Christi. Nunc autem dicimus, eodem modo potuisse purum hominem accipere plenitudinem gratiæ habitualis antecedenter ad sua merita, ita ut non posset per merita augeri.

Illatio de auxiliis gratiæ actualis.

Hinc infero, qui dicendum sit de auxiliis gratiæ actualis, an ea possit unus purus homo alteri condigne mereri ? nam sub eadem distinctione dicendum videtur, de facto non posse, quia totus valor, et dignitas meritis exhauritur in eo præmio, quod meretur homo sibimetipsi : de possibili vero, sicut diximus, posse aliquando purum hominem condigne mereri alteri gratiam habitualem ; sic etiam poterit condigne ei mereri auxilia gratiæ, sicut Christus Dominus de facto non solum mervit nobis gratiam habitualem, sed etiam auxilia ad bene operandum.

Ex dictis etiam infertur jam solutio tertii dubii supra positi, an possit purus homo satisfacere condigne pro peccato veniali alterius ? et quidem si loquamur de satisfactione quoad culpam ; dicendum videtur de facto non posse, quia de facto Deus non remittit culpam aliquam mortalem, aut venialem, nisi reconciliando sibi hominem positive per aliquem gradum gratiæ sanctificantis, quam ei infundit : cum autem purus homo non possit de facto acquirere alteri de condigno gratiam sanctificantem, non potest etiam satisfacere de condigno pro culpa veniali alterius. Cæterum de possibili non video repugnantiam in eo quod purus homo, multiplicatis piis operibus posset condigne placare Deum pro culpa aliena veniali ; sicut modo de facto satisfacit condigne pro pœna alterius hominis ; condigne, inquam, non sine libera Dei acceptatione, qui posset sane non acceptare satisfactionem alienam, sed appellatur condigna, quia habet valorem æqualem, et sufficientem, ut acceptetur pro culpa alterius. 154 Difficultas tertia

Dices, quæcumque satisfactio alterius ab eo, qui peccavit, non videtur condigna, quia sine retractatione ipsius, qui peccavit, non placaretur condigne Deus erga illum. 155 Evasio.

Respondeo, in primis alicui etiam dicunt, non posse condonari peccatum mortale de potentia absoluta sine retractatione peccatoris, et tamen posita retractatione dicunt, condonari condigne per Christi merita, quia scilicet retractatio sola de se non sufficeret ad tollendum peccatum ; sic etiam dici posset de culpa veniali, deleri posse per condignam satisfactionem alterius, posita tamen retractatione ejus, qui peccavit, quæ sola de se non sufficeret. Præcluditur.

Deinde non video, cur requiratur retractatio ad condignam satisfactionem alterius, præsertim si ille, qui peccavit, factus sit amens, vel per naturalem oblivionem nullo modo recordetur jam culpæ venialis præteritæ. Imo inter homines sine retractatione offensæ levis videtur

posse unum alteri satisfacere condigne, si eum egregiis obsequiis prosequatur, si pericula pro eo ubeat, si labores si famem, etc. quis neget, hunc condigne satisfecisse pro levi offensa ; quam tamen non retractavit explicite, neque implicite, nec ejus recordatur? ergo similiter homo justus posset diuturnis, et egregiis obsequiis satisfacere condigne Deo pro culpa veniali non retractata, et cujus nullatenus recordatur ; ergo poterit etiam in hoc casu alter justus condigne satisfacere non existente retractatione. De facto autem, an aliquando tollatur culpa venialis sine retractatione aliqua, pertinet ad materiam *de pœnitentia.*

156 Alia evasio.

Dices iterum : si purus homo satisfaceret condigne pro culpa veniali alterius ; hoc faceret cum detrimento proprii meriti, quia ablatio culpæ alienæ computaretur illi in partem præmii illius operis, et eo minus acciperet augmenti gratiæ; ergo, sicut diximus, non posse purum hominem mereri alteri de condigno gratiam, quando ipsemet indiget sibi illo augmento ; sic debemus dicere, non posse satisfacere condigne pro culpa veniali alterius, propter eamdem rationem.

Occluditur.

Respondeo negando antecedens, quia, ut, supra dixi, meritum, et satisfactio in uno, et eodem opere ita inveniuntur, ut quod ratione unius habetur, vel non habetur, non decrescat, vel accrescat ratione alterius ; tantam enim gratiam meretur opus bonum, quo actu satisfacimus pro pœna, ac si non satisfeceremus per illud ; et idem dicendum censeo de satisfactione pro culpa ; neutra enim satisfactio fit per modum meriti, proprie loquendo, sed per modum solutionis, seu condignæ placationis movendo Deum, non ut retributorem, sed ut mansuetum, ne ulterius irascatur contra peccatorem, vel ne illum ulterius puniat ; quare ex eo quod unus justus satisfaceret condigne pro culpa veniali alterius, nihil descresceret præmii ex augmento gratiæ suis operibus respondente.

157 Ultima illatio de satisfactione pro pœna.

Ultimo infertur, quid dicendum sit de satisfactione pro pœna? An possit purus homo condigne satisfarcere pro pœna alterius? In quo distinguendum est ; nam vel loquimur de pœna æterna, vel de temporali. Si sermo sit de pœna æterna, certum est, de facto non posse alium purum hominem pro illa condigne satisfacere, quia debitum pœnæ æternæ non reperitur de facto, nisi cum culpa mortali non remissa: pro eo autem, qui est in peccato mortali, non potest alius purus homo, etiamsi sit justus, condigne satisfacere, ut suppono ex materia *de pœnitentia.* De possibili vero posset dubitari, quia existimo, posse manere de potentia absoluta reatum pœnæ æternæ, etiam dimissa culpa mortali, sicut de facto manet reatus pœnæ temporalis dimissa culpa veniali, et hoc supposito, jam ille homo non esset Deo inimicus, et per consequens nihil obstare videtur quominus alius justus posset pro illo condigne satisfacere. Cæterum adhuc dicendum est, non posse juxta ea quæ tetigi disp. III sect. ult. circa finem, qui singula opera hominis quantumcumque justi, habent valorem finitum ad satisfaciendum, et correspondet illis determinata pars pœnæ temporalis ; ergo quantumcumque multiplicarentur ea opera, non æquivalerent pœnæ æternæ : nisi forte ponas, satisfactionem crescere ex majori gratia habituali, et contendas, posse poni purum hominem cum gratia infinita, et hujus opera posse condigne satisfacere pro pœna infinitæ durationis, quo non multum contendam.

Si denique sermo sit de pœna temporali, omnes fere conveniunt; posse purum hominem, et de facto satisfacere de condigno pro pœna temporali alterius ; sicut potest condigne satisfacere pro pœna temporali propria, ut contra Michaelem Baium declaravit S. Pius V. et Gregorius XIII in Bulla sua *suppositione* LIX et LXXVII. Neque apparet, cur opera justi habeant condignitatem sufficientem pro pœna propria, et non habeant eum-

dem valorem pro aliena. Cæterum hoc pertinet ad disputationem *de suffragiis*, de quorum communicatione late agitur post materiam *de pœnitentia:* neque in præsenti potest pro dignitate tractari.

DISPUTATIO VI.

De sufficientia meritorum et satisfactionis Christi pro nostris peccatis.

SECTIO I. *Utrum Christi satisfactio fuerit æqualis, et condigna pro nostris peccatis?*

SECTIO II. *Utrum sicut dignitas Christi auget valorem, ita major gratia habitualis augeat valorem nostrorum operum?*

SECTIO III. *Respondetur ad objectionem positam, et aliorum solutiones referuntur.*

SECTIO IV. *Utrum sicut ex majori dignitas subjecti crescit præmium; sic ex majori indignitate subjecti crescat pœna.*

Vidimus usque adhuc, non potuisse per purum hominem satisfieri condigne pro nostris peccatis, atque ideo necessarium fuisse potentius aliquod remedium ad eorum expiationem. Nunc restat videndum, an Christi opera de se fuerint condigna ad hujusmodi satisfactionem, ut ex hoc constet fuisse necessariam Incarnationem ad satisfactionem condignam pro peccatis.

SECTIO I.

Utrum Christi satisfactio fuerit æqualis, et condigna pro nostris peccatis?

1 Negarunt nonnulli Christi satisfactionem de se esse æqualem, quos refert Vasquez d. V, cap. 1, quorum aliqui dicunt, fieri æqualem ex Dei acceptatione: alii vero indicant, nec hac ratione accipere condignitatem, sed Deum eam acceptare, ac si esset condigna; utrique tamen concedunt, habuisse Christi opera longe majorem congruitatem ad Dei acceptationem, quam opera puri hominis, et ad hoc fuisse necessariam Christi satisfactionem, ut scilicet congruenter acceptaretur a Deo pro nostris peccatis.

Negant aliqui. Vasquez.

Communis, et vera sententia affirmat, opera Christi Domini habuisse ex se sufficientem valorem, et condignitatem ad satisfaciendum pro peccatis. Hæc est communis inter theologos, quos late referunt, et sequuntur Suar. d. IV, sect. III Vasquez ubi supra c. II, qui afferunt plura Scripturæ testimonia. Potissima sunt *ad Rom.* V, 15. *Non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei, et donum gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.* Ubi Paulus peccatum Adæ, et merita Christi comparat in dignate ad nocendum, et sanandum, et præfert Christi opera, ut ponderant Caius I, Leo I, et Agapitus Pontifices apud Vasquium, ubi supra c. III. Item *ad Hebr.* v. 7: *Qui in diebus carnis suæ voces, supplicationesque ad eum, qui possit illum salvum facere a morte cum clamore valido, ac lacrymis offerens exauditus est pro sua reverentia.* Ubi efficaciam satisfactionis adscribit Apostolus valori, et magnitudi-

Affirmativa verior.

Suarez. Vasquez.

Cujus I. Leo I. Agapitus.

ni ipsorum operum, in quo sensu dixit c. x, 4. *Impossibile enim est, sanguine taurorum, et hircorum auferri peccata; ideo ingrediens mundum dixit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi;* quasi nulla alia hostia inveniretur æqualis pro peccatis, donec Christus pro illis satisfaceret; et ideo etiam Christi satisfactio appellatur passim in Scriptura emptio, et redemptio; ut significetur, Deum non gratis, sed ex pretio æquali sanguinis Christi abdicasse a se jus quod habebat adversus peccatorem.

Emptio et redemptio, de satisfactione Domini.

Ad hoc etiam afferuntur plura sanctorum Patrum testimonia tam ex Græcis, quam ex Latinis, quorum verba brevitatis gratia prætermitto, quia latissime apud prædictos auctores habentur, et adeo sunt expressa, ut nulla prorsus indigeant nova ponderatione.

2

Difficultas in reddenda ratione valoris operum Domini.

Difficultas tota est in reddenda ratione hujus valoris, et dignitatis operum Christi, in quo etiam omnes consentiunt, provenire ex unione ad personam Verbi; a quo habant ea opera condignitatem non solum æquivalentem, sed longe superexcedentem nostrum debitum. Dissentiunt tamen explicantes, quomodo unio ad Verbum conducat ad elevandum valorem ipsorum operum. P. Suarez sect. IV, refert aliquos dicendi modos omnino improbabiles, quos ipse facile refellit.

Alii condignitatem hanc deducunt ex infinitate rei per Christum oblatæ: nam ipse sanguis, v. g. propter unionem ad Verbum erat pretium infinitum excedens debitum peccati. Cæterum hæc etiam ratio non est solida, ut late probat Suarez ubi supra; quia infinitas illa tota se habet ex parte objecti oblati, quæ non sufficit ad infinitum valorem actus, per quem offertur; nam B. Virgo offerebat etiam suum Filium æterno Patri, et tamen illa Virginis oblatio non habebat valorem sufficientem ad salutem nostram; ergo hic valor non ex se oblata, sed ex alio capite desumendus est.

3

Ratio communis quid.

Communiter theologi desumunt hunc valorem ex infinitate personæ operantis, et satisfacientis; a qua ejus satisfactio redditur infinita, quia sicut dignitas personæ offensæ auget gravitatem offensæ, multo magis dignitas satisfacientis auget valorem satisfactionis, multo enim plus est Deum humiliari, quam hominem se contra Deum elevare; et ideo plus movet ad placandum Deus se humilians, quam ad irascendam homo se elevans: Cum ergo dignitas personæ Christi sit simpliciter infinita, fatendum est, ejus satisfactionem habere valorem simpliciter infinitum, et hunc quidem non solum ad impetrandum, sed etiam ad merendum, et ad satisfaciendum; nam licet hæc tria sint formaliter diversa; attamen in præsenti ex eodem capite provenit Christo infinitas in illo triplici genere.

4

Difficultates contra hanc communem. Prima.

Contra hanc communem rationem plures insurgunt difficultates; in quarum brevi solutione tota hæc quæstio facilius comprehendetur. Prima sit, quia jam videmur desumere valorem ex objecto; quia scilicet Christus cognocens suam dignitatem volebat se humiliare: hoc autem non sufficit ad valorem infinitum operationis, ut supra concessimus; nec etiamsi sufficeret, valeret pro omnibus Christi operibus; nam dilectio, qua Christus Deum, vel proximos diligebat, non habebat hanc circumstantiam; ergo valor ex alio capite desumendus est, et non ex dignitate personæ.

Enodatur.

Respondeo, valorem desumi ex dignitate personæ; non quidem ut cognita, vel objective se habente ad ipsam operationem Christi; sed ut influente, seu formaliter dignificante operationem; quare etiamsi humanitas Christi ignoraret suam dignitatem, et vellet se humiliare nihil cogitans de se sublimius, quam alii homines; adhuc illa operatio haberet valorem infinitum, sicut de facto opera hominis grati dignificantur per gratiam habitualem, etiamsi operans ignoret suam gratiam; imo etiamsi cogitet, se non esse in statu gratiæ; quamvis ergo de facto

Christi operatio sit melior, eo quod videns suam dignitatem velit se humiliare; valor tamen principalis non provenit ab objecto, sed a principio dignificante; qui valor in omnibus Christi operibus reperitur.

5 Objectio secunda.

Sed contra secundo objicitur: personalitas Verbi non est principium illius operationis, sed sola natura humana; nam suppono, nullum esse influxum immediatum subsistentiæ in operationes per modum causæ; ergo a subsistentia non potest operatio dignificari, ut a principio.

Rejicitur.

Respondeo, non dignificari ut a principio influente efficienter, sed ut a principio formaliter dignificante; sicut gratia habitualis non infuit efficienter in opera justi secundum veriorem sententiam, et tamen dignificat formaliter ea opera ut principium formale in ratione dignificantis. Qualis autem sit hæc dignificatio, non omnes eodem modo explicant; aliqui enim dicunt opus ipsum magis placere Deo, quando fit ab homine grato; quia idem opus factum ab amico, vel filio magis nobis arridet, quam factum ab inimico vel extraneo; ideo opera Christi infinite placent Deo, quia fiunt a filio infinite grato.

Significatio hic qualis sit.

6 Dicendi modus non placet.

Hic modus loquendi non omnino placet. Primo, quia opera ipsa ex conjunctione ad gratiam, vel etiam ad personam Verbi non habent majorem bonitatem moralem, quam si eadem fierent ab homine puro, habent quidem majorem dignitatem et valorem, quod etiam est quoddam genus bonitatis; cæterum bonitas propria moralis eorum nullo modo variatur ex hac circumstantia, ut bene notavit Suarez dicta sect. IV, ad 2, objectionem contra conclus. quamvis ergo magis moveat Deum in ordine ad præmium seu, ut formalius loquar, moveat Deum ad majus præmium operatio Christi; non tamen est amabilior illa operatio secundum se ex dignitate personæ propter aliquam bonitatem moralem inde resultantem.

7 Præterea non placet, quod opera dignificentur formaliter ex eo quod fiant a persona amata; nam licet materialiter in Deo valeat bene consequentia; persona est Deo dilecta, ergo habet excellentiam, ratione cujus opera dignificentur; est tamen consequentia materialis, et non formalis; ratio enim formalis dignificandi opera non est, quia persona magis diligitur, seu magis placet, sed quia habet in se excellentiam, ratione cujus possit magis placere: quare si Deus per possibile vel impossibile non amaret hominem justum, seu humanitatem Christi Verbo unitam: adhuc ejus opera haberent eamdem dignitatem, et valorem quam nunc habent; essent enim opera personæ excellentis, et dignæ majori remuneratione. Nec enim mensuranda est remuneratio condigna per amorem, quo a præmiante diligitur præmiandus, sed ex dignitate personæ præmiatæ. Quare gubernator, vel dux dum militibus præmia condigna distribuit, non bene se gereret, si idem opus præmiaret inæqualiter in duobus militibus sibi inæqualiter amicis; sed deberet mititem nobiliorem uberius præmiare, ignobiliorem vero minus præmiare, etiamsi hic esset ipsi duci charior et gratior, quia hæc major benevolentia non auget formaliter dignitatem, et valorem operis. Dixi *formaliter*, quia respectu Dei gratia, et amicitia est etiam dignitas et excellentia hominis grati, et Deus complacet magis sibi in persona excellentiori, et magis in humanitate Christi, et ideo materialiter dignius est opus amici; formaliter tamen non ideo Deus remunerat magis opus justi, quia magis complacet sibi in persona, sed quia ipsa persona est dignior, et excellentior. Fateor, ad impetrandum multum conducere amorem Dei erga eum, qui orat, ut facilius inclinetur Deus ad concedendum, quod petitur; nam facilius audimus preces amicorum, et filiorum, quos diligimus, quam extranei etiam nobilioris et excellentioris, et ideo amor ipse erga personam addit vim impetrandi in precibus;

cæterum loquendo de valore, et condignitate ad præmium, hæc non provenit formaliter ab amore erga personam, sed ab excellentia personæ, quia hæc retributio imitatur modum justitiæ, et non ducitur ex affectu præmiantis, sed ex meritis præmiandi, quare dignius est præmio idem opus exhibitum a principe, quam ab alio plebeio, etiamsi sit amicissimus, vel etiam filius gubernatoris præmiantis.

Illatio. Hinc infero, Christi orationem habere quidem efficaciam ad impetrandum ex amore, et complacentia Dei erga ejus humanitatem; nam licet etiam in hoc genere habeat valorem ex ipsa dignitate personæ, quo enim dignior est persona, quæ petit, validior est ad impetrandum, et ideo dixit Paulus *ad Herbr.* v, obtulisse preces cum clamore valido, et exauditum esse pro sua reverentia; conducit tamen formaliter ad vim impetrandi amor Dei erga ipsum Christum: cæterum condignitas ad merendum tota provenit formaliter, et immediate ex ipsa dignitate infinita personæ independenter ab eo, quod ametur, vel non ametur.

8 Restat ego explicare, quæ sit hæc dignitas infinita personæ dans infinitum valorem operibus Christi? Aliqui dicunt, esse sanctitatem infinitam, quam humanitas Christi accipit a Verbo sibi unito a quo substantialiter sanctificatur infinite simpliciter, et redditur grata infinite simpliciter: quare sicut opera hominis justi dignificantur ut quatuor, v. g. quia sunt ab homine grato et sancto, ut quator: ita opera Christi habent valorem infinitum simpliciter, quia sunt ab humanitate sancta sanctitate infinita simpliciter.

Dignitas hæc infinita quæ.

Modus loquendi difficilis. Hic etiam modus dicendi difficilis est, quia licet humanitas Christi sanctificetur per unionem sanctitate infinita secundum quid, hoc est, in genere sanctitatis participatæ; non tamen sanctificatur sanctitate infinita simpliciter; hoc enim est proprium solius Dei, qui est essentialiter sanctus. Hæc tamen difficultas habet propriam sedem infra ad qu. VII, ubi agitur de gratia Christi, ibi, Deo dante, discutietur, et probabitur disp. XVI, sect, III.

9 Ideo alii concedentes, humanitatem non sanctificari simpliciter infinite; colligunt tamen valorem infinitum operationis ex sanctitate infinita secundum quid; quia illa sanctitas, et valor ab illa proveniens est in ordine superiore respectu totius sanctitatis, et gloriæ hominibus communicandæ; quare omnis gratia et gloria hominibus per Christi opera danda, non adæquat valorem et dignitatem operum Christi quantumcumque multiplicentur homines, et peccata condonanda.

Aliorum ratio.

Hæc etiam ratio non placet; quia in primis jam vidimus disp. præcedenti sect. II, non sumi efficax argumentum ex eo, quod res sit in genere superiori, ad hoc ut non possit adæquari in æstimatione morali per res ordinis inferioris. Deinde neque in materia meriti locum habet; nam actus bonus naturalis, et dignitas quam accipit ex natura rationali operante, est in ordine superiori ad omnes divitias et delicias possibiles; et tamen nemo dicet, hominem in pura natura per unum actum bonum moralem mereri condigne infinitas divitias, et delicias possibiles, saltem sincategorematice; ergo nec per opus bonum supernaturale meretur Christus condigne omnem gratiam, et gloriam possibilem hominum ex eo præcise, quod dignitas, et sanctitas naturæ sit in ordine superiori.

Auctori non satisfacit.

10 Denique ex hoc ad summum sequitur, Christi opera habere valorem condignum ad promerendam gratiam, et gloriam hominum, quæ sunt res inferioris ordinis; non tamen ad promerendas uniones hypostaticas aliis humanitatibus, vel naturis Angelicis; hæc enim dignitas non est inferior sed æqualis cum dignitate Christi; ergo una unio adæquaret valorem unius operis Christi, ergo aliquod præmium est assignabile, quod non possit de condigno mereri Christus uno opere; nempe duplex unio hypostatica; ergo unum Christi opus non habet infinitum valo-

rem simpliciter in ratione meriti, sed infinitum secundum quid; quia infinitus valor simpliciter est ille, respectu cujus nullum sit assignabile præmium excedens ejus condignitatem, ut bene probat Suarez dicta sect. IV in sol. III objectionis contra conclusionem. Debemus ergo talem radicem valoris Christi operibus assignare, quæ reddat ea infinite acceptabilia ad quodlibet genus præmii, et in qualibet extensione excogitabili.

11 Valor operum Christi infinitus.

Igitur admitto in primis cum communi sententia, opera Christi habere infinitum valorem ad merendum, et satisfaciendum, quod licet negaverint aliqui, *Vasquez.* quos refert Vasquez disp. VI cap. I, immerito tamen, et contra communem theologorum sensum, quos congerit idem cap. II. et fundatur in Scriptura Patribus, semper cum emphasi loquentibus de valore meritorum Christi, quorum *Suarez. Clemens VI.* verba vide apud Suarez d. sect. IV: sufficiat nobis auctoritas Clementis VI, in Extravag. *Unigenitus*, de pœn. *et remis.* ubi expresse docet, Christum suis meritis acquisivisse infinitum thesaurum hominibus; nec formidandum esse, ne exhauriatur vel minuatur propter infinita Christi merita, cujus quidem una gutta sanguinis propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis suffecisset. Hæc sunt verba Pontificis, ex quibus constat, infinitatem hujus valoris provenire ex unione humanitatis ad Verbum, ex qua provenit, personam illam habere infinitam dignitatem, et per consequens ejus opera dignificari ad infinitum præmium; quia secundum rectam prudentum æstimationem idemmet opus egregium inæqualiter præmiari debet secundum inæqualitatem personarum, v. g. hostis occisio a plebeio milite facta præmiatur condigne alimentis ad vitam concessis; a duce vero, vel Marchione facta promeretur regis gratiam, vel præfecturam provinciæ: a principe vero facta meretur successionem in regno, quia præmium operi æquale debet esse proportionatum cum eo, qui remunerandus est; quare cum dignitas Christi crescat in infinitum, consequens est, ut elevet opera ad promerendum condigne præmium infinitum; nam quodlibet præmium finitum non proportionatur sufficienter cum infinita dignitate merentis.

12 Difficultas.

Sed contra hoc est adhuc difficultas, quia licet ex perfectione objecti crescat etiam cæteris paribus perfectio cognitionis; non tamen resultat perfectio infinita in cognitione, quæ terminatur ad Deum; ergo licet ex dignitate personæ crescat valor operationis, non resultabit valor infinitus ex dignitate infinita, quia sicut cognitio limitatur ex aliis capitibus, ita valor operis poterit ex aliis capitibus limitari.

Enodatur.

Respondeo, communiter objectum non communicare intrinsece perfectionem cognitionis, sed extrinsece: quare non communicat totam, quam in se habet: at vero dignitas personæ communicat seipsam intrinsece secundum suam perfectionem, ac intrat valorem operis, et ideo communicat secundum totum quod habet, communicando suam infinitatem ipsi valori in esse valoris.

Alia difficultas.

Sed contra solutionem urget difficultas, quia etiam dignitas personæ offensæ concurrit intrinsece, et formaliter ad gravitatem offensæ, quæ cæteris paribus gravior est, quo dignior fuerit persona offensa, ut concessimus supra disputatione præcedenti, et tamen offensa in Deum non accipit infinitatem simpliciter ex infinitate Dei, quia ut ibi diximus, decrescit ex alio capite; nempe ex imperfectione cognitionis et deliberationis; ergo licet dignitas personæ concurrat intrinsece ad dignificandum opus; potest tamen valor decrescere ex aliis capitibus, et non participare infinitatem simpliciter; sed aliam inferiorem sicut offensa.

13 Difficultati occurritur.

Ego sane fateor, posse aliquando concretum componi intrinsece ex aliqua forma, vel parte infinita, quin eo ipso concretum sit infinitum simpliciter in ratione concreti; cujus gratia plura exempla adduci possunt; v. g. voluntas denomina-

tur moraliter mala, ex cognitione malitiæ et tamen si præcederet cognitio infinite intensa de obligatione legis probentis mendacium ; non ideo voluntas mentiendi esset infinite mala simpliciter et absolute, sed ad summum haberet infinitatem secundum quid in genere mendacii levis, quia nimirum decresceret malitia ex levitate materiæ. Ratio autem est, quia pars concreti, quæ infinita est, non potest infinitare concretum, nisi in ratione talis concreti ; quare cum cognitio illa infinita sit pars voluntatis malæ venialiter ex levitate materiæ in ratione malæ, non potest infinitare illam culpam simpliciter in ratione culpæ, sed in ratione talis culpæ, scilicet mendacii levis. Ideo etiam offensa mortalis non redditur simpliciter infinita ex infinitate Dei, quia, cum ipsa sit jam offensa imperfecta ex imperfectione nostræ cognitionis, non potest infinitari nisi in illo genere, in quo est, scilicet in genere offensæ imperfectæ, quæ tota est infinitas secundum quid.

Dubiu

Hoc ergo supposito, difficile est explicare, quomodo valor meriti non solum secundum quid, sed simpliciter infinitetur ex infinita dignitate operantis, cum dignitas personæ non sit adæquata ratio constituens meritum in ratione meriti, quia meritum ut meritum conflatur ex bonitate etiam morali operis, et potest ex illo capite constitui in genere meriti imperfecti, et per consequens ex infinitate personæ non infinitabitur in genere valoris simpliciter, sel secundum quid in genere valoris imperfecti.

14 Discutitur.

Huic objectioni aliquid existimo concedendum, aliquid negandum, pro quo adverte, aliud esse, quod meritum sit infinitum simpliciter, aliud vero, quod habeat valorem infinitum simpliciter : per illud prius significatur meritum esse tale, ut non possit aliud majus meritum excogitari ; per hoc vero posterius solum significatur, meritum habere valorem ad quodcumque præmium excogitabile, ita ut nullum sit meritum majoris præmii, quam istud. Concedimus ergo merita Christi habere infinitum valorem simpliciter : hoc est, omnia, et singula esse digna ex se quocumque præmio excogitabili : negamus vero, merita illa esse infinita simpliciter in ratione meriti. Hanc secundam partem docet Theodorus Peltanus *de satisfactione Christi* conclus. xi, § ad 2, et alii docti recentiores, dum dicunt, non omnia Christi merita fuisse æqualis valoris ; eamque probat objectio facta, quia sicut unum peccatum mortale non est simpliciter infinitum, tum quia non est tale, ut non sit aliud gravius peccatum, tum etiam quia limitatur intrinsece ex aliqua parte constituente ipsum in ratione peccati, scilicet ex advertentia ad malitiam, quæ advertentia est finita, et imperfecta, ut vidimus : ita unum meritum Christi non est infinitum in ratione operis meritorii, tum quia potest esse aliud meritum perfectius : illud scilicet, quod si non ex dignitate personæ, saltem ex operis excellentia habeat majorem vim ad movendum Deum ; tum etiam quia hoc meritum intrinsece includit aliquam partem limitatam, et finitam, scilicet operationem honestam talem, ut possit esse alia melior, quare erit meritum infinitum ex uno capite, scilicet ex dignitate personæ, non ex utroque ; et per consequens non in omni genere, sed secundum quid, et in tali genere. Loquendo ergo in toto rigore dicemus, meritum illud movere ad infinitum præmium, non tamen movere infinite, quia licet non possit esse præmium, ad quod non moveat ; potest dari aliud meritum, quod magis noveat ; et per consequens majus meritum, quatenus magis merebitur, licet non plus, ita ut excessus sit in modo merendi, et movendi, non in præmio ad quod movet ; Et in hoc sensu dicuntur merita Christi habere valorem infinitum, quasi dicas, valere infinitum pretium ; nam sicut unus equus dicitur valere centum nummos, ad quos habet condignitatem ; ita meritum Christi valet infinitum, quia potest movere condigne ad infinitum ; melius ergo dicitur valor infinitus meriti, quam meri-

Theod. Peltanus.

tum infinitum. Conveniunt itaque peccatum, et meritum Christi in hoc, quod neutrum est infinitum simpliciter, sed secundum quid loquendo in rigore ; differunt tamen, quod peccatum nec in se est infinitum, nec habet valorem infinitum, nec enim est condignum pœna infinita, sed finita, et limitata secundum intensionem : meritum vero Christi, licet non sit undequaque infinitum, habet tamen valorem infinitum, quatenus non est præmium excogitabile, ad quod non valeat de condigno.

15 Meritum Christi unde habeat valorem infinitum in ratione valoris.

Restat tamen adhuc declarandum, unde meritum Christi habeat hunc valorem infinitum simpliciter in ratione valoris : cum enim valor includat etiam honestatem operis cum dignitate personæ, et opus ipsum habeat honestatem finitam et limitatam, non videtur valor esse infinitus simpliciter, sed solum secundum quid et ex uno capite.

Pro cujus rei explicatione adverte, dignitatem personæ non elevare valorem operis, ita ut faciat opus dignum præmio majori, formaliter loquendo, sed majori materialiter ; consideratur enim ipsum opus bonum antecedenter ad dignitatem personæ, et solum secundum bonitatem, quam habet, et qua placet Deo ; et ut sic æstimatur illud opus esse dignum magno præmio. Deinde ad discernendum, quale futurum sit magnum præmium, attenditur ad dignitatem personæ præmiandæ : nam idemnet præmium est magnum respectu unius, quod non æstimaretur magnum, sed parvum respectu alterius, et ideo idemnet actus bonus, qui ratione suæ bonitatis meretur magnum præmium : in homine existente in pura natura inferret præmium naturale, quod respectu illius hominis esset magnum ; in homine vero justo et grato infert præmium æternum gloriæ, quia status hujus hominis constitui in ratione filii adoptivi Dei, adeo superat statum hominis in pura natura, ut non sit dicendum præmium magnum respectu hujus hominis, quod non sit æternum, et supernaturale. Denique idem opus factum a Christo infert præmium infinitum ; quia status filii naturalis magis superat filium adoptivum, quam adoptivus superet hominem in pura natura, et respectu Christi non censetur magnum præmium, quod fuerit finitum, quia plus distat a dignitate personæ Christi quodlibet præmium finitum, quam a dignitate personæ alicujus justi præmium naturale. Habet ergo opus ipsum de se mereri præmium magnum ; dignitas vero personæ non dat formaliter valorem ad præmium magnum, sed facit, quod præmium, quod alias esset magnum respectu alterius, non sit magnum respectu hujus personæ propter ejus excellentiam ; et quia hic excessus magnitudinis in persona provenit formaliter a gratia ; vel a dignitate Verbi ; ideo dicitur communiter ex gratia, seu ex unione ad Verbum provenire formaliter valorem operis ; ex gratia enim, seu ex unione provenit formaliter, quod præmium debeat esse materialiter majus, licet non proveniat, quod opus sit dignius præmio majori formaliter, ut dictum est, sed præmio majori materialiter.

16 Dignitas verbi infinita quomodo communicare possit valorem infinitum Christi operibus.

Ex hac ergo doctrina constat, quomodo dignitas infinita Verbi possit communicare infinitum valorem operibus Christi, licet illa opera ex aliis capitibus finita sint, et limitata ; diximus enim valorem ipsius operis, formaliter loquendo, in se manere invariatum ; semper enim opus illud de se meretur præmium magnum, nec hoc accipit formaliter a Verbo ; quod autem provenit a Verbo est, quod persona illa sit infinitæ dignitatis, et talis, ut respectu illius non sit magnum quidquid finitum est : et hoc quidem provenit adæquate a Verbo, nec potest hic effectus limitari ex alio capite, quia nihil potest impedire quod illa persona sit Deus, et per consequens infinita, ut constat. Non est ergo ille valor in se entitative infinitus undequaque, quia includit aliquam partem finitam, ut constat, nempe honestatem operationis : est tamen infinitus objective, quatenus ex infinitate

personæ fit, quod illud opus non afferat præmium magnum illi personæ, quod non sit infinitum.

17 Declaratu exemplo.

Possumus hoc declarare exemplo crassiori, ut melius intelligatur, si v. g. alicui pro mercede obsequii detur victus necessarius : sicut communiter dicunt theologi, beneficiarium posse licite ex beneficii fructibus accipere congruam sustentationem : tunc certe, formaliter loquendo, omnibus offertur æqualis merces sui laboris, nimirum victus, et sustentatio congrua ; materialiter tamen inæqualis : continget enim, aliquem vel propter valetudinem infirmam, vel propter robustiorem etiam naturam pretiosiori, vel majori multo victu indigere, et per consequens posse sibi ex fructibus beneficii multo plus accipere, quam alii possint. Mensura ergo unde regulari debet quantitas mercedis, non est solum obsequium Ecclesiæ præstitum ; illi enim respondet solum sustentatio congrua, sed mensura proxima ad taxandum sustentationem congruam debet esse natura hujus personæ in particulari, cui hæc est congrua ; illa vero non est congrua sustentatio. Sic in nostro casu mensura proxima præmii non est actus honestus, ille enim postulat præmium magnum operanti : quale autem præmium dicendum sit magnum respectu hujus operantis, non sumitur ex opere ipso, sed ex dignitate et excellentia personæ operantis. Et quidem juxta hanc considerationem facile apparebit, quomodo opera Christi habeant condignitatem ad præmium majus, et majus in infinitum ; nam magnitudo doni mensuranda est juxta magnitudinem dantis, et accipientis. Finge ergo, per impossibile esse duos Deos ejusdem majestatis, et infinitatis, quam habet noster verus Deus : finge etiam velle invicem sibi donare aliquid tali tantoque donatore, et donatario dignum. Certe quidquid creatum alter alteri daret perinde esset, ac si rex aliquis regi daret pomum, vel nucem : minus enim ponderis habent omnia creata coram Deo. Cum ergo Christus, cujus opus præmiari debet, sit vere persona divina, ejusdem majestatis, ac auctoritatis, non aliter cum ipso agendum, quam ageretur cum alio Deo si esset : quare quidquid respectu alterius Dei magnum non esset, nec respectu Christi magnum existimandum est. Porro Christum eamdem majestatem, ac venerabilitatem habere, quam habet Deus, constat ex Patribus, quorum verba congerit P. Vasquez infra disp. VIII, nu. 42 et seqq. et constat ex eo, quod omnes actus, et tituli, quibus supremam Dei majestatem veneramur, et recognoscimus, tribui possent Christo, qualis est adoratio latriæ, oblatio sacrificii, et similes : si ergo cum Christo homine agendum est, ac si cum Deo ipso agamus ; unde illa solum erit magna reverentia erga Christum, quæ magna censeatur erga Deum ; igitur illud etiam magnum donum censendum est erga Christum, quod magnum censeretur si daretur a Deo alteri Deo. Ex infinita ergo reverentia Christo debita colligitur infinitus valor meritorum ipsius : ideo enim Paulus ad hanc reverentiam retulit efficaciam meriti, cum dixit, *exauditum eum esse pro sua reverentia.*

Vasquez.

Hebræ, v 7.

18 Ev sio. Præcludit

Dices adhuc probari bene si opus ex se exigat præmium magnum, mereri etiam præmium infinitum in Christo, quia nullum præmium finitum esset magnum respectu Christi ; cæterum non omnia opera merentur de se præmium magnum, sed solum opera egregia ; alia vero opera minora, v. g. actus honestæ recreationis, vel temperantiæ, cur exigent de se præmium, quod sit magnum, et non potius præmium exiguum, vel moderatum ? Hujusmodi autem posset esse respectu Christi, licet non esset præmium infinitum.

Respondeo, hoc non tam in præsenti esse probandum, quam supponendum ex materia *de merito* in communi, omnes actus bonos hominis justi esse meritorios augmenti gratiæ, et gloriæ, quod sane est præmium æstimabile, etiam respectu hominis justi ; nunc autem solum dici-

mus, in Christo eos actus esse meritorios præmii infiniti, qui in homine justo sunt meritorii gloriæ, sive ii sint soli actus charitatis, sive qui imperantur a charitate, sive actus supernaturales, sive omnes actus honesti, quia nullum præmium finitum est tantum præmium respectu Christi, quantum est augmentum gloriæ respectu alterius justi. Cur autem Deus nullum actum bonum supernaturalem hominis justi remuneraret aliquo inferiori præmio ; sed omnes aliquo augmento gloriæ ? non est hujus loci.

19 Ratio tamen indicari potest ex superioribus, quia quantitas præmii condigni pensanda est, non solum ex ipso actu secundum se, sed etiam ex persona cui datur, et ex persona a qua datur ; majus enim præmium meretur idem opus si a rege, quam si dandum esset a prætore, vel patrefamilias, habetque præmium aliquam proportionem cum persona, non solum accipientis, sed præmiantis. Cum ergo, qui præmiatur sit homo justus, et filius Dei adoptivus : præmians autem sit ipse Deus regum potentissimus rex ; non mirum, quod omnia justi opere mereantur condigne augmentum gratiæ et gloriæ : quia omnia opera supernaturalia honesta secundum se tanti sunt splendoris, ut non vulgarem, sed æstimabilem aliquam retributionem exigant juxta qualitatem personæ operantis, et attentis viribus, et potestate præmiantis ; conciliant etiam peculiarem amicitiam erga ipsum operantem. Cum autem amicitia Dei cum homine justo sit in ordine supernaturali, exercetur media gratia inhærente, et dat novum jus ad majorem gloriam ; neque attenta qualitate hominis justi, et majestate Dei præmiante, posset aliud inferius præmium condignum designari. Deinde cum opera Christi exigant, etiam de se præmium aliquod æstimabile attenta qualitate operantis, et majestate præmiantis ; præmians autem sit Deus, et operans etiam sit Deus ; hinc est nullum præmium finitum potuisse designari, quod undique adæquaret condignitatem operum Dei operantis, et quæ a Deo ipso præmiantur.

Dices, licet nulla quantitas gratiæ, vel 20
gloriæ creatæ esset præmium considera- Alia evasio.
bile respectu Dei præmiantis, et præmiandi ; si tamen daretur Christo pro præmio unius actus boni unio hypostatica alicujus personæ Trinitatis cum natura humana alterius hominis, jam illud esset præmium æstimabile etiam ab ipso Christo, quia tanti valoris esset illa unio, quantum habet unio ipsius Christi, ex qua provenit dignitas, et valor suorum operum ; ergo ille actus non haberet condignitatem ad merendum aliud præmium ; ergo duæ vel tres uniones excedent valorem unius operis Christi.

Aliquibus videtur unio hypostatica, Occluditur.
præmium adæquatum meritorum Christi. Respondeo tamen, nec unionem hypostaticam communicatam aliis naturis humanis fore præmium adæquatum meritorum Christi : sicut nec esset donum magnum, si unus Deus id faceret in gratiam alterius Dei infiniti, et omnipotentis : magnitudo enim doni non debet mensurari cum natura humana, cui datur, nec cum unione hypostatica, quæ concurrit *ut quo*, ad dignificanda illa opera, sed cum persona ipsa, cui datur, et quæ præmiatur, et cum honore et veneratione illi debita. Cum autem Christus sit ejusdem dignitatis, et venerabilitatis cum Deo, non est magnus honor ipsi, qui Deo non esset magnus. Fatemur ergo, unionem hypostaticam esse conditionem requisitam, ut opera Christi sint adeo digna, hinc tamen non fit, aliam unionem similem fore præmium adæquatum Christi, quia nimirum omne illud, quod Deus producere potest, est finitum et limitatum ; persona autem, cui datur est infinitæ majestatis, et digna divinis honoribus.

Dices, per unionem hypostaticam Deus 21
dat suam naturam divinam et personali- Instatur.
tatem naturæ creatæ ; ergo dat aliquid infinitum : deitas enim quæ datur, est simpliciter infinita.

Instantiæ occurritur. Respondeo, dari quidem aliquid infinitum, sed modo finito: sicut etiam Deus dat beatis in patria seipsum in præmium; nam ut canit Ecclesia, *se regnans dat in præmium;* et tamen non est donum infinitum, quia se dat finito modo, quatenus participari potest per visionem: sic licet communicet suam deitatem naturæ humanæ; communicat tamen modo finito; scilicet per unionem finitam; quare non adæquaret illud donum majestatem, et dignitatem alicujus Dei, cui daretur.

22 Dubium. Petes, sicut divinitas communicata per unionem humanitati reddit ejus opera infinite digna, cur etiam communicata per unionem non reddet illud donum infinitum? aut cur communicatio per unionem limitat donum, et non limitat dignitatem, et valorem meritorum?

Discutitur. Respondeo, rationem esse, quia donum consideratur in ordine ad eum, cui datur; divinitas ergo per unionem non communicatur illi personæ, sed naturæ humanæ, et quidem naturæ humanæ non communicatur infinito modo: melius enim, et perfectius communicatur ab æterno ipsi Verbo, cui communicatur per identitatem, quam humanitati, cui solum communicatur per unionem retenta semper distinctione reali. At vero quando deitas consideratur, ut dignificans illa opera, non comparatur cum humanitate, sed cum persona operante, ad cujus excellentiam debet attendi in remuneratione: persona autem operans non participat deitatem finito modo, sed infinito: quia persona Christi, seu Christus essentialiter est Deus. Hinc ergo est; quod licet per unionem non infinitetur donum; eadem tamen deitas infinito modo concurrat ad valorem operum, quia nimirum ad mensurandum præmium, sicut et ad taxandam honorationem et cultum, debemus considerare honorem, quo dignus est operans. Christus autem dignus est honore infinito et supremo; dignus igitur erit quolibet etiam præmio majori, et majori in infinitum.

Urgebis adhuc, quia aliquod potest excogitari præmium, quod superet valorem alicujus meriti Christi; ergo non habent valorem infinitum. Antecedens probatur ex doctrina supra tradita; nam ponamus, v. g. alium Christum constantem ex humanitate hypostatice unita personalitati Patris, qui opera egregia, et passionem acerbissimam applicet pro obtinendo aliquo beneficio Dei, v. g. sanitate cujusdam ægroti, vel auxilio gratiæ; ut convertatur aliquis peccator: tunc si alius Christus constans ex humanitate, et persona Verbi applicet aliquod bonum opus, v. g. actum temperantiæ, ut obtineat a Deo, ne concedat alteri Christo quod petit, sed puniat potius illum ægrotum, vel illum peccatorem ad ostensionem suæ justitiæ; tunc inquam, hic actus temperantiæ secundi Christi non videtur habere vim sufficientem ad impediendam efficaciam tot meritorum alterius Christi, quæ procul dubio moverent Deum, quam ille actus temperantiæ juxta id, quod supra diximus, concedentes in meritis Christi inæqualem vim ad movendum; ergo non habet hoc meritum temperantiæ infinitum valorem; jam enim assignari potest aliquid, quod non valeat de condigno obtinere. 23 Instantia.

Hoc argumentum eamdem vim habet, licet non concedatur in meritis Christi de facto inæqualis vis ad movendum, sed æqualis in omnibus, quia si ponamus duos Christos, alter eorum non videtur posse mereri per sua opera, quod alterius opera non acceptentur ad præmium; cur enim magis hic merebitur, quod alter non exaudiatur? ergo non ponitur aliquid, quod sit supra condignum valorem meritorum Christi. Ri

Omnes ergo debemus respondere. Et quidem aliquis fortasse propter hoc argumentum diceret, doctrinam communem de infinito valore meritorum Christi limitandam esse, ut non habeat locum quando concurrunt merita alia infiniti valoris; ad superandum enim infinitum valorem alterius Christi requireretur valor plusquam infinitus; sicut ergo pecca- Expedit

tum mortale dicitur habere in incompensabilitatem iufinitam, quia nulla compensatio æqualis reddi potest pro illo, nisi habeat valorem infinitum, qualis est satisfactio Christi: sic merita Christi possunt dici habere infinitum valorem ; quia nihil finitum potest huic efficacia resistere, nisi alius valor infinitus. Dicere enim, quod adhuc meritum Christi haberet condignitatem ad hoc, ut preces alterius Christi non exaudirentur, videtur durum: nam vel illud præmium tunc adæquaret valorem illius meriti, vel non. Si dicas primum, redit eadem difficultas, jam enim posset excogitari aliquid superans valorem illius operis, scilicet illud idem præmium triplicatum, vel centuplicatum ; nam si simplum adæquabat valorem meriti necesse est, quod triplicatum, vel multiplicatum excedat. Si vero dicas secundum, videtur difficile ; nam etiam inter reges magnum aliquid esset, si ut placeas uni regi, contemnas preces alterius regis æque nobilis, et potentis; ergo similiter si per impossibile plures Dii essent æqualis majestatis et infinitatis, magnum aliquid esset, et ab ipsis quoque Diis æstimabile, si unus Deus ut alteri placeret, alterum Deum rem aliquam enixe postulantem, et desiderantem non exaudiret: ergo similiter magnum præmium, et condignum acciperet Christus, si propter ipsum alterius Christi preces, merita, et desideria contemnerentur: nam licet ejus opera haberent activitatem infinitam, ut ita dicam ; alterius etiam preces, et merita habebant æque infinitam activitatem, et resistentiam, quare non parum esset illam infinitam activitatem superare, et ab adversario æque infinite robusto reportare victoriam.

25 Adhuc tamen verius videtur ; et consequentius ad communem theologorum doctrinam, quod illud præmium non superaret, imo nec adæquaret valorem operum Christi: alioquin enim non dicerentur habere proprie, et in rigore infinitum valorem, si esset excogitabilis alius major valor, qualis esset in meliori opere; vel in pluribus operibus alterius Christi, quæ possent prævalere, et obtinere præmium contra minora, vel pauciora opera hujus Christi; quare hæc opera solum haberent valorem infinitum secundum quid : sicut peccatum mortale dicitur habere malitiam infinitam secundum quid, non tamen simpliciter ; eo quod possit dari aliud peccatum gravius cum majori malitia ; fatendum ergo videtur, utrumque Christum dignum esse illo præmio; utrumque dignum, qui exaudiretur, et per consequens quemlibet ex parte sua mereri, quod postulatio alterius non exaudiretur; neque enim inconveniens est, quod dentur simul duo merita condigna inter se opposita : nam sicut possunt de facto duo justi postulare a Deo objecta contraria. Unus v. g. postulat sanitatem ægroto, ægrotus vero postulat mortem ut se solvatur a vinculis carnis, et uterque meretur de congruo exaudiri, et per consequens singuli merentur de congruo quod alter non exaudiatur : cur non poterunt similiter dari merita condigna opposita? Imo ita videntur dari de facto, quoties electoribus proponuntur duo æque digni episcopatu, vel beneficio : tunc enim singuli sunt digni qui eligantur, et per consequens quilibet meretur non solum de congruo, sed de condigno, quod relinquatur adversarius, et ipse assumatur. Sic ergo ex illis duobus Christis quilibet esset dignus exaudiri, et per consequens quilibet peteret de condigno vincere preces alterius in illo certamine.

25 .uctori verius visum d communem Theologorum.

Addidi autem, nec illud præmium fore 58
tunc adæquatum activitati, et efficaciæ meritorum Christi ; quia licet in exemplo adducto rex aliquis multum, et magnum censeretur dare regi, ob cujus gratiam negaret illud idem alii regi æque potenti illud ipsum postulanti : in Deo tamen aliter se res haberet: rex enim ille mutum conferret de suo, et multum daret, subiens scilicet periculum offendendi illum alium regem, amittendi ejus gra-

tiam, et benevolentiam sibi ad multa utilem, et fortasse necessariam, sustinendi ejus querelas, quæ omnis non parum internam ipsius quietem, et tranquillitatem possent perturbare, et quibus non parum ipsius animi pax et gaudium pendere possent: Deus autem non sic se habet: sive enim Christo concedat quæ petit, sive neget: æque manet infinite beatus, et felix, gloriosus, et potens, nec nostra gratitudine indigens, nec nostri querelis læsus, aut perturbatus, sed quasi pueriles jocos hæc omnia reputans se uno felix, se uno jucundus, se uno Deus est. Extra ipsum ergo est, quidquid Christo daret concedendo illi, quæ petit etiam contra preces alterius Christi; atque adeo non est magnum aliquid, si magnitudinem consideres Dei dantis, et Dei accipientis; num quidquid extra Deum est, magnum Deo esse non potest. Cum ergo donum, quod Christo datur, debeat commensurari, et regulari juxta magnitudinem personæ Christi, cui datur, ut dicatur magnum; Christus autem eamdem majestatem auctoritatemque habeat, quam Deus, consequens est, nullum donum, quod Deus ad extra daret, etiamsi ad hoc oporteret spernere preces alterius Christi, fore magnum donum respectu Christi, cui datur, sicut neque esset magnum respectu Dei.

21 Illatio. Ex dictis jam infertur solutio alterius objectionis vulgaris, quia iste valor non est aliquid increatum, alioquin esset ab æterno; ergo est aliquid creatum, ergo finitum.

Diluitur. Respondetur facile, valorem istum esse aggregatum ex ipsis operibus, et ex dignitate increata Verbi; nihil enim est aliud valor nisi bonitas operis exigentis a Deo præmium eximium, et majestas operantis, cui nihil finitum est magnum in ratione præmii: hoc autem aggregatum infinitum est in ratione valoris, licet includat aliquid creatum.

Evasio. Dices, hoc aggregatum componitur ex aliquo finito, et ex aliquo infinito; ergo non est simpliciter infinitum, sed secundum quid.

Præclud tur. Respondeo, nunc non agimus, an valor sit infinitus entitative, sed solum an sit infinitus in ratione valoris: infinitas autem in ratione valoris, non est infinitas in sua entitate, sed infinitas causalis; seu posse per modum causæ moralis causare infinitum præmium: quare sicut opera hominis justi habent valorem infinitum secundum quid, quatenus exigunt præmium infinitum in duratione; et tamen in sua entitate nullam habent infinitatem etiam secundum quid; ita posset intelligi valor infinitus simplicitur in ratione causæ, quatenus exigit præmium infinitum, licet valor in sua entitate non habeat infinitatem simpliciter, quæ ad propositum non refert. Cur autem ad infinitatem valoris per modum causæ sufficiat dignitas infinita personæ, licet bonitas operis sit finita; dictum est supra, quia scilicet dignitas operantis et adæquata mensura in ratione mensuræ ultimæ ad mensurandum præmium magnum in ratione magni, et quia respectu Dei præmiandi nullum præmium potest apparere magnum, si finitum sit.

Hæ sunt præcipuæ difficultates contra conclusionem, nunc alias leviores dissolvamus. Difficult quarta.

Quarta sit, quia si valor sumitur præcipue ex infinita dignitate Christi, ergo cum hæc sit una, unus erit valor omnium operum; ergo non sunt plura merita, sed unum in ratione meriti.

Explicatu Respondeo facile negando consequentiam, quia nimirum supponit pro ipso opere exigente præmium proportionatum cum dignitate personæ; et licet dignitas personæ, cum qua proportionatur præmium sit eadem; opera exigentia præmium proportionatum sunt plura, et ideo sunt plura merita.

29 Objectio quinta Quinto objicitur, si humanitas Christi per impossibile peccaret, non posset satisfacere condigne pro suo peccato, quantumvis unita Verbo, ergo dignitas

Verbi non sufficit ad dignificandam infinite Christi satisfactionem.

Rejicitur. Respondeo negando antecedens, nam data illa hypothesi impossibili, ille homo adhuc esset filius Dei, et adorabilis per supremam latriam ; quare sicut filius regis, etiamsi regem offendet, adhuc est filius regis, et ex hoc capite venerabilis, et dignificans suam satisfactionem plusquam si esset plebeius homo, ita de Christo tunc dicendum esset.

30 Sexto objicitur, si Christi opera habent infinitum valorem ; per singula meruit nostram salutem ; ergo non fuit necesse expectare passionem ad redemptionem hominum.

Objectio sexta. Expeditur.

Respondeo, omnia opera licet alioquin sint inæqualia in bonitate morali ; esse tamen æqualia in valore, itaque plura opera, licet sint plura merita, et extensive augeant meritum ; non tamen faciunt majorem valorem intensive. Cæterum non singula merentur de facto in actu secundo quantum possunt, quia non offeruntur seorsim, sed simul cum aliis ; ideo fuit necessaria mors Christi, quia ipse eam potissimum obtulit pro redemptione hominum, et noluit obtinere nostram salutem, nisi morte intercedente. Ex quo etiam constat, cur de facto non meruerit Christus præmium aliud ; quia scilicet noluit acceptari sua merita, nisi pro salute finita hominum futurorum, et ideo etiam indiget homo justus satisfactione propria pro pœna temporali, quia Christus noluit acceptari suam satisfactionem pro illa pœna, nisi in aliquibus casibus ; sed applicuit sua merita ad merendum quod satisfactiones nostræ acceptarentur a Deo pro nobis, vel pro aliis per communicationem suffragiorum.

Objectio septima. Septima objectio est, quia opera unius justi habentis gratiam intensam ut octo, non sunt majoris valoris, cæteris paribus, quam opera alterius habentis gratiam ut quatuor ; ergo non est verum principium illud, in quo supradicta doctrina fundatur, quod ex majori dignitate personæ augeatur valor operis.

Hæc difficultas, quia gravissima est, examinanda erit ex professo sectione sequenti. Remittitur.

Nunc ex dictis in hac sectione colligendum est, Christum satisfecisse non solum æqualiter, et condigne, sed superabundanter pro peccatis hominum, si attendamus ad quantitatem pretii oblati ; dedit enim plus quam homo debebat ; cæterum si attendamus ad modum solutionis adhuc Christi satisfactio non fuit ita æqualis, ut non indiguerit aliqua liberali acceptatione Dei, qui potuit eam quantacumque esset, non acceptare, nec placari erga homines ; nam licet homines nihil deberent Deo ex justitia propter peccatum ; habebat tamen Deus titulum moralem ex offensa ad rationabilem aversionem ab homine, quandiu ipse peccator eum condigne non placaret ; sicut in humanis potest qui offensus est retinere suam querelam adversus offensorem, licet alii plures eum placare velint ; quia sicut judex habet jus ex justitia punitiva ad puniendum reum personaliter, quantumvis alii se offerant pro eo puniendi ; ita aversio Dei a peccatore potest rationabiliter durare, quasi quædam pœna peccati actualis, licet alii pro eo velint satisfacere ; cum ergo peccator numquam posset condigne Deum placare ; posset utique Deus perpetuo retinere querelam, et aversionem adversus peccatorem. Placavit ergo Christus Deum sufficientissime, si attendamus quantitatem satisfactionis : non enim deposuit Deus gratis aversionem et indignationem, quam habebat adversus homines, sed propter superabundantem satisfactionem ; quia tamen hæc non erat a persona peccatoris ; non poterat se sola offensam extinguere, nisi accedente libera Dei voluntate acceptandi satisfactionem alienam pro debito nostro. Corollarium.

SECTIO II.

Utrum sicut dignitas Christi auget valorem; ita major gratia habitualis augeat valorem nostrorum operum.

31 Utrum pares sint gratia habitualis, et gratia unionis. Negatur communis ter.

Valor operum Christi videtur pendere ex illo principio generali, quod major dignitas operantis auget valorem suorum operum, hoc autem videtur labefactari, si inæqualis gratia habitualis non dignificet inæqualiter eadem opera; ideo breviter discutiendum erit, an sint pares in hoc gratia habitualis, et gratia unionis.

Communiter negatur paritas; quia videtur incredibile, opus remissum hominis sanctioris esse majoris valoris, quam opus intensum, et excellens hominis minus sancti: Deus enim retribuit unicuique secundum opera sua. Ideo aliqui dicunt, gratiam in tantum dignificare opera, in quantum influit in ea; quare personalitas Verbi dignificat infinite, quia secundum se tota est principium operationis: at vero gratia intensa hominis justi non dignificat actum remissum, plusquam gratia remissa, quia non influit secundum totam intensionem, quam habet in actum remissum, sed secundum gradus aliquos, qui sufficiunt ad actum remissum.

33 Respondetur contra communem Primo.

Sed contra primo, nec personalitas Verbi influit physice in actiones Christi, ut dixi *in Metaphysica*, et dicemus infra disp. XII, nec gratia habitualis in actus supernaturales, sed solum moraliter dignificando operationes; et licet influeret physice, esset per accidens ille influxus ad dignitatem operis: nam dignitas regia non influit physice in operationes regis, nec nobilitas, vel divitiæ; et tamen opera regis vel viri nobilis habent dignitatem, et valorem ex illis capitibus.

Respondetur secundo.

Secundo præterea, ponamus hominem habentem habitum gratiæ remissum, et tamen ex aliqua notione Dei vehementi elicere actum intensum charitatis adjuvante Deo per auxilium actuale, et supplente quod deficit habitui ad actum intensum tunc ille actus non dignificatur ab habitu gratiæ intenso influente; ergo saltem ille actus non habebit tantum valorem, quantum alius similis intensionis, quem eliceret justus per habitum intensum gratiæ, et charitatis, quem habet; quia hic actus dignificaretur a gratia intensa influente; ergo jam datur casus, quod idem actus habeat inæqualem valorem ex inæqualitate gratiæ habitualis eorum, qui operantur.

34 Aliorum responsio.

Alii ergo respondent, sanctitatem Christi esse substantialem, et alterius generis superioris; ideo elevat opera ad aliud genus valoris, nempe ad infinitum, at vero sanctitas nostra est accidentalis, quæ quantumvis augeatur, non elevat opera ad aliud genus, sed semper intra idem genus, nempe ad meritum juxta mensuram ipsius operis; intensio enim formæ, licet augeat effectum formalem, non tamen dat alium diversum, sed eumdem magis, ac magis. Cum ergo effectus formalis gratiæ habitualis sit dignificare opera juxta mensuram ipsorum; licet augeatur gratia, non dignificabit opera supra eorum mensuram, sed dignificabit magis, ac magis opera secundum eorum mensuram. At vero effectus quasi formalis sanctitatis Christi est alius diversus, scilicet dignificare opera supra eorum mensuram, videlicet ad præmium infinitum; ideo ex sanctitate Verbi crescit præmium, non vero ex augmento gratiæ habitualis. Potest autem exemplum afferri ex alio effectu formali sanctitatis, nam omnis sanctitas, quo major est, eo magis repugnat cum peccato: sanctitas vero Christi, quia infinita est, repugnat in alio genere, scilicet etiam cum potentia peccandi: at vero major gratia habitualis habet majorem repugnantiam intensive, sed semper intra idem genus repugnantiæ.

Hæc etiam solutio rejici potest primo,

35 quia sanctitas Verbi non dignificat opera sine respectu habito ad valorem fundamentalem ipsorum operum; alioquin eodem modo diceres, actus necessarios Christi esse infinite meritorios, quia sanctitas Verbi dignificat humanitatem infinite, ut ejus opera quæcumque sint, habeant quodlibet præmium, quod esset absurdum; ergo sanctitas Verbi dignificat opera, quæ de se habent valorem fundamentalem, seu quæ de se exigunt præmium majus, vel minus juxta dignitatem operantis; et quia hæc in Christo est infinita, præmium debet esse infinitum; ergo quia hæc dignitas, et excellentia hominis sanctioris est major, præmium itidem debet esse majus.

Impugnatur primo.

Impugnatur secundo. Secundo, et a priori impugnatur, quia sanctitas Verbi ideo elevat opera Christi ad majus præmium, quia reddit personam excellentiorem et digniorem; sed major gratia reddit etiam personam excellentiorem et digniorem, ergo ejus opera elevantur etiam ad majus præmium. Nec obstat, sanctitatem Christi esse substantialem, nostram vero esse accidentalem, quia etiam dignitas regia est accidentalis, item sapientia, nobilitas, et aliæ dotes humanæ sunt accidentales, et tamen in morali æstimatione reddunt personam excellentiorem, et ejus opera digniora cæteris paribus majori præmio; ergo similiter excessus in gratia habituali dignificat personam, et opera ad majus præmium.

36 Ex quo etiam rejicitur solutio aliorum, qui insinuant, gratiam habitualem solum dignificare, removendo indignitatem peccati, et impedimentum quod haberent opera ad merendum; et quia hoc impedimentum æqualiter tollitur per gratiam remissam, vel intensam, ideo æqualiter utraque conducit ad meritum.

Solutio simul aliorum rejicitur.

Cæterum hæc solutio supponit doctrinam falsam, et improbabilem, nam homo in pura natura non haberet indignitatem peccati, et tamen ejus opera, etiamsi essent actus ejusdem rationis cum nostris, non haberent eumdem valorem cum nostris ex defectu gratiæ adoptionis, quam non haberet; ergo gratia non solum conducit ad meritum removendo peccatum, sed dignificando positive subjectum quod constituit in statu excellenti, ad quod faciunt propositiones Baii prohibitæ in bulla S. Pii V, num. 13, 16 et 18 in quibus ille auctor videbatur non requirere gratiam habitualem ad valorem nostrorum operum, ergo major gratia, quæ constituit in excellentiori statu magis dignificat

37 Probabilius ergo est, idem opus bonum habere inæqualem valorem ex inæquali gratia habituali, quod docet Suarez in præsent. disp. IV, sect. IV, § ad 1, *responderi potest*, et l. XII *de gratia*, cap. XXII, Valent. t. II, disp. VIII, qu. VI, punct. 3, Henriq. *de fine hominis*, cap. XX, § 1, ubi hanc dicit esse communem sententiam, et pro ea affert Almainum, Cordub. Victor, Mancium Pennam, et alios: eamdem sequitur P. Granado in 2, 2, in materia *de gratia*, tract. XI, disp. II, sect. II, ubi affert alios, quibus adde Gabriel, in II, d. XXIX, q. unic. art. 1, notab. 3 et art. 11, concl. 4, et Salmeron. tom. VII *in Evang.* tr. XXXIII, pag. 277, ubi hoc ipsum colligit ex parabola denarii diurni, et videtur esse S. Thomæ in II, disp. XXIX, qu. I, art. 4, ubi ait, quanto majori gratia actus informatur; tanto magis esse meritorium. Denique eamdem amplectuntur multi ex recentioribus, qui eam probare solent. Primo quia valor non solum sumitur a bonitate operis, sed etiam ex gratia habituali subjecti; ergo sicut crescente bonitate operis crescit valor, ita etiam crescente gratia, quod est alterum caput valoris, debet esse major valor.

Probabilior opinio. *Suarez*

Valent. Henriq.

Granad.

Gabriel.

Salmer.

S. Thom.

Ratio opinionis primæ.

Cæterum hæc consequentia, licet materialiter teneat, non tamen formaliter: nam ad libertatem operis requiritur cognitio objecti, et tamen non bene arguitur: ergo quo fuerit cognitio intensior, eo erit liberior voluntas; imo potius potest cognitio esse adeo vehemens, ut magna ex parte minuat, vel omnino tollat

Non plane probata auctori.

libertatem, sic etiam licet gratia exigatur ad meritum, non necesse est, crescere meritum ex majori gratia ; nisi in hac materia sit specialis ratio.

Secundo probare solent, quia quo aliquis sanctior est, et Deo charior, efficaciores sunt ejus preces ad impetrandum ; ergo etiam ad merendum.

38 Neque hæc ratio efficax est ; nam, ut dixi sectione præcedenti, ad impetrandum multum conducit affectus erga eum qui petit, plus enim placere volo ei quem plus diligo, cæteris paribus, ad merendum vero non debet attendi affectus præmiantis, sed sola dignitas merentis, quare etiamsi per possibile homo justus non diligeretur a Deo, adhuc ejus opera condigne merentur vitam æternam quod exemplo ex humanis ibi comprobavi.

Ratio secunda haud satis efficax.

39 Ratio ergo a priori pro conclusione sumitur ex supradictis, quia gratia in tantum conducit ad valorem operis, in quantum facit quod opus illud sit opus personæ excellentis, et eximiæ, ex hoc enim fit, præmium operis debere esse præmium excellens, ut sit præmium æstimabile in ordine ad illam personam ; major autem gratia constituit etiam personam excellentiorem, et venerabiliorem ; ergo ex eadem ratione illud opus exigit præmium excellentius, quia quando militat eadem ratio, verissimum est axioma commune, *Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.*

Probabilior a priori.

An vero ex conjunctione, quam hominis justi habent cum Christo, crescat etiam valor moralis nostrorum meritorum, dicemus in materia *de merito*. Interim videri potest Suarez lib. XII *de Gratia*, c. x, nu. 6 et seqq. et Granado I. II, in materia *de gratia* tract. XI, disp. II, sect. IV.

Suarez.

Granad.

Ex quo jam constat ad fundamentum contrariæ sententiæ ; non enim negamus, Deum reddere unicuique secundum opera sua ; imo si Deus non præmiaret inæqualiter idem opus in justis inæqualibus, non redderet secundum opera sua : præmium enim debet proportionari cum opere non nude sumpto, sed cum opere, secundum quod hic et nunc exigit ex dignitate personæ a qua elicitur ; ideo homines sanctiores remunerat Deus secundum opera sua præmio excellentiori.

Neque etiam ex hoc fit, hominem minus sanctum non posse promereri æquatiter cum magis sancto ; potest utique eliciendo actus intensiores et perfectiores, quibus compensatur excessus, quem habet in majori gratia.

40 Objicies primo, sequi ex hac sententia incredibile augmentum gratiæ per singula bona opera ; ponamus enim hominem habentem mille gradus gratiæ, operetur actum remissum temperantiæ ; eo ipso habebit duplo majorem gratiam, quam antea : et si habeat alium similem actum, habebit quadruplo majorem, et sic deinceps : quod si eliciat actum religionis, vel charitatis, non solum duplicabitur, vel quadruplicabitur tota gratia, quam habet, quod videtur incredibile. Sequela vero probatur ex dictis, quia si homo habens unum gradum gratiæ, eliceret illum actum temperantiæ, mereretur alium gradum ; ergo si habet duos, augebitur valor operis ; ergo merebitur plus quam si haberet solum unum ; ergo meretur duo ; ergo si habet tres, merebitur tres ; ergo si habet mille, meretur mille, quia nullus est gradus gratiæ, quo non augeatur valor operis ad majus præmium ; ergo nullus erit actus adeo remissus in homine justo, quo non duplicetur gratia præcedens ; si vero actus sit intensus, vel melior, consequens est ; juxta eam proportionem augere in quadruplum totam gratiam præcedentem, cum habeat quadruplo majorem perfectionem, quam actus remissus temperantiæ, qui merebatur duplicationem totius operis.

Objectio prima.

41 Hæc difficultas sicut aliæ calculatoriæ molesta est ; eam tamen instare possumus independenter ab hac quæstione, nam licet non crescat valor ex majori gratia, crescit tamen ex majori bonitate et honestate operationis : ex hoc ergo probo, respondere huic actui non solum

Difficultati occurritur.

duplo majorem gratiam, sed infinitum augmentum gratiæ; non enim poteris assignare actum bonum adeo inferiorem, ut non sit possibilis alius inferioris bonitatis saltem per ordinem ad objectum minus difficilis; v. g. obedire creaturæ perfectiori propter Deum facilius est, quam obedire creaturæ minus perfectæ, et obedire alteri perfectiori erit etiam facilius; ergo cum creaturæ sint possibiles perfectiores in infinitum, potest ex hoc capite decrescere bonitas obedientiæ in infinitum synchategorematice; ergo voluntas obediendi homini propter Deum meretur infinitum augmentum gratiæ, quia nullum assignabis actum obedientiæ; qui solum mereatur primum gradum gratiæ; nam infra illum actum sunt possibiles alii plures actus obedientiæ meritorii inferiores; ergo excedit omnes illos in quantitate præmii infinita, alioquin si solum excedit in præmio finito; ergo per diminutionem illius præmii poteris devenire ad ultimum actum, infra quem non sit alius minus bonus; et licet non admittas infinitos actus synchategorematice possibiles infra istum; debes tamen fateri quamplurimos, et fere infinitos possibiles, quos omnes excedit in bonitate hic actus, et per consequens in præmio; ex quo etiam fit incredibile præmium hujus actus, cum excedat præmia tot actuum possibilium infra illum. Ergo independenter ab opinione nostra de augmento meriti ex majori gratia debemus solvere prædictam elevationem.

42 Contraria solutio.

Et quidem aliquis existimabit, facile posse dissolvi in sententia communi componente intensionem gratiæ, et aliorum habituum ex gradibus divisibilibus in infinitum synchategorematice, ita ut non detur aliqua intensionis pars minima, quæ rursum non contineat in potentia infinitas divisiones, hoc enim posito facile respondetur, actum temperantiæ, v. g. non mereri duplicationem gratiæ præexistentis; sed aliquod augmentum illius, majus quidem quam si minor gratia præcessisset in subjecto; non tamen duplo majus, quam sit gratia præcedens; nec tunc venire possumus per calculationem ad aliquem actum, qui mereatur primum gradum indivisibilem gratiæ; nam ille primus gradus est rursus divisibilis in alias plures partes, et ille in alias, et ita nec actus temperantiæ factus ab habente unum gradum gratiæ, addit alium gradum, sed aliquam particulam secundi gradus; nec factus ab habente gratiam ut centum, addit alios centum gradus, sed unum, vel duos, prout Deus novit, juxta valorem operis et gratiæ.

43 Auctori non placet.

Cæterum hæc solutio non placet, quia adhuc ea sententia supposita, non solvit difficultatem præsentem: admitto enim; totam illam divisibilitatem contentam in centum gradibus gratiæ; adhuc gratia illa secundum se totam significat actum temperantiæ, neque est ulla pars, vel indivisibile in gratia, a quo non augeatur formaliter valor illius operis, ergo tot partes et indivisibilia debent respondere in gratia adveniente pro præmio, quot erant in gratia antecedendi quantacumque illa sit.

Evasio.

Dices, in uno gradu gratiæ esse tot partes, quot sunt in centum, quia sunt infinitæ.

Excluditur.

Contra, quia evidens est; in duobus gradibus esse partes, quæ sunt in uno; et alias plures; item esse indivisibilia, quæ sunt in uno, et alia totidem; ergo in uno gradu gratiæ advenientis non sunt tot indivisibilia, vel continuationes, quot erant in centum præcedentibus; ergo non omnes, quæ erant in centum, concurrunt ad augendum valorem operis, nam si singulæ augent; ergo singulis respondet aliquod distinctum in præmio.

44 Alia responsio.

Aliter ergo responderi independenter ab ea quæstione philosophica, negando, debere duplicari gradus gratiæ præcedensit pro quolibet actu bono, nam licet omnes gradus gratiæ præcedentis dignificent opus, non necesse est dignificare ad promerendum totidem gradus, sed ad pauciores, perfectiores tamen, quam præ-

cedentes. Quod potest dupliciter declarari. Primo supponendo opinionem philosophicam, quam in libro *de Generat.* ut probabiliorem elegi, scilicet intensionem fieri per gradus heterogeneos ejusdem qualitatis, qui saltem individualiter sint perfectiores. Quo supposito, negamus, hominem habentem duos gradus gratiæ mereri per quemlibet actum bonum alios duos, nam licet mereatur plusquam si haberet unum gradum gratiæ ; in quo casu meretur secundum gradum ; non tamen necesse est quod mereatur duos, sed tertium, qui est perfectior quam secundus, et per consequens merendo tertium plus meretur quam si mereretur secundum, et ad hoc deservit ei dignitas ex majori gratia, ut scilicet possit mereri cum æquali actu alium gradum perfectiorem ex quo etiam fit, eumdem hominem habentem mille gradus gratiæ non mereri cum eodem opere alios mille, sed aliquem, vel aliquos perfectiores, quam præcedentes ; cum hoc enim salvatur, quod mereatur plusquam si haberet minorem gratiam.

45 Cæterum, licet hæc doctrina videatur sufficiens ad solvendum primam objectionem sumptam ex eo quod major gratia dignificet ad majus præmium ; non tamen videtur sufficere ad secundam difficultatem propositam sumptam ex eo quod hic actus excedit in bonitate alios infinitos possibiles, quos etiam debet excedere in præmio ; nam inquiro, siquidem hic actus in homine habente gratiam ut duo ; v. g. solum meretur tertium gradum ; ergo alius actus minus bonus in eodem homine habente dues gradus nihil merebitur ; loquor enim de gradibus omnino indivisibilibus, et minimis : manet ergo difficultas quomodo hic actus mereatur infinitam gratiam siquidem superat in præmio infinitos actus possibiles inferiores.

Difficultas.

46 Ideo secundo explicari potest hoc majus meritum dicendo, illum hominem mereri hic et nunc tertium gradum gratiæ, sed perfectiorem in sua entitate individuali, quam sit alius etiam tertius gradus possibilis, quem mereretur per actum minus bonum ; et quam alii plures tertii gradus possibiles, quos posset mereri per alios actus inferiores, nam sicut in visionibus Beatorum est duplex excessus ; alter ex majori intensione circa idem objectum primarium, et secundarium ; alter cum æquali intensione proveniens ex majori perfectione substantiali individuali, vel specifica ipsius visionis quæ perfectius attingit objectum primarium, et in ordine ad plures creaturas, ut suppono ex materia de visione : sic etiam possemus opinari de gratia habituali, quæ est semen gloriæ, posse utroque modo excedere aliam gratiam, vel in intensione, vel in perfectione substantiali individuali, per quam exigit perfectius lumen gloriæ, et perfectiorem visionem Dei, licet non intensiorem. Quo posito non est necesse dari semper eo intensiorem gratiam quo actus fuerit perfectior, quam alii possibiles, potest enim præmiari ille actus per collationem gratiæ habitualis substantialiter perfectioris, licet non intensioris, quam aliis actibus daretur. Ex quo etiam fit, nullum esse actum, cui non correspondeat præmium finitum, et determinatum, quia licet infra eum actum sint possibiles alii infiniti syncategorematice, infra illud etiam præmium sunt possibiles aliæ gratiæ infinitæ minores non intensione, sed in substantiali, et individuali perfectione, quibus illi actus præmiarentur. Itaque Deus remunerans hunc actum charitatis, v. g. potest pro præmio intendere gratiam præcedentem ; potest etiam sine nova intensione dare loco gratiæ præcedentis, aliam substantialiter perfectiorem, et denique potest dare aliquid in utroque genere, scilicet aliam gratiam substantialiter perfectiorem, et aliquando intensiorem ; quo pacto vitantur facile omnia inconvenientia supra posita.

Evaditur.

47 Adverte tamen illum excessum perfectioris gratiæ, quæ de novo datur supra præcedentem, non æquivalere duplicatæ

Advertendum.

intensioni totius gratiæ præcedentis; alioquin in re sequeretur idem inconveniens, quod per quemlibet actum ultimum mereremur plusquam tota vita meruerimus, sed dicendum est, raro aliquod opus eximium habere valorem ad duplicandam intensionem gratiæ formaliter, vel æquivalenter, sed solum ad aliquam itensionem minorem, vel ad gratiam aliam paulo intensionem minorem, vel ad gratiam aliam paulo intensiorem, vel æque intensam, sed magis perfectam; de hac tamen gratiarum diversitate substantiali, et de earum permutatione dicemus latius in materia *de Gratia*, ubi est proprius locus.

Objectio secunda.

Secundo objiciunt aliqui contra nostram sententiam probantes, sequi processum infinitum meriti de facto ex alio capite. Quia actus bonus elicitus ab habente gratiam ut quatuor, v. g. dignificatur ab illa gratia, et ut sic meretur quintum granum. Ecce jam homo eo instanti habet gratiam ut quinque, ergo jam ille actus habet majorem valorem ex majori gratia subjecti : ergo ut sic merebitur aliud augmentum gratiæ, a qua etiam dignificatur eo instanti, et merebitur aliam, et sic in infinitum ; ergo ne deveniamus ad hoc inconveniens, negandum erit actum accipere majorem valorem ex majori gratia habituali.

Hæc objectio tangit gravem difficultatem, quam recentiores non leviter diviserunt, ideo erit ex professo examinanda sectione sequenti.

SECTIO III.

Respondetur ad objectionem positam et aliorum solutiones refelluntur.

48 Responsio aliorum ad præfatam objectionem.

Negant omnes, actum bonum dignificari ex gratia de novo advenienti intuitu ipsius actus ; non tamen omnes reddunt eamdem rationem repugnantiæ. Communiter dicunt, actum non posse dignificari, nisi a gratia præexistenti, non a subsequenti, quia valor operis attenditur secundum quod habet, quando primum procedit ab operante, non secundum quod postea pro posteriori ei advenit. Sic respondet P. Granado in tract. *de Gratia*, dicta disp. II, nu. 16, cum tamen paulo ante, scilicet n. 13, concessisset, actum contritionis dignificari a gratia habituali ad merendam primam gloriam, licet illa gratia non antecedat, sed potius sequatur pro posteriori naturæ actum contritionis : quod idem latius docet infra tract. XII, disp. I, sect. II. *Granado.*

49 Responsio Auctori difficilis.

Hæc solutio difficilis est, quia valor operis non solum provenit a gratia existente pro aliquo signo priori, sed a gratia existente pro aliquo instanti reali in, quocumque signo. Exemplum adest in homine justo habente præceptum diligendi Deum in hoc instanti, in quo prius est Deum diligere, quam conservare habitum gratiæ, pendet enim conservatio gratiæ pro hoc instanti ab eo, quod non peccet, et per consequens ab eo, quod actu diligat, nam diligere formaliter est non peccare, et non diligere in hoc instanti est peccare, ergo prius est diligere, quam conservare gratiam, et tamen actus ille accipit valorem ex gratia conservata pro signo posteriori ; ergo actu non solum dignificatur ex gratia antecedenti, sed etiam ex gratia existenti pro illo instanti reali etiam in signo posteriori.

Aliorum responsio.

Respondent aliqui gratiæ conservationem non esse consequentem, sed antecedentem ad dilectionem præceptam. Deus enim in actu primo videt per scientiam conditionatam, si homini in actu primo detur concursus per auxilium extrinsecum, vel habitum, fore ut impleat præceptum : deinde offert concursum indifferentem ad actum dilectionis, et antequam videat dilectionem absolute existentem, conservat habitum gratiæ ; sciens per scientiam conditionatam, futurum actum dilectionis ; quare, licet conservatio gratiæ consequatur futuritionem conditionatam dilectionis prævisam, antecedit tamen ejus existentiam absolutam, quia non expectat Deus, quod prius homo absolute operetur, ut conservet gratiam. Potest ergo dilectio dignificari a gratia, quia licet gratia non præcedat actum conditionale futurum, præcedit tamen in esse absoluto, quod sufficit ad dignificandum.

50 Refellitur.

Sed contra, quia quantumvis præcederet scientia conditionata ; adhuc dilectio in esse absoluto non esset libera ; nam ad hoc quod esset libera, deberet præcedere concursus indifferens ex parte Dei paratus cum voluntate hominis ; ergo habuit Deus voluntatem concurrendi, vel non concurrendi cum habitu charitatis, prout voluntas vellet ; ergo relinquit Deus in hominis arbitrio, quod maneret habitus sine operatione ; ergo voluit Deus quod in eo casu maneret habitus charitatis sine actu dilectionis præcepto ; ergo quod maneret cum peccato. Consequens est falsum : nam Deus parando concursum indifferentem in actu primo, non habet voluntatem conjungendi in aliquo casu gratiam cum peccato ; ime nec forsitan potest de potentia absoluta, ergo Deus non dat concursum indifferentem conservando habitum antecedenter ad actum præceptum, quantumvis per scientiam mediam cognoscat actum sub conditione futurum.

51

Præterea, si Deus ex scientia consensus futuri sub conditione, conservaret habitum gratiæ antecedenter ad actum præceptum, ut ea ratione actus posset dignificari ; ergo ei quem scit non operaturum, non præparat in actu primo viam sufficientem, ut eliciat actum meritorium. Probo consequentiam, quia ut actus sit meritorius, debet per se præsupponere gratiam in subjecto ; in hoc autem homine non præsupponitur gratia, nec charitas, sed auxilium actuale, nam Deus solum ponit habitum in actu primo, quando scit per scientiam mediam futurum consensum ; ergo in hoc homine non datur via sufficiens ad eliciendum actum meritorium, sed ad summum poterit elicere actum per auxilium, non tamen cum merito.

Denique a priori potest probari, quia nulla est ratio exigendi ex parte principii, et pro priori naturæ omne illud, a quo operatio debet accipere dignitatem, et valorem, ut ex dicendis constabit. Et probari potest, quia si aliquis eo instanti, quo recipit primam gratiam per sacramentum, eliciat aliquem actum bonum temperantiæ, vel misericordiæ, non videtur dubium, quin per illum actum mereatur de condigno aliquid gratiæ, cum sit actus factus ab homine justo ; et tamen ille actus non præsupponit gratiam habitualem pro aliquo priori naturæ, sed concomitanter se habet ad illum ; ergo non requiritur prioritas ex parte gratiæ ante actum, ut possit dare illi valorem.

52 Facilior responsio.

Facilius ergo respondeo, actum bonum dignificari quidem a tota gratia, quæ est in subjecto pro toto illo instanti reali, sive pro signo priori, sive etiam pro posteriori ; non tamen a gratia, quæ data sit intuitu illiusmet actus, ut præmium : hinc est, actum præceptum dignificari a gratia, quæ pro signo posteriori conservatur ; non tamen a gratia, quæ pro eodem signo posteriori advenerit, ut præmium illius actus.

Evasio.

Dices, etiam conservationem gratiæ præcedentis esse præmium actus præ-

cepti ; nam ideo non tollitur gratia, quia homo diligit cum tenetur.

Præcluditur Respondeo, Deum, moveri ex dilectione præcepta posita ad non tollendam gratiam ; non tamen ut ex merito ad præmium, sed ut ex innocentia ad non puniendum, quod motivum non est in materia gratitudinis, quæ præmiat bona merita, sed in materia justitiæ vindicativæ, ad quam spectat punire nocentem, et absolvere, seu non punire innocentem ; ex hoc ergo motivo Deus non tollit gratiam, non quasi remunerans merentem, sed quasi non puniens non merentem.

53 Dices iterum ; cur minus possit dignificare actum gratia, quæ subsequitur ut præmium, quam ea, quæ subsequitur non ut præmium ejus operis.

Alia evasio

Occluditur. Respondeo, id a posteriori colligi ex absurdo, quod infert ipsa objectio, nempe ex processu infinito, quod sequeretur in augmento gratiæ pro eodem instanti. A priori vero videtur probari ex ipsa natura meriti et præmii ; meritum enim movet præmiantem, ut causa moralis ad præmium conferendum : præmians autem movetur ex iis, quæ merens affert de suo, prout condistinguitur a beneficentia, et retributione præmiantis ; debet ergo considerari opus secundum quod habet a merente, ut condistinguitur a præmio, et sub hac consideratione movet præmiantem ; in qua consideratione potest quidem includi quod merens habet etiam pro signo posteriori, dummodo illud non sit præmium illius operis.

54 Et quidem hanc esse mentem prudentum in præmii taxatione, constare potest hoc exemplo morali, quo sæpe rem hanc explicare soleo. Proponit, verbi gratia, rex præmia militibus hostes occidentibus, diversa tamen pro diversa militum conditione, nam vulgaribus dat, ut eo ipso fiant nobiles ; nobilibus, ut fiant comites, comitibus ut fiant magnates, etc., occidit miles plebeius hostem ; eo ipso fit nobilis ; non tamen sequitur, quia jam tunc factus est nobilis, quod eodem instanti fiat comes ; eo quod jam illo instanti, quo occidit, esset nobilis, hoc, inquam contra mentem est omnium prudentum ; quia licet rex præmium daturus attendat conditionem militis, non tamen conditionem quam habet ex ipso præmio, sed quam habet de se independenter a præmio. Rursus proponit pœnas militibus hostem non occidentibus ; si comes fuerit ; perdat dignitatem ; si nobilis, perdat nobilitatem ; si plebeius damnetur ad triremes. Sane si erat nobilis, qui hostem occidit, fiet comes ; quia licet conservatio nobilitatis pendeat ab hostis occisione ; non tamen ut præmium, sed ut carentia pœnæ, a carentia culpæ ; et ideo in omnium æstimatione nobilitas conservata per occasionem dignificat ad dignitatem comitis obtinendam, non tamen dignificat dignitus comitis data pro præmio ad habendum aliud superius præmium magnatis pro eodem opere.

55 Objicies tamen adhuc ; ponamus hominem gratum ut quatuor, et in eodem instanti habentem duos actus meritorios, alterum charitatis, v. g. alterum justitiæ : per actum charitatis addit quintum gradum gratiæ, qui cum non detur intuitu actus justitiæ, poterit eum dignificare, et actus justitiæ ut sic dignificatus addit sextum gradum gratiæ, qui cum non detur intuitu actus charitatis, poterit cum dignificare ad majus præmium, et rursus hoc majus præmium poterit dignificare magis actum justitiæ, et sic in infinitum, quia semper invenitur augmentum gratiæ, quod non sit præmium actus charitatis, sed alterius, et per consequens, a quo possit magis significari actus charitatis : ergo dicendum est non posse actum dignificari a quacumque gratia advenienti pro signo posteriori, licet non adveniat ut præmium illius.

Objectio.

56 Respondeo facile, nullum actum posse dignificari a gratia, quæ mediate, vel immediate pendeat ab eodem actu ut præmium : quare in prædicto casu actus charitatis dignificatur a gratia quæ erat

Solvitur.

in subjecto independenter ab utroque actu ; et a gratia etiam, quæ datur pro actu justitæ, non quidem a tota illa, sed pro ea parte, quæ correspondet actui justitiæ, secundum quod dignificatur ex gratia independenti ab actu charitatis ; nam licet actus justitiæ dignificetur etiam magis ex gratia, quæ datur actui charitatis : illud tamen augmentum gratiæ, quod accipit ex hoc capite, non dignificat actum charitatis, quia hæc pars licet non detur immediate propter actum charitatis, fundatur tamen in præmio dato actui charitatis. Itaque licet uterque actus habeat majorem valorem ex consortio alterius ; nullus tamen habet majorem valorem mediate, nec immediate ex gratia data intuitu illius, et ita cessat processus in infinitum augmenti, ut consideranti, patebit.

57 Alia objectio.

Sed contra objicies secundo ex doctrina sectionis præcedentis ; diximus enim, aliquando præmiari actum habentis unum gradum gratiæ, non quidem per majorem intensionem gradualem habitus gratiæ, sed dando alium gradum gratiæ substantialiter perfectionem loco præcedentium. In hoc autem casu tota illa gratia datur intuitu illius actus ; non enim habet partes, quarum una præcedat, alia subsequatur ; et tamen illa gratia dignificat illum actum ; alioquin non esset meritorius, cum non sit tunc alia gratia in subjecto, a quo dignificetur ; ergo gratia, quæ est præmium alicujus actus, potest eumdem dignificare.

Removetur.

Respondeo, tunc totam illam gratiam indivisibilem dari intuitu illius actus, non tamen totaliter, id est, intuitu solum illius actus, sed illius et præcedentium. Deinde tota illa gratia dignificat eum actum, non tamen totaliter, id est, secundum totam suam perfectionem, sed partialiter : est enim ea gratia virtualiter divisibilis, et secundum quod æquivalet gratiæ præcedendi, dignificat actum, quia ut sic non est præmium illius actus : at vero secundum quod superat gratiam præcedentem, non dignificat, quia ut sic est præmium illius actus, et licet illa gratia sit realiter indivisibilis, potest facile hoc fieri, quia fieri, quia ista dignificatio tota est in ordine ad Deum qui præmiaturus illum actum, solum attendit ad dignitatem quam subjectum toto illo instanti sive realiter, sive virtualiter distinctam habebit independenter a præmio.

Quod etiam in humanis contingere potest ; v. g. si occidenti hostem proponat rex pro præmio mutationem præcedentis dignitatis in aliam meliorem, nempe decurionis in centurionem, centurionis in ducem, vel tribunum, tribuni in præfectum totius exercitus, etc., tunc quidem eo instanti, quo centurio hostem occidit, jam non est centurio, sed tribunus : dignificatur autem ille actus, non ex indignitate centurionis, quæ jam non est, sed ex dignitate tribuni non totaliter : sed prout virtualiter æquivalet dignitati præcedenti, prout sic enim non habet illam pro præmio illius operis, sed jam habet illum gradum dignitatis aliunde ex meritis præcedentibus.

Dices dignitas personæ debet intelligi prius, quam opus præmietur ; sed pro priori naturæ homo non habet aliquam gratiam habitualem, non enim præcedentem, quæ eo instanti non est, cum debeat commutari in aliam perfectiorem : sed nec habet adhuc sequentem ; ergo pro eo priori non est forma dignificans illud opus. 58 Evasio.

Præclu tur.

Respondeo pro eo priori esse dignitatem personæ, quatenus pro eo priori intelligitur jam jus ad gratiam præteritam formaliter, vel eminenter in alia meliori retinendum pro eo instanti reali, jus, inquam, non impeditum per aliquod peccatum novum, cum jam supponatur impletum præceptum, sed potius stabilitum et acceptatum a Deo, qui non vult negare homini gratiam semel comparatam, quamdiu ipse non peccavit ; hoc illo priori intelligitur, sufficit ad significandum illud opus perinde ac si gratia præcederet realiter pro eo signo, perinde enim est

ad dignitatem operum æstimandam considerare pro eo priori titulum acceptatam ad gratiam infallibiliter conservandam pro posteriori, ac considerare ipsam gratiam existentem pro eo priori, ut constat in exemplo posito centurionis merentis mutationem centuriæ in tribunatum ; nam eo instanti, quo dignitas permutatur, censetur pro aliquo priori naturæ dignus illius præmio, quæ dignitas provenit ex dignitate personæ, et tamen pro eo priori non intelligitur centurio, cum eo instanti amittat centuriatum, ut acquirat tribunatum ; sed tamen pro eo priori intelligatur dignus propter titulum, quem habet ad retinendam pro posteriori naturæ dignitatem centurionis, vel in se ipsa formaliter vel eminenter in alia meliori.

59 Objectio tertia.

Tertia objectio communior, est desumpta ex atu contritionis, quo peccator disponitur ad gratiam, nam licet ille actus non sit meritorius de condigno, sed de congruo respectu gratiæ ; cæterum ut informatur gratia in illo instanti reali, est meritum contignum primæ gloriæ ; et tamen ad hoc ipsum accipit valorem a gratia data intuiti ejusdem contritionis ut meriti de congruo ; ergo potest actus accipere valorem a gratia, quæ fit præmium ejusdem operis ad aliud præmium promerendum.

Quæstio de merito.

Hæc objectio tangit quæstionem difficilem pertinentem ad materiam de merito : utrum scilicet per contritionem mereamur de condigno primam gloriam ; in qua quæstione, licet communis sententia affirmet ; alii tamen antiqui negant, in quibus sunt Gabr. in IV, d. XIV, q. I, art. 2, conclus. 3 ; Paludanus quæst. III ; Gregorius I, d. XVII, q. V, art. 2 ; Ovandus proposit. VIII ; Vega *de justificatione* q. IX ad q. et lib. VI *in Ord.* c. XXVIII ; Almainus qu. II, non longe a fine eamdem tribuit Philiarco, et Ruardo Zumel in præsenti, et alii recentiores, quibus in hac parte assentior ; neque enim necesse est, omnes adultos consequi gloriam propriis meritis, nam ponamus, adultum accedere cum attritione ad baptismum, quando justificatur, nullum habet meritum, quia jam attritio periit, si moritur post baptismum, nullum habuit condignum meritum gloriæ, et tamen eam accipit ex meritis Christi. Nego igitur contritionem dignificari a gratia ad merendum condigne gloriam illo instanti : Fateor quidem dignificari pro instanti sequenti si perseveret ; sed tamen tunc etiam accipit gratiæ augmentum, qui jam reputatur moraliter, ac si esset novus actus.

Sententia communis, et antiquorum diversa. *Gabriel. Paludanus Gregorius. Ovandus. Vega. Almainus.*

60 Fundamentum communis sententiæ quid.

Præcipuum fundamentum communis sententiæ sumitur ex Trid. sess. VI, c. XVI, dicente proponendam esse vitam æternam tanquam gratiam filiis, et tanquam mercedem pro meritis ; ergo utroque titulo eam consequitur adultus : potest autem adultus mori immediate post contritionem ergo contritio fuit meritum vitæ æternæ. Item ex can. XXXII, his verbis : « Si quis dixerit ipsum justificantum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est fiunt ; non vere mereri augmentum gratiæ vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ. et tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum anathema sit. » Ubi Patres notanter non dicunt, nostris actibus nos mereri gratiam, sed augmentum gratiæ ; dicunt, tamen mereri vitam æternam et gloriæ augmentum ; ergo sentiunt, primam gloriam cadere sub meritum contritionis, non tamen primam gratiam.

Responsio ad fundamenta.

Respondeo ad primum ex c. XVI, vitam æternam proponi ut mercedem pro meritis, quando dentur merita ; non tamen necesse est, omnes adultos consequi salutem ex merito condigno ; nam qui dispositus per attritionem postea baptizatur et moritur sine alio actu, non habuit ullum meritum condignum, ut supra dicebam.

Difficiliora sunt verba canonis XXXII. Cæterum si aliquid probant, probarent etiam, contritionem in illo primo instan-

ti mereri augmentum gloriæ ; nam Concilium universaliter de omnibus operibus hominis justi, et de iis omnibus docet, mereri augmentum gratiæ, vitam æternam et augmentum gloriæ ; ut late et optime probat ex ipso contextu P. Suarez *de reviviscentia meritorum*, disp. II, sect. 1, num. 32 et 33, ex quo bene infert, Concilium ibi non includere primum actum contritionis, sed agere de aliis actibus, qui supponunt hominem justificatum, quos Concilium appellat fructus justificationis, et ii quidem omnes merentur de condigno augmentum gratiæ ; augmentum gloriæ, et vitam æternam, quæ cuilibet gradui gloriæ annexa est, sicut etiam per secundum, et tertium peccatum mortale dicitur vere homo mereri condigne damnationem, et mortem æternam cum augmento pœnæ.

Suarez.

61 Dices ; eodem sensu dici posset, quolibet merito mereri hominem gratiam, et augmentum gratiæ ; et tamen solum dixit Concilium mereri augmentum gratiæ.

Evasio.

Respondent aliqui, Concilium consulto abstinuisse a merito gratiæ ut obiter damnaret errorem Pelagii ponentis meritum primæ gratiæ, quod non fuit necesse cavere in gloria.

Aliquorum responsio.

Addo, diversimode comparari meritum nostri operis ad augmentum gratiæ, et gloriæ ; nam ita merentur augmentum gratiæ, ut nullo modo mereri possimus gratiam ; nisi supponendo aliam gratiam sine meritiis, quam possimus augere, non tamen primo introducere. At vero bono opere in gratia facto ita meremur gloriam, ut etiamsi Deus nollet dare gloriam intuitu gratiæ præcedentis, adhuc hoc opus meretur vitam æternam, et gloriam independenter ab alia gloria nobis debita. Ideo non dicimur promereri gratiam, sed augmentum gratiæ, quia illud meritum bonum non sufficit ut simus grati, sed ut simus gratiores, si supponimur grati. Sufficit tamen ut salvemur, et consequamur vitam æternam, etiamsi id alio titulo non habemus ; sicut peccator vere dicitur damnari, et subire mortem æternam propter secundum peccatum mortale ; quia licet aliunde non damnaretur, sufficit hoc peccatum ad mortem æternam.

Additum auctoris.

Urgebis adhuc, in nostra sententia aliquando posse etiam dici, hominem mereri non solum augmentum gratiæ, sed gratiam ; quia per bona opera potest dari nova gratia substantialiter perfectior, licet non intensior, quam præcedens, ablata præcedenti, ut insinuavi sectione præcedenti ; et tunc illa gratia posterior corresponderet meritis secundum totam suam entitatem, cum sit realiter indivisibilis ; ergo merito respondet gratia, sicut gloria.

62 Instantia.

Respondeo, etiam in eo casu vere augeri gratiam non per additionem partis ad partem, sed per successionem perfectioris ad minus perfectam, sicut si habeas octo nummos argenteos, et illos relinquas pro nummo aureo, vere auges pecuniam ; quod si tuo labore meruisti quatuor nummos argenteos et ego redditurus tibi laboris mercedem dedi nummum aureum valentem duodecim argenteos acceptis a te octo argenteis, quos habebas ; tunc nemo dicet, te promeruisse tuo labore nummum aureum, sed augmentum pecuniæ præcedentis, hoc est, nummum aureum, quatenus excedit pecuniam præcedentem, non quatenus illam virtualiter continet. Sic etiam dum pro bono opere relinquis gratiam minus perfectam, et accipis gratiam perfectiorem, auges gratiam, et merito tuo comparas gratiæ augmentum, hoc est, gratiam illam novam, quatenus excedit præcedentem, non quatenus virtualiter æquivalet, et continet præcedentem.

Diluitur.

SECTIO IV.

Utrum sicut ex majori dignitate subjecti crescit præmium, sic ex majori indignitate subjecti crescat pœna?

63 Objectio contra sententiam auctoris.

Contra nostram sententiam supra explicatam objici potest, quia si ex majori gratia et sanctitate præcedente crescit valor hujus operis boni, et meretur majus præmium; ergo ex pluribus, et majoribus peccatis præcedentibus crescet etiam dignitas hujus peccati, ita ut sit dignum majori pœna propter majorem indignitatem personæ, quam fuisset, si idem peccatum committeretur a persona minus indigna, et minoribus peccatis inquinata, cur enim magis conducet dignitas personæ ad dignificandum meritum in ordine ad præmium, quam indignitas personæ, ad dignificandum etiam demeritum in ordine ad supplicium? loquimur autem de indignitate, quæ non se habet per modum objecti respectu hujus peccati; nam eo modo supponimus, posse aggravari hoc peccatum ratione plurium peccatorum præcedentium, quatenus cæteris paribus pejus est offendere iterum, quem sæpius offendisti, et quatenus homo per majorem repetitionem peccati se exponit majori periculo non resurgendi propter majorem consuetudinem, et quia magis irritat iram Dei contra se, et ex aliis capitibus; hæc tamen non solum augent dignitatem pœnæ, sed etiam ipsam malitiam moralem operationis, quia habent se per modum objecti cum sint circumstantiæ objectivæ ipsius actus. Argumentum ergo procedit solum de indignitate præcedenti tenente se ex parte personæ, et nullo modo ex parte objecti.

Hac objectione non parum se torquet P. Granado dicta disp. II, n. 18 et 19, et tandem respondet, reducendo rationem discriminis in liberalitatem Dei, quæ ostenditur in eo, quod voluerit obligare se ad præmiandum non solum pro qualitate operis, sed etiam pro qualitate operantis; quo pacto non leviter excitantur animi laborantium ad benc operandum: in supplicio autem infligendo fieret contra jus patientis pœnam si pro indignitate incognita magis puniretur. Quare non potest ipso invito augeri pœna: potest tamen augeri præmium, in quo nullius jus læditur, et alioquin est juxta naturam præmii, quod in eo attendantur illa quæ excitare possunt homines ad bene operandum. Quod videtur esse juxta communem hominum sensum, omnes enim judicant, esse valde consonum rationi pro æquali opere magis præmiare filium regis, quam communem famulum; nemo autem dicet, pro æquali delicto acerbius puniendum hominem vilem, quam nobilem. 64 Responsio P. Granado.

Hæc solutio non ostendit condignitatem valoris ex majori gratia, sed congruitatem ad liberalitatem illam Dei; nam si argueretur condignitas ex eo quod homines sic excitantur magis ad bene operandum, argueret similis condignitas ad pœnam; nam sic etiam homines magis terrebuntur a peccato, si sciant unumquemque puniendum magis esse pro majori indignitate personæ. 65 Rejicitur.

Dices, tunc fieret contra jus peccatoris.

Sed contra, quia hæc est petitio principii; nam si illud sufficeret ex se ad augendam condignitatem pœnæ, jam non fieret contra jus peccatoris infligendo illam graviorem pœnam: illa enim esset pœna condigna, sicut non fit supra jus hominis sanctioris dando illi majus præmium, quam homini minus sancto pro æquali opere: dicere ergo, quod fieret contra jus illius, est dicere, quod non sufficit ad augendam condignitatem pœnæ illa circumstantia: de hoc autem ipso petitur ratio, cur non sufficiat? et tu respondes non sufficere, quia non suffi- Evasio Excluditur.

cit, quæ est manifesta petitio principii.

66 Similiter rejicitur illud, quod addit ea solutio, quod nimirum sic magis ostenditur liberalitas Dei; neque enim sufficit ad augendam condignitatem operis, quod tale præmium magis excitet ad bene operandum, et magis ostendat liberalitatem Dei. Utraque enim conditio reperitur, si Deus daret pro uno bono opere auxilium efficax ad aliud, vel si exercentibus se in operibus egregiis daret donum perseverantiæ, et tamen neutrum datur de condigno, sed solum de congruo; ergo illa non est bona regula ad definiendam condignitatem alicujus meriti. Præterea, sicut major ostensio liberalitatis Dei dat per se jus merenti, ut de condigno mereatur majus præmium pro majori dignitate personæ; sic etiam major ostensio justitiæ Dei dabit jus Deo, ut magis puniat pro majori indignitate personæ: cur enim minus efficax erit ex se ad dandum illud jus major ostensio justitiæ, quam major ostensio liberalitatis? Si potest autem dare hoc jus Deo, jam illa major pœna non lædet jus peccatoris, cum sit juridica, et procedat a jure, quod Deus habet.

P. Granado adhuc refellitur.

Denique displicet, quod addit ille auctor, scilicet esse juxta communem sensum, quod eadem pœna respondeat æquali delicto, sive commisso ab homine vili, sive a nobili. Imo enim oppositum videtur esse juxta omnium mentem; nam si idem delictum committant plebeius homo, et princeps, non puniuntur eodem supplicii genere; ille quippe verbera patitur, hic exilium; ille ad triremes, vel ad suspendium; hic vero ad arcem, vel ad militiam mittitur: attenditur ergo qualitas personæ in pœna infligenda, non minus quam in reddendo præmio, si communem hominum usum attendas.

67 Facilius nos juxta principia posita possumus ad objectionem respondere; et in primis admitto, aliquando, ut num dicebam, qualitatem, et dignitatem personæ facere quod pœna materialiter sit minor; dico *materialiter*, nam formaliter æqualis est; non enim minus censetur, nec minus movet, aut terret hominem videre principem a curia in exilium, vel in insulam relegatum, quam videre hominem vilem, et plebeium damnatum capite, vel verberatum; nec minus ostenditur gravitas, et efficacia delicti, ex eo quod indignatio regis projecerit personam sibi charam, et conjunctam, ac relegarit in insulam, quam ex eo quod ignotum hominem, et vilem mori jusserit. Ex hoc principio in materia de satisfactione dicemus, non respondere fortasse eamdem acerbitatem pœnæ in purgatorio pro eodem peccato veniali homini sanctissimo, quæ infligitur homini minus sancto; nam sicut in hac vita homo sanctior eodem opere jejunii, v. g. vel eleemosynæ satisfacit magis, quam homo minus justus, eadem enim est ratio de satisfactione, et de merito, ita in satisfactione purgatorii videtur major sanctitas, et excellentia personæ elevare pœnam, ut habeat majorem valorem in ratione satispassionis, et solutionis, sic etiam infra disp. XXVI, dicemus, humanitatem unitam Verbo, etiamsi ante unionem diuturnam pœnam deberet pro commissis peccatis, post unionem tamen unica, et brevissima pœna potuisse solvere abundanter, et expiare totum debitum, non solum in genere satisfactionis, sed etiam in genere satispassionis propter infinitam dignitatem personæ patientis: plus enim est torqueri, et puniri Filium Dei etiam modico tempore, quam torqueri dæmones æterno supplicio.

Facilior auctoris responsio.

Adverte tamen, esse discrimen inter 68
præmium, et supplicium; quod dignitas Adverten-
personæ ad augendum præmium debet dum.
considerari prout erat, quando fit opus, nam licet postea perderet gratiam, si maneret sine peccato, non perderet jus acquisitum; sicut e contra, licet postea augeatur gratia, non crescet valor priorum operum. Ratio autem est, quia tunc ortum est jus ad tantum præmium. At vero, si homo minoris dignitatis commit-

tat delictum, et antequam puniatur, fiat princeps, mitius punietur, ut patet in humanis, et in natura assumpta a Verbo cum reatu pœnæ. Ratio est quia ratio minuendi pœnam est, quod punire tantum hominem, magnum est, etc. ad hoc autem non attenditur qualis fuerit, sed qualis sit quando punitur.

69 Cæterum licet hoc in genere loquendo verum sit, loquendo tamen in casu objectionis non oportet concedere quod majora, vel plura peccata præcedentia faciant, quod hoc peccatum cæteris paribus acerbius puniatur in uno, quam in alio damnato. Ratio autem discriminis inter præmium et pœnam sumitur ex supradictis. Diximus enim ideo ex majori gratia, aut excellentia personæ crescere valorem operis ad majus præmium materialiter sumptum, quia in præmio retribuendo attendi debet ad gradum honoris et reverentiæ, quo persona præmianda accipi debet : sicut etiam valor precum alicujus pensatur ex honore debito personæ petenti ; nam ipsa precum repulsa involvit semper aliquem contemptum personæ postulantis, quasi non tanti æstimetur, ut ejus preces despici non possint ; quare Christus qui supremum honorem exigit, eo ipso communicat suis precibus valorem infinitum ; nunquam enim potest occurrere talis, tantaque honoratio, qua dignus non sit. Sic ergo cum proportione omnis justus pro majori excellentia quam habet, minus dignus est, qui in suis petitionibus patiatur repulsam et contemnatur : est enim dignus majori honore, qui ostenditur non spernendo, sed acceptando ejus preces. Sic etiam de meritis præmiandis dicendum est, omnia enim merita sunt quasi quædam implicitæ preces pro præmio ; quare multo magis videtur contemni, qui laborat et servit pro habendo aliquo præmio, si id negetur, quam qui solis precibus illud procuravit. Hinc opera Christi sunt digna quocumque præmio, quia cederet in aliquem Christi contemptum, si ejus obsequia pro aliquo præmio applicata contemnerentur, quasi insufficientis valoris ad tantum præmium ; hinc ergo est, opera hominis magis sancti majorem habere valorem, quia nimirum difficilius debet contemni ille, qui propter suam excellentiam dignus est majori honore. Hæc autem ratio, ut constat, non procedit in pœna aggravanda propter majorem personæ villitatem ; nam licet peccatum exigat, quod peccator contemnatur ; hoc tamen peccatum solum petit, quod homo contemnatur, et puniatur propter illud, non vero quod contemnatur propter alia : quare non cedit in honorem peccatoris quod propter hoc peccatum solum contemnatur, et puniatur, quantum hoc peccatum exigit.

Dices hoc non stare cum iis, quæ paulo ante concessimus, scilicet hominem magis sanctum minus fortasse puniri in purgatorio, quam minus sanctum pro eodem peccato ; jam enim videmur admittere, ibi redundare in majorem contemptum personæ excellentioris, si æqualem pœnam sustineat cum persona vili. 70 Evasio.

Respondeo, aliud esse, si comparentur persona honorabilis, et honorabilior ; aliud si comparetur persona vilis cum viliori. In primo casu admittimus, pœnam esse inæqualem pro qualitate personæ puniendæ, quia, ut supra vidimus, plus est in æstimatione prudentum principem exulare quam plebeium flagellari : cum ergo princeps retineat adhuc excellentiam, ratione cujus honorabilis sit, non micum si magis resistat contemptui et pœnæ, quam facilius subit plebeius, qui non resistit excellentia, aut nobilitate sua illi contemptui : sunt tamen aliqua delicta, quæ etiam inter homines æqualiter in omnibus puniuntur, quia nimirum spoliant delinquentem excellentia et titulo, ratione cujus posset illi æqualitati resistere. Sic videmus, hæreticum pertinacem, vel relapsum, quicumque ille fuerit, sive nobilis, sive sacerdos, sive etiam prælatus, eamdem ignis pœnam subire, quia nimirum privatur prius jure Excluditur.

omni, quod habere poterat ad honorem ratione prioris dignitatis, et redditur contemptibilis, sicut quilibet alius ; hoc enim significat degradatio sacerdotis, qua aufertur illi non quidem sacerdotium, sed titulus ad specialem honorem supra alios mere laicos ; sic etiam contingit in nobilibus in crimine læsæ majestatis, in latrociniis, et aliis delictis, quibus amisso titulo ad honorem, et cultum peculiarem, manet delinquens expositus æquali pœnæ cum aliis infimæ conditionis hominibus.

Hinc ergo apparet jam discrimen et ratio cur duo justi inæqualiter puniantur in purgatorio pro eodem peccato, duo autem peccatores non puniuntur inæqualiter pro eodem peccato in inferno, licet unus eorum sit alias pluribus sceleribus obnoxius, quia nimirum justus adhuc in purgatorio retinet suam dignitatem, et honorabilitatem ratione cujus dicunt communiter theologi cum S. Thoma in IV, d. xx et xxi, non torqueri a dæmonibus animas justorum in purgatorio, quia videtur contra honorem et reverentiam illis animabus debitam, si a vilissimis illis carnificibus contrectentur et torqueantur. Habet ergo se anima justa ibi, sicut princeps, vel nobilis homo, qui adhuc retenta dignitate et honore puniendus est ; mitius tamen propter dignitatem, quam habet. At vero animæ damnatorum spoliantur omni jure ad honorem, et rediguntur in conditionem, ac sortem omnino infimam, et vulgarem. Quare sicut rex, vel etiam episcopus, aut pontifex, si forte damnabitur, non mitius punietur propter regiam, vel pontificiam dignitatem ; nam ex vi damnationis degradatur, et spoliatur omnino dignitate sua, et honore illi correspondente, redigiturque in conditionem omnino vilissimorum hominum ; ita de cæteris damnatis dicendum est. Non ergo mirum, si postea æqualiter puniantur ob æqualia crimina ; cum nibil sit in uno præ aliis, quod peculiariter resistat illi æquali supplicio ; omnes enim priores tituli ad honorem, et reverentiam ex vi sententiæ condemnationis extincti sunt.

S. Thom.

Dices, licet omnes æque amiserint titulos reverentiæ, quos habebant : non tamen omnes æqualem contraxerunt infamiam, et vilitatem ; nam quo aliquis nequior fuit, eo fit vilior, et dignior omni contumelia ; ergo ille, qui minus peccavit, adhuc retinet aliquam dignitatem comparativam, quatenus non est ita vilis, sicut ille alius, et per consequens ratione hujus majoris dignitatis, quam retinet, debebit mitius puniri. 71 Alia evas.

Respondeo, utrumque amisisse omne jus positivum ad honorem et reverentiam, et ideo neuter habet jus ad hoc, ut reverenter tractetur propter ejus dignitatem ; quare licet propter graviora scelera unus contraxerit debitum majoris contumeliæ, et infamiæ propter illa crimina, uterque tamen contraxit propter illud idem crimen utrique commune æquale debitum æqualis pœnæ et æqualis contumeliæ ; in neutro enim est aliquid quod resistat positive illi inhonorationi, licet in uno non sit tanta infamia positiva hoc est, debitum tantæ infamiæ, quantum alter habet propter graviora delicta. Sicut etiam in republica humana, si duo committant crimen latrocinii, uterque patietur eamdem infamiam et pœnam propter hoc delictum, licet alter sit obnoxius gravioribus delictis, propter quæ graviores alias infamias, et pœnas pati debeat ; quia nimirum uterque propter latrocinium caruit omni jure positivo ad honorem, et reverentiam debitam ob antiquam dignitatem, quare neuter resistit positive infamiæ, et pœnæ, quæ latronibus statuta est. Præcludtur.

DISPUTATIO VII.

DE MOTIVO, QUOD DE FACTO HABUIT DEUS AD INCARNANDUM.

SECTIO I. *Sententia Scoti, et S. Thomæ.*
SECTIO II. *Proponuntur, et dissolvuntur objectiones contra conclusionem.*
SECTIO III. *An possit stare superior doctrina cum sententia negante in virgine Deipara proximum debitum contrahendi peccatum originale.*
SECTIO IV. *Solvuntur aliqua argumenta contra doctrinam præcedentem.*
SECTIO V. *Utrum Christus veniret propter sola peccata actualia, sine originali, vel e contra.*

SECTIO I.

Sententia Scoti, et S. Thomæ.

S. Thom. Quæstio hæc disputatur a S. Thoma in præsenti art. 3, et a theologis existimantibus, eam esse ex dignioribus nostræ theologiæ : ex quo factum est, ut quæ olim brevissime expediebatur, jam nunc multiplicatis argumentis, solutionibus in molem immensam excreverit. Ego rem ipsam intra limites hujus disputationis perstringam ; solutionem, et argumentorum capita, quæ alicujus momenti fuerint, non prætermittens. Videantur nostri recentiores in præsenti Suarez, Vasquez, insuper Lessius peculiari opusculo *de prædestinatione Christi*, quibus accessit Ferdinandus de Salazar. libro *Concep. Virginis*, ubi de ordine decretorum Dei per plura capita disputationem inducit.

Suarez. Vasquez. Lessius. Ferdinandus Salazar.

1 Tota quæstio versatur inter Scotum, et S. Thomam. Neuter disputat, aut saltem disputare debet de possibili : certum enim est, potuisse Deum carnem assumere homine non peccante. Item, non quærimus absolute, quid Deus faceret, si homo non peccaret : quis enim consiliarius ejus fuit. Totat quæstio est ex vi hujus decreti, quod de facto habuit, et quo voluit Incarnationem, an deficiente peccato argueretur futuram Incarnationem, non Dei, an tunc vellet Incarnationem hoc eodem decreto, sed an ex hoc decreto, et ex modo, quo nunc voluit Incarnationem, argueretur futuram etiam homine non peccante, sive hoc, sive alio decreto ; quod ad propositum parum refert.

An deficiente peccato argueretur, futuram incarnationem.

Suppono etiam, de facto volitam saltem mortem, et passionem Christi in remedium peccati ; hoc enim ad minus probat Scriptura, et concedit Scotus : dubium tamen est an Incarnatio totaliter vel partialiter volita fuerit sui gratia, et independenter a remedio peccati ; quod idem est, ac petere an Deus esset homo, etiamsi non peccaret homo.

Suppositio pro sensu quæstionis.

Affirmant Scotus, Alexander, Albertus, Catharinus et alii plures adducti a Vasquez disp. X, cap. II, quia Christus prædestinatus fuit, antequam prævideretur peccatum absolute futurum. Negat S. Thomas, et communiter major, et melior theologorum pars, quos adducit idem Vasquez cap. IV, quam sententiam amplectuntur nostri recentiores, licet in modo eam explicandi, et defendendi sint aliquantulum diversi.

Affirmant aliqui. *Scotus. Alexand. Albert. Cathar.* Sententia negativa verior. *S. Thom.*

Hæc igitur communis et verior sententia probatur 1° Scriptura. *Joan.* III, 16.

Probatur primo ex Scriptura.

Spic Deus dilexit munum, ut filium unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam : non enim misit Deus filium suum, ut judicet, sed ut salvetur mundus per ipsum et c. x, 10. *Ego veni in mundum, ut vitam habeant, et abundantius habeant. I ad Timoth.* I. 15. *Fidelis sermo, et omni acceptione dignus, quia Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. Ad Galat*, IV, 4, *Misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret ;* et alibi sæpe. Item ex Symbolo Nicæno in illis verbis, *qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de cœlis, et incarnatus est.* Cui concinit Ecclesia in hymno ad B. Virginem.

Symbolum Nic.

« Peccatores non abhorres,
Sine quibus numquam fores,
Tanto digna filio. »

Probatur secundo ex Patribus. Irenæus adversus hæreses, c. XIV. « Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset ; et non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus. » Augustinus serm. VIII *de Verbis Apostoli : « Venit enim filius hominis quærere, et salvare, quod perierat* : si homo non periisset, filius hominis non venisset. » et sermone IX. « Nulla causa veniendi fuit, nisi peccatores salvos facere ; tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est. » Gregor. Magnus in IV *Reg.* c. I, super illa verba, *juxta omnia opera sua, quæ fecerunt*, etc. sic rit : « Si ergo pro peccatoribus venit, si peccata deessent, eum venire non oporteret. » Cyrill. V, dialog *de Trinit.* ante medium, sic loquitur de Christi humanitate : « Sciat autem, quod humanitatis crimina illi divinitatis gloriæ occasio fuerint ; nam si non peccavissemus, neque factus esset nobis similis, neque sustinuisset, » etc. Item Leo Magnus serm. III *in Pentecost.* cum aliis adductis a Vasquez disp. X, c. IV, quibus adde Athanas. serm. III, contra Arianos : « Necessitas, inquit, indigentiaque hominum interior est, qua sublata carnem non induisset. » Item in eodem sermone, non longe ab initio, sic ait : « Non igitur propter seipsum, sed propter nostram salutem, et ob demoritionem mortis, et condemnationem peccati, et ut cæsi visum reciperent, et omnes e mortuis excitarentur, advenit. » Omitto alios Patres passim docentes, Christum venisse propter Adæ peccatum ; quorum aliqua loca congerit Vasquez c. V, eos enim licet minus apte explicant adversarii, quia non negant etiam expresse, venisse propter alium finem : ideo attuli verba expressa, quibus negant venturum, si deesset peccatum. Ex quibus manifeste ruit solutio eorum, qui prædicta testimonia explicant de adventu Christi in carne passibili : cum enim Patres plane non dicant venisse passibilem, sed venisse, et alias non venturum ; non possunt magis in eo sensu accipi, quam ipse S. Thomas, qui sane nullis aliis verbis suam sententiam expressit, quam Patres supra adducti.

Probatur secundo ex Patribus. *Irenæus, Augustinus.* *Gregor.* *Cyrill.* *Leo Magn. Athanas.* *Vasq.*

Ideo P. Suarez in præsenti disp. V, sect. III et IV, respondet, Deum voluisse Incarnationem ex duplici motivo totali ; scilicet prius ex complacentia ipsius mysterii ante prævisum peccatum ; deinde iterum post prævisum peccatum ex affectu nostræ salutis : per utrumque actum voluit totaliter, et sufficienter Incarnationem ; per primum quidem abstrahendo a carne passibili, vel impassibili per secundum vero determinando carnem passibilem. Quare verum est dicere, Christum de facto venisse, propter hominis peccatum, propter nostram salutem, etc. Hæc solutio ex supradictis ruit ; quia Patres adducti ita docent, Christum venisse propter nostram redemptionem, ut simul doceant alias non venturum, si homo non peccaret : quibus sane non satisfacit Suarez, licet id sæpe sæpius tentare videatur.

3 Solutio Suarii. Auctori non placet.

Propterea ipse sect. V, aliter respondet, illud primum decretum Incarnationis

Alia Suarii solutio

ante prævisum peccatum terminari ad incarnationem, non utcumque, sed congruentiori, et perfectiori modo exequendam, et quia per scientiam conditionatam prævidebatur jam homo peccaturus posito præcepto, et Incarnatio in hominis redemptionem facta excellentior erat, quam sine redemptione ; hinc est, posito eo decreto, et posita scientia illa conditionata de hominis peccato, verissimum esse Christum non venturum ex hoc decreto homine non peccante ; quia si posita illa scientia, postea Deus non poneret præceptum, vel si alia via impediret hominis peccatum, jam non exequeretur Incarnationem perfectissimo modo, et per consequens non habuisset decretum, quod de facto habuit circa Incarnationem, sed aliud diversum ; hoc enim stante cum illa scientia, peccatum debuit permitti, ut Incarnatio fieret perfectissimo modo.

1 Adhuc non satisfacit.

Hæc etiam solutio non placet, tum quia non est ad mentem Patrum, tum quia in se continet difficilem valde doctrinam. Et in primis non esse ad mentem sanctorum Patrum, manifestum erit omnibus eorum verba sincere, perpendentibus ; ipsi enim ideo dicunt, Christum non futurum deficiente peccato, quia Deus ex amore nostræ salutis per peccatum perditæ voluit mittere Christum ; Suarez autem e contra dicit, ideo non futurum Christum eo casu, quia Deus permisit peccatum ex animo mittendi Christum perfectissimo et optimo modo, et ideo tanquam a signo arguit defectum Christi ex eo quod non permitteretur peccatum : qui modus arguendi longissime abest a mente Patrum.

5 Præterea, adhuc data illa voluntate Dei mittendi Christum optimo modo, et data scientia conditionata peccati, non sequitur, deficiente peccato non venturum Christum ; illa enim voluntas non cogeret Deum ad permittendum peccatum, ut pararetur via Christo veniendi perfectiori modo, sed solum ad mittendum Christum optimo modo secundum occurrentes occasiones : sicut nec cogeretur Deus ad producendas perfectiores creaturas, et alios mundos, quorum Christus esset caput ; sed ad exaltandum Christum in hac rerum serie occurrenti ; ergo licet Deus nollet permittere peccatum Adæ, sed uberiori auxilio eum prævenire, adhuc veniret Christus ex illo antecedenti decreto Dei. Alioquin posito illo decreto teneretur Deus, si tunc Adam non peccaret, ponere eum in alia, et alia occasione qua prævideretur peccaturus, hoc enim est formalissime peccatum permittere, sicut nunc de facto posuit eum in occasione in qua peccavit ; quod sane videtur absurdum. Imo ex hoc ulterius fieret, non potuisse hominem non peccare posito illo decreto mittendi Christum optimo modo ; quod consqeuens Suarez merito negat. Probatur tamen sequela, quia licet in hac, vel illa occasione posset Adamus non peccare ; non posset tamen moraliter fieri, ut Deus per scientiam conditionatam non prævideret eum in aliqua occasione peccantem ; ergo hanc ipsam deberet Deus captare, sicut nunc debuit ponere illam per te in ea, in qua de facto peccavit ; ergo posito illo decreto mittendi Christum optimo modo, necesse erat, moraliter loquendo, hominem peccare, quia necesse erat, moraliter loquendo, prævideri a Deo per scientiam mediam peccaturum in aliqua rerum serie et occasione, et Deus ex vi priori decreti tenebatur eam eligere.

Denique tota illa doctrina in se difficilis est ; nam ex ea sequitur, Deum posito illo decreto, et præviso sub conditione hominis lapsu, debere velle permissionem peccati ad hoc, ut Christus veniat cum munere redemptoris ; ex quo fit, Deum implicite velle ipsum peccatum ut medium ad Christi redemptionem ; permissio enim peccati, secundum se non utilis, nec conducit ad eum finem, nisi medio peccato ; hoc autem quid aliud est, quam desiderare vulnera, ut appareat medici peritia ! quod longe abest a Dei bonitate, ut suppono ex 6

Vasq. materia *de prædestinatione*, ubi noster Vasquez, et alii plures id late probant.

Concluditur proposita quæstio. Facilius ergo, et conformius ad mentem sanctorum Patrum dicimns Deum post prævisionem absolutam peccati decrevisse Incarnationem Verbi in remedium peccati. An vero ex originali solum, an ex actualibus ; item an ex peccato solius Adæ, an ex illo ut derivato etiam ad posteros, videbimus infra. Nunc dissolvamus argumenta, quæ fieri solent contra hanc communem sententiam ; ex eorum enim solutione, magna ex parte veritas conclusionis, et tota hæc quæstio lucem accipiet.

SECTIO II.

Proponuntur, et dissolvuntur objectiones contra conclusionem.

7 Objectio prima ex Scriptura, et Patribus Probatio prima. Prima objectio desumitur ex Scriptura, et Patribus, constituentibus Christum ut finem, cujus gratia Deus universum condidit, et universa ; ergo prior fuit in intentione divina Christus, quam alii homines, ergo prius fuit volitus, quam videretur peccatum. Antecedens probatur primo ex illo *Proverb.* VIII, 22. *Dominus possedit me* (ubi Septuaginta legunt, *Dominus creavit me*) *in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio ;* quæ verba licet de sapientia increata, seu de Verbo æterno Dei intelligantur ; accipiuntur tamen communiter a Patribus de sapientia incarnata, seu de Christo Domino, quorum *Suarez.* plures refert P. Suarez disp. V, sect. II, ergo Christus Dominus fuit volitus a Deo ante omnes alias creaturas, non quidem in executione, ut constat ; ergo in intentione.

8 Solvitur. Respondetur facile cum P. Vasquez disp. X, c. x, in primis juxta lectionem LXX, non haberi, *in initio viarum suarum*, sed, *initium*. Item pro illis verbis, *antequam quidquam faceret*, dicunt, *in opera sua*, vel *ad opera sua*. Itaque Patres, qui prædictum testimonium accipiunt de Christo, intelligunt de Christo volito ad restauranda opera Dei. *Initium* item dicitur viarum Dei ; non ordine causalitatis, sed excellentiæ, juxta illud, quod de Behemoth dicitur *Job.* XL, 14. *Ipse est principium viarum Dei*, et de nobis dicitur, *Jacobi* I, 18. *Voluntarie enim genuit nos Verbo veritatis, ut simus initium aliquod creaturæ ejus*, id est, principatum habeamus inter visibilecreaturas.

9 Probatio secunda. Secundo probant ex illo *ad Ephes.* I, 4. *Elegit nos in ipso* (id est, in Christo) *ante mundi constitutionem*, quæ verba non solum significant electionem Dei fuisse ab æterno ante realem mundi existentiam ; per hoc enim non multum commendaretur gratia Dei erga electos ; qui sane non potuerunt in tempore eligi, sed ab æterno, ergo significatur prioritas rationis : quasi Deus dicat prius Christum voluisse, postea electos omnes propter Christum, et postea propter electos mundi constitutionem decrevisse. Responde- Dissolvitur tur, ibi solum significari prioritatem durationis ; quasi dicat, antequam essemus, jam Deus nos elegerat ; ut obiter jugulet errorem eorum, qui ponebant animas ab æterno, ut notavit Augustinus adductus a *August.* glossa ibi, quæ in eo etiam sensu explicat prædicta verba, dicens, electionem esse ante mundi constitutionem, quia est ab æterno, licet ejus effectus, scilicet nostra justificatio, sit in tempore.

10 Probatio tertia. Solvitur. Tertio adducunt illud *ad Hebr.* II, 10 : *Decebat, eum propter quem omnia, auctorem salutis*, etc. et illud *ad Coloss.* I, 16. *In ipso condita sunt omnia, et in ipso, et per ipsum creata sunt, et ipsa ante omnia*. Cæterum hæc loca accipienda sunt de Christo, non secundum naturam humanam, sed divinam, ut ex contextu patet, ubi etiam per ipsum dicuntur omnia facta, quod de Christo ut homine non potest intelligi. Adducunt etiam illud

I *ad Corinth.* III, 22. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*, quasi dicat, Christus propter Deum, vos propter Christum conditi estis. Verum facilius explicatur, ut sonat, nos debere esse consecratos Christo, sicut Christus est Deo.

11 Probatio quarta. Quarto afferunt illud *Ecclesiastici* XXIV, 5. *Ego ex ore Altissimi prodivi primogenita ante omnem creaturam*, quem locum quamplurimi intelligunt de Christo : est ergo primogenitus, non tempore, sed affectu et intentione ante Expeditur. alias creaturas. Respondetur etiam facile, esse primogenitum non ordine intentionis, sed dignitatis, et honoris, juxta glossam ibi ; quo etiam sensu dicitur *Exod.* IV, 22 *Filius meus primogenitus Israel*, id est, excellentia et nobilitate exaltatus super alios populos.

12 Vides, hæc loca non probare illud antecedens, scilicet Christum volitum ante alias creaturas. Cæterum adhuc, ut majorem Christi dignitatem in hac etiam parte ad placitum adversariorum tueamur, addere possumus, Christum fuisse finem dilectum a Deo in creaturarum productione ; seu ex affectu Christi aliquo modo cætera Deum voluisse ; ad hoc enim non requiritur, decretum condendi mundum, v. g. processisse ex intentione efficaci Incarnationis : sufficiet processisse ex affectu simplici circa Christum ; sicut voluntas dandi nobis auxilia, oritur in Deo ex voluntate nostræ beatitudinis, non quidem semper ex intentione efficaci beatitudinis, sed ex affectu aliquo, et hoc satis est, ut dicatur Deus dare auxilia propter beatitudinem ; et ut beatitudo dicatur finis intentus per vocationes, et auxilia. Potuit ergo Deus prius complacere in Christo, et ex complacentia in ipso velle reliquas creaturas, quibus pararetur via ad gloriam Christi ; ita ut Christus saltem esset finis *cui* respectu omnium creaturarum, vel finis etiam *cujus gratia* aliquo modo, non quidem efficaciter, sed per simplicem affectum dilectus.

13 Evasio. Dices, neque hoc modo potuisse Christum esse finem, ex cujus amore Deus permitteret peccatum Adæ ; nam licet illa permissio conduceret ad majorem Christi gloriam ; hanc tamen non poterat Deus velle ex amore Christi, nisi volendo obiter peccatum, quod oportebat mediate ad illam Christi gloriam consequendam.

Præcluditur. Respondeo, hoc probat, non potuisse Deum positive, ut ita dicam, et directe velle permittere peccatum propter Christum : potuit tamen id velle ex affectu erga Christum quasi indirecte, et removente prohibens. Possumus enim considerare Deum pro illo signo videntem malitiam peccati sub conditione futuri, quæ quidem retardabat Deum, ne permitteret illud ; vidit tamen aliunde, malum illud non esse irreparabile, sed reparabile per Christum, et hoc quidem cum eximia Christi gloria, in qua, et in Christo summopere complacebat Deus ; et licet affectus erga Christum non moverit Deum ad permittendum peccatum ut utile ad Christi gloriam ; conduxit tamen ille affectus erga Christum retardando affectum divini odii erga peccatum, ne impediret ejus permissionem ; plus enim moveret Deum ad impediendum peccatum ejus malitia, nisi videret, esse malum reparabile, et quidem cum maximo emolumento, et in hoc sensu dixit Chrysostomus *Chrysost.* (vel quicumque est ille auctor) homilia *de Adam, et Eva*, Deum permisisse peccatum, quia prævidit ejus eximiam reparationem. « Prævidit, inquit, per omnia Deus quanta habuit facere bona de transgressione hominis, et ideo illam permisit. » Et in hoc etiam sensu dici solet, Deum non permittere mala, nisi ut inde habeat occasionem ad majora bona ; non quia Deus eligit directe permissionem mali ad obtinendum bonum, sed quia non reputat inconveniens sinere mala, quando ex eis datur occasio magni boni. Sic permittit peccatum ex affectu circa humilitatem, vel pœnitentiam peccatoris ; non ita ut permissio peccati eligatur pro-

prie, ut medium ad pœnitentiam ; sed ita ut amor erga pœnitentiam, vel humilitatem minuat vires peccati ad impediendam divinam permissionem. Sic etiam amor Dei erga Christum redemptorem, tamquam removens prohibens, conduxit ad permissionem peccati, quod non permitteret Deus, nisi talem reparationem prævideret. Ideo non dixi, Christum esse finem eorum omnium, quæ fecit Deus, sed esse quodammodo fidem, quatenus ex affectu erga Christum ea omnia fecit, vel permisit Deus. Quæ doctrina observanda est ad plura peccata quæ in Scriptura, et Patribus inveniuntur permissa a Deo in ordine ad alios fines, ut venditio Josephi ad ejus exaltationem, odium tyrannorum ad martyrum victorias, etc. De hoc tamen latius dicemus in materia de prædestinatione circa illam quæstionem, an permissio peccati sit effectus prædestinationis.

14 Illatio. Hinc obiter infero, sicut Deus dicitur omnia condidisse ex complacentia in uno Christo, et ideo Christus dicitur finis creaturarum ; ita cum proportione dici cætera omnia condidisse ex affectu erga Virginem Deiparam, atque adeo ipsam esse quondammodo finem creaturarum. *Bernard.* Sic intelligendus est Bernardus serm. III *in Salve*, ubi sic ait : « Et ut breviter concludam, de hac, et ob hanc et propter hanc omnis Scriptura facta est : propter hanc totus mundus factus est. » Videatur Suarez II t. in III part. disp. I, sect. III, et Salazar, qui plura Scripturæ, et Patrum loca erudite congerit in lib. *de Conceptione Virginis* cap. III. Adde, cum eadem proportione dici posse, Deum ex complacentia in electis mundum condidisse ; atque ideo electos ipsos esse quodammodo finem propter quem cætera omnia facta sunt. *Suarez. Salazar.*

15 Objectio secunda *Irenæus.* Refellitur. Secundo principaliter objiciunt nobis Irenæum lib. III, cap. III, dicentem : « Cum præexisteret salvans, oportebat, quod et salvaretur fore, ut non vacuum sit salvans, » ergo Christus fuit volitus ante alios homines.

Respondeo, hoc testimonium etiam esse contra adversarios, nam ipsi non admittunt, Christum, ut Salvatorem venturum, si homo non peccaret. Loquitur ergo Irenæus, vel de Christo volito prius per affectum simplicem voluntatis antecedentis, vel melius de Christo, ut Deo, seu de ipso Verbo, quod erat formator omnium, et potens omnes salvare, atque Salvator quasi in actu primo.

16 Objectio tertia. *Cyril.* Tertio objiciunt Cyrillum, lib. V *Thesauri* c. VIII, ubi sic ait : « Perfundatur ante nos Christus, et in ipso nos omnes superædificamur : idque ante initium mundi in præscientia Dei, ut cum ordine divino benedictio maledictionem antecesserit, et damnationem in mortem vitæ pollicitatio, et servitutem diaboli adoptionis libertas, possit natura humana superatis malis, quæ interim acciderunt, in pristinam per gratiam Christi, qui fundavit eam in bonis, dignitatem recurrere » Ubi videtur Cyrillus ponere Christum prius volitum a Deo ante hominis lapsum, et præparatam a Deo medicinam ante ipsum morbum.

17 Diluitur. Respondetur ex contextu totius capitis constare mentem Cyrilli ; ponit enim prius peccatum in præscientia, quam Incarnationem : sic dicit paulo ante prædicta verba : « Sciebat enim Deus mortales non futuros propter peccatum ; ac ideo ex misericordia sua ante sæcula constituit, ut Verbum suum homo, et initium viarum, et fundamentum fieret, renovaretque hominem in se ipso, etc., » et postea : « Prævidit, inquit, Deus peccatorum hominem, et in morte casurum : prævidit etiam conferentia generi ejus, et quomodo renovaretur, et ad immortalitatem rediret. Ideo quasi radices hujus spei in filio suo nobis deposuit, » etc. Quando ergo subjungit, præfundatum esse Christum ante nos : sensus clarus est, fundatum esse in divina providentia, antequam caderemus in tempore, ut adveniente nostra ruina jam esset a Deo reparatio præparata. Et licet postea utatur exemplo architecti ponentis

firmissimum fundamentum, ut si domus aliquando collabatur, possit facile reparari, ex quo infert, Christum positum esse firmum fundamentum nostrum, ut si caderemus peccato possemus ex ipso rursus reparari. Cæterum hoc etiam, ut bene notavit Vasquez disp. XVI, nu. 124, juxta dicta accipiendum est, Christum esse primum fundamentum nostræ redemptionis a primo peccato; sed tamen adeo firmum, ut licet semel liberati, et superædificati, iterum secundo peccato ceciderimus, possimus facile super illud fundamentum rursus reparari.

Vasquez.

18 Quarto objiciunt Augustinum I *de Nuptiis* c. XXI, dicentem, matrimonium in statu innocentiæ futurum sacramentum, quod vocavit Paulus magnum in Christo, et in Ecclesia; ergo etiam non peccante homine veniret Christus.

Objectio quarta. *August.*

Solvitur. Respondetur Augustinum solum dicere, matrimonium tunc futurum vinculum viri et feminæ, quod vinculum postea appellavit Paulus magnum sacramentum in Christo, et in Ecclesia; non tamen dicit, futurum etiam tunc signum hujus unionis Christi et Ecclesiæ, licet homo non esset peccaturus. Omitto alia leviora testimonia, quæ videri possunt apud Less. et Vasquez.

19 Quinto objiciunt, qui vult ordinate, prius debet velle propiora ad finem: sed Christus propius accedit ad divinam gloriam; ergo prius debuit eligi, quam creatio universi.

Objectio quinta.

Expeditur. Respondetur distinguendo majorem; debet prius velle quæ sunt propiora ordine causalitatis, concedo; quæ sunt propiora ordine dignitatis, nego; potuit ergo Deus velle suam gloriam, quæ resultat ex nostra beatitudine, et ad hoc velle statim nostram justificationem, quæ est medium magis propinquum; postea Incarnationem, quæ licet sit perfectior, est tamen medium remotum ad nostram salutem.

Instantia. Dicunt, ergo Incarnatio fuit bonum occasionatum.

Removetur. Respondeo, fuit occasionatum, id est, non volubile, nisi ex occasione peccati; sicut pœnitentia, nego; fuit occasionatum, id est, de facto non volitum, nisi occasione peccati, concedo: sic enim dicit Ecclesia: *O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte delendum erat;* quasi dicat alioquin nisi ex occasione peccati, Christum non haberemus.

Alia instantia. Dices. Incarnatio secundum se perfectior erat, quam nostra salus; cur ergo non nisi propter nostram salutem eligeretur.

Diluitur. Respondeo, Deum posse id, quod perfectius est ordinare ad aliquid minus perfectum: sicut etiam homo potest actum charitatis ordinare ad impetrandam castitatem: et quidem ad hoc suppetunt Deo innumera motiva honesta.

20 Sexto objiciunt, Christus fuit primus prædestinatus, et exemplar prædestinationis aliorum; ergo fuit prædestinatus ante prævisionem peccati, quia jam tunc erat prædestinatus Adam, et alii omnes.

Objectio sexta.

Dissolvitur. Respondeo, admittendo Christum fuisse primum prædestinatum; quod quidem respectu aliorum omnium post Adamum, et Evam facile explicatur; suppono enim, ante prævisum peccatum, non fuisse prævisos, aut volitos in particulari posteros Adami hos, aut illos determinate, ut videbimus sectione sequenti; sed solum volitam in virtute, et in causa posteritatem Adami; non ergo erant prædestinati pro illo priori aliqui, et per consequens potuit bene Christus prædestinari in remedium peccati ante omnes alios. Difficultas potest esse respectu primorum parentum; hi enim jam ante peccatum creati fuerant cum gratia habituali, quam etiam per propria merita auxerant illo tempore intermedio: qui omnes videntur fuisse effectus prædestinationis ipsorum, cum de facto conduxerint efficaciter ad eorum salutem, et datus sit illis gradus aliquis gloriæ correspondens illi gratiæ, quam tunc habuerunt: quare non videtur negandnm,

Difficultas.

fuisse illa specialia beneficia Dei orta ex peculiari benevolentia erga Adamum, et Evam, quibus præsciebat per scientiam mediam, profutura efficaciter ad salutem illa dona gratiæ habitualis, et actualis, scilicet auxilia congrua, quæ illis dabat. Cur enim minus dicemus data illa ex peculiari benevolentia; quam alia dona gratiæ, quæ nunc dantur aliis prædestinatis, ab initio vitæ.

21 Adhuc tamen potest ex supradictis explicari, quomodo Christus fuerit primus prædestinatus etiam respectu primorum parentam: diximus enim, mundum creatum fuisse a Deo ex speciali affectu erga Christum, non directe, sed indirecte, quatenus affectus erga bonum illud, quod resultare debebat ex adventu Christi redemptoris, temperavit malum, quod imminebat ex peccato futuro, si mundus crearetur; quare Deus, qui alias mundum non creasset, nec peccatum permitteret; prævidens tamen per scientiam mediam, gloriam Christi venturi in remedium peccati, creavit mundum, non tanti æstimans illud malum, quod tam gloriosam habiturus esset reparationem: creavit ergo mundum, ut vidimus, ex affectu erga Christum, nam affectus ille impedivit, ne odium peccati Deum removeret a mundi creatione: illa itaque ipsa creatio erat effectus prædestinationis Christi; oriebatur enim saltem indirecte ex speciali affectu erga Christum et quidem, licet ille affectus non esset formaliter voluntas absoluta de adventu Christi, erat tamen virtualiter et æquivalenter; quia nolle impedire peccatum imminens, eo quod prævideretur sub conditione peccati futurus Christus, erga quem Deus specialiter afficitur, perinde se habet, quoad efficaciam, ac si esset voluntas absoluta circa Christum; tam infallibilem enim connexionem habet illa prior voluntas cum Christi adventu, quam si esset absoluta formaliter, nam sicut velle dare Petro auxilium aliquod, quia prævidetur per scientiam mediam efficax, perinde se habet quoad infallibilitatem, et quoad benevolentiam, ac si Deus velle absolute Petrum bene operari, et ad hoc daret illi tale auxilium: sic etiam velle non impedire mundum, aut peccatum, eo quod prævidetur sub conditione gloria Christi inde nascitura, erga quem Deus afficitur, perinde se habet quoad infallibilitatem, et quoad benevolentiam, ac si Deus vellet directe adventum Christi, licet non habeat eumdem modum volendi, nec ea inconvenientia, quæ haberet illa voluntas directa, et formalis, ut videbimus latius in tractu *de Prædestinatione:* ubi etiam dicemus, præsdestinationem etiam aliorum hominum, seu primum etiam effectum incipere aliquando a simili voluntate indirecta, qua Deus ex affectu speciali erga illum hominem non impedit ejus creationem, vel talem rerum ordinem unde prævidet futura esse peccata, vel illius, vel etiam aliorum a quibus tamen peccatis occasionem habebit salus certissima ipsius: quod ergo ibi de multis aliis prædestinatis dicemus, possumus etiam in præsenti dicere de Christo, incepisse scilicet ejus prædestinationem ex voluntate illa, qua ex speciali affectu erga Christum indirecte movente, et quasi removente prohibens, noluit Deus impedire creationem mundi, quam prævidebat per scientiam mediam daturam occasionem peccato, et adventui Christi ad ejus reparationem. Prius itaque Deus incepit operari ex speciali affectu erga Christum, quam ex speciali affectu erga Adamum, nam creatio ipsa mundi oriebatur ex speciali affectu erga Christum, et non erga Adamum, quia licet ipsi etiam Adamo futura erat utilis illa creatio mundi potuit tamen Deus non attendere in illa mundi creatione specialiter ad Adamum, sed ad totum genus humanum: ut reservaretur Christo ille honor, quod scilicet ipse esset primus omnium specialiter dilectus a Deo. Post creatum vere mundum, creavit Deus Adamum ex speciali ejus amore, quo eum ad beatitudinem destinabat: denique post pecca-

tum decrevit absolute Christum, et propter ejus merita restituit gratiam Adamo, reparavitque ejus prædestinationem, quæ per peccatum fuerat interrupta, et cæteros etiam elegit, ac prædestinavit, ita ut prima eorum electio fuerit post Christum, et per merita Christi.

22 Replica. Sed contra objiciunt ; ergo si Adam non peccasset, nullus alius homo fuisset prædestinatus ex vi præsentis decreti ; sicut hæc est etiam vera : Si Adam non peccasset, Christus non veniret ex vi præsentis decreti. Sequela probatur, quia ex vi præsentis decreti solum prædestinantur homines ex meritis Christi redemptoris a peccatis.

Solvitur. Respondeo distinguendo illam propositionem ; si Adam non peccasset, non fuisset aliquis prædestinatus ex vi præsentis decreti formaliter, transeat ; ex vi præsentis decreti virtualiter, et radicaliter, nego : nam de facto habuit Deus decretum beandi homines, si perseverassent in gratia : si autem Adam non peccasset, jam ipse Adam perseveraret in gratia ; et per consequens haberet jam Deus aliud decretum beandi illum. Item alii plures tunc perseverarent in gratia per auxilia ordinaria, circa quos deberet Deus habere decretum beandi, et per consequens prædestinandi.

23 Objectio septima. Septimo objiciunt, quia gratia collata Adæ in statu innocentiæ fuit effectus prædestinationis Adæ : ergo ex meritis Christi ; alioquin non meruit Christus Adæ prædestinationem, quoad omnes effectus.

Removetur. Respondeo, distinguendo consequens : non meruit omnes effectus quoad primam collationem, concedo ; quoad reparationem, nego : nam hanc ipsam gratiam per peccatum perditam recuperavit Adam ex meritis Christi.

24 Objectio ultima. *Concil. Trid* Ultimo objiciunt Tridentinum sect. VI, c. VII, ubi numerans causas nostræ justificationis dicit, causam finalem esse gloriam Dei, et Christi ; ergo juxta Concilium prior est Christus in divina intentione, quam nostra justificatio, sicut finis est prior, quam media.

Diluitur. Respondetur facile, omissis aliis solutionibus, Concilium non dicere, Incarnationem ipsam esse causam finalem nostræ justificationis, et per consequens nec dicit, justificationem fuisse medium ad Incarnationem, sed ad gloriam Christi, et quidem non ad gloriam animæ, vel corporis, quæ reddit illum beatum ; hæc enim etiam erat independens a nostra justificatione, sed ad gloriam accidentalem resultantem Christo ex nostra justificatione. Sic ergo res se habuit, Deus ex affectu nostræ salutis voluit Incarnationem ; postea prævisa Incarnatione, et Christi meritis, propter ipsa ut propter merita, voluit nos justificare, et hoc quidem tum ad utilitatem nostram, tum etiam propter gloriam accidentalem, quæ Christo resultat ex nostra salute. In quo non datur circulus ; nam licet ad decretum Incarnationis præcedat simplex affectus nostræ salutis ; cæterum ad decretum efficax nostræ salutis præcedit postea affectus etiam simplex erga Christi gloriam accidentalem. Omitto alias leviores objectiones, quæ facile ex supradictis dilui possunt. Unam tamen non omittam, quæ contra hanc communem sententiam videtur fieri ex sententia eorum, qui B. Virginem a proximo debito contrahendi peccatum originale eximere conantur.

SECTIO III.

An possit stare superior doctrina cum sententia negante in Virgine Deipara proximum debitum contrahendi peccatum originale.

25 Non est animus disputare nunc de illo puncto, an B. Virgo contraxerit debitum proximum culpæ originalis, in quo puncto sententia negans hoc tempore a pluribus recepta est. De quo videri possunt P. Salazar *in defensione pro immaculata conceptione*, c. VIII, P. Granado lib. *de Conceptione Virginis*, Joannes Baptista Lezana Carmelita in lib. *Apologetico pro immaculata conceptione*, c. XXXII, qui eam sententiam late probant, et adducunt pro illa plures auctores ex antiquioribus, et recentioribus, quibus adde P. Ludovicum de Ponte lib. VII *in Cantica* exhortatione XX, § 3, num. 5, nunc ergo solum agimus, an doctrina supra tradita possit cum ea sententia conciliari ?

P. Salazar. P. Granado. Joannes Lezanna aru.

Punctum difficultatis

Ratio dubitandi est, quia Christus non fuit futurus, nisi post prævisum peccatum Adæ ; ergo merita Christi non erant futura ante illud peccatum ; ergo ex Christi meritis Virgo non potuit liberari ab illa communi labe ; ergo licet postea potuerint merita Christi applicari pro Virgine, ne contraheret maculam originalem in instanti Conceptionis ; non tamen potuerunt applicari ante Adæ peccatum ea merita, ut Virgo non includeretur cum aliis in eo pacto, et per consequens ut ex operatione Adæ non habuerit debitum proximum contrahendi maculam, et carendi gratia sicut alii. Ut igitur hoc privilegium immunitatis Virgini concedatur, necesse est asserere Christum prævisum futurum etiam ante ipsum Adæ peccatum, ut Scotus, et alii volebant. *Scotus.*

Ne igitur ex hoc capite reddatur nostra sententia difficilis iis, qui illud privilegium concedere volunt, oportebit, modum ostendere, quo utraque sententia conciliari possit.

26 Suppono autem hoc debitum proximum, omissis aliis ejus declarationibus, quas impugnare non vacat, in hoc differre a macula originali reipsa contracta, quod debitum illud fuit peccatum Adæ, quatenus moraliter censebatur peccatum actuale posterorum ; ipsi tamen posteri, quando reipsa existunt, contrahunt maculam ipsius peccati, id est, incipiunt habere maculam habitualem ortam ex illo actuali, quod in suo parente commiserunt. Itaque sicut in peccato personali Petri datur culpa actualis, et habitualis, illa transit, hæc permanet cum carentia gratiæ : ita in primo peccato possumus hæc duo considerare, peccatum scilicet actuale, quod omnes admisimus in Adam, in quo moraliter continebantur omnes nostræ voluntates concurrentes ad illum actum : et rursus peccatum habituale, quod in singulis manet, quando incipiunt existere. Ratione primæ considerationis dicimur vere omnes in Adam peccasse ; ratione secundæ dicimur habere peccatum, et esse in peccato. Quando ergo negatur B. Virginem habuisse proximum debitum contrahendi originale ; asseritur Virginem non solum caruisse, quando extitit in primo instanti, macula habituali originali, sed etiam non peccasse in Adam, nec Virginis voluntatem fuisse moraliter in voluntate Adæ, cum voluntatibus posterorum in ordine ad illam operationem. Tota autem difficultas eo tendit, ut explicemus, quomodo ex Christi meritis potuerit Virgo etiam ab illo peccato actuali eximi, et hoc ex Christi meritis, quæ tamen pro illo signo non videbantur futura.

Suppositio.

Quomodo Virgo non contraxerit debitum, et hoc habuerit ex Christi meritis.

27 P. Ferdinandus de Salazar, in lib. *de Conceptione Virginis* c. XXIV, impugnatis jam late aliorum placitis, rem hanc

Sententia P. Salazar.

sic componit, ut primo Deus decrevit hominem, imo homines non confuse, sed distincte hos eosdem, qui futuri erant, creare; postea unum Adamum caput physicum, et morale eorum fecerit, pactumque cum illo inierit de transfundenda gratia ad posteros, postea lapsum viderit, deinde Christum redemptorem præviderit; postea matrem illi providerit, non quidem ex feminis jam prius prævisis futuris, quia illæ omnes peccato infectæ erant, sed aliam de novo ultra illas omnes propter Christi merita producere voluerit pulchram, sanctam, et undique immaculatam, quæ cum cæteris pactum non contraxerat, quia solum initum fuit pro posteris qui pro illo signo futuri videbantur, non pro aliis possibilibus. Ecce quomodo Virgo mater Christi debitum non contraxerit; quomodo autem hoc habuerit ex Christi meritis, sic explicat. Quamvis non fuerit ex prævisis Christi meritis dilatio futuritionis Virginis, seu non decernere illam futuram pro illo signo, quo alii omnes decreti fuerant, et per consequens non habere illam præsentem in pacto inito cum Adamo; cæterum illa dilatio non tam fuit gratia, quam occasio futuræ gratiæ; hoc enim Virgini commune fuit cum aliis possibilibus non futuris. Postea vero cum ex meritis Christi Virgo cœpit esse futura post pactum initium et communem lapsum, tunc cœpit dilatio prior esse felix, faustaque Virgini; tuncque gratiam accepit a filio, non quando omissa est in priori signo: sed quando post eam omissionem decreta est pro signo posteriori.

VI Auctoris mens.

Hæc sententia difficilis mihi est ex duplici potissimum capite. Primo, quia supponit pactum initum cum Adamo solum comprehendisse posteros jam tunc prævisos futuros pro illo signo, et non etiam alios, saltem eos, qui non excludebantur positive a futuritione. Ego quidem multo verius censeo, pactum non fuisse limitatum, sed generale ad omnes posteros, quicumque illi essent; tum quia ex opposita sententia fieret, si Adam non peccaret, B Virginem, quam Deus potuit etiam postea velle producere, non habituram justitiam originalem ab Adamo transfusam, quia non erat futura pro illo signo, quo pactum factum fuerat: tum etiam, quia censeo, quamplures de facto existere, qui vere nascuntur ex meritis Christi, vel Sanctorum; et qui alias non nascerentur: ergo hi omnes non potuerunt videri jam futuri pro eo signo ante prævisa Christi merita.

29 Negat dicti Salazar.

Negat prædictus auctor hoc antecedens, et concedit, neminem præter unam Virginem matrem nasci propter Christi merita, sed omnes ex Dei decreto independenter a Christo. Sic docet c. xvii, § 2, ubi addit aliquando parentum preces, vel Sanctorum merita id efficere, non quidem ut homo, qui alias non esset futurus, nascatur, sed ut is, qui jam aliunde futurus erat, nascatur potius ex his parentibus, quam ex aliis. Sed contra videtur stare illud *Eccli.* vii, 29. *In toto corde tuo honora patrem tuum et gemitum matris tuæ ne obliviscaris: memento, quoniam per illos natus non fuisses et retribue illis*, etc. non dicit, *nisi per illos natus non fuisses ex his parentibus*, sed simpliciter, *natus non fuisses;* ergo si parentes suis precibus impetrant nativitatem hujus hominis, impetrant etiam, quod existat hic homo. Huc etiam videtur spectare illud Chrysostomi homil. v, *de Pœnitentia.* Ubi rogans, cur Esau odibilis Deo non fuerit de medio sublatus; respondet his verbis: « Si excisus fuisset, maximum fortasse justitiæ fructum mundus amisisset, et quidem audi: Esau genuit Raguelem, Raguel Saram, Sara Job. Cerne qualis elanguisset patientiæ flos, si præveniens Deus a radice pœnas exegisset. » Hæc Chrysostomus: ubi notanter addidit illam particulum *fortasse;* non enim negamus, potuisse Deum filium, quem huic negavit, postea aliis concedere, cæterum fortasse si ego ex his non nascerer, numquam nascerer.

Repugnantia.

Chrys.

30 Objectio *August.*

Objicit pro se Augustinum epistola cxv, ubi contra Pelagium, sic ait: « Ab-

jiciatur a Christianorum cordibus ista fallacia : nam omnino non istiam gratiam commendet Apostolus, qua creati sumus, ut homines essemus, sed qua justificati sumus, ut homines justi essemus. Ista enim est gratia per Jesum Christum Dominum nostrum. Etenim Christus non pro nullis ut homines conderentur, sed pro impiis mortuus est, ut justificarentur. » Idem habet August. serm. XI *de verbis Apostoli*, a c. IV usque ad XII, ex quibus locis colligi videtur, neminem quoad substantiam produci ex
Responsio. prævisis Christi meritis. Respondeo, intentum Augustini non esse excludere omnia bona naturæ a Christi meritis, alioquin nunquam pluvia, vel serenitas daretur, nec petenda esset per Christi merita, sed mera justificatio, nam Christus, sicut non est mortuus, ut hominis essemus ; sic nec mortuus est, ut comederemus, vel sani essemus ; et tamen hæc aliquando habemus per Christum, qui licet principaliter sua merita obtulerit pro justificatione nostra ; voluit tamen plura beneficia impetrare fidelibus, quo magis ad ipsum afficiantur ; et in his locum habet proles, quam homines pluris faciunt, quam pluviam, vel serenitatem ; differt ergo gratia justificationis a donis aliis in hoc, quod Christus ita mortuus est, ut justi essemus, ut nisi ille moreretur, nemo utique justus esset ; nec Christus moreretur nisi ob justificationem nostram : at vero proles ita habetur ex Christus meritis, ut licet Christus non moreretur, nascerentur plures homines, sicut etiam plueret : nec hoc fuit Christo motivum moriendi, sed justificatio nostra ; cæterum postquam mori voluit propter salutem nostram, voluit Deus eum glorificare, et chariorem nobis reddere, concedendo hominibus propter ejus merita hæc etiam dona temporalia : quare sicut modo ex Christi meritis habemus aliquam pluviam, ita et nascuntur aliqui homines.

31 Dicunt, imo innumeri, et fere omnes
Instantia. nascuntur per Christum, si unus nascitur : quia ex illo uno oritur postea copiosa soboles ; v. g. ex uno Isaac miraculose genito habuit Abraham multitudinem coposiam posterorum, qui omnes Christi meritis abscribendi erunt.

Respondeo, eodem argumento dicere Removetur.
poteris, omne frumentum, quod habemus, et omne vinum, esse ex Christi meritis, quia uno anno ex Christi meritis pluit, et ex frumento illius anni habuimus semen ad annos omnes subsequentes. Fateor ergo generationem posterorum esse ex meritis Christi in radice, non tamen formaliter : hoc est, postquam semel merita Christi impetrarunt generationem unius, non applicantur iterum ad generationem cæterorum, qui ex ipso nascuntur ; ad hoc enim sufficit natura sine novo gratiæ adjutorio.

Habemus ergo ex his, pactum initum 32
cum primo parente non solum fuisse pro posteris, qui jam tunc pro illo signo erant futuri, sed pro omnibus in universum, quicumque illi essent ; nec ad hoc habemus necesse ponere in Deo pro signo aliquam notitiam infusam posterorum ; habebat enim præ oculis omnem hominum multitudinem possibilem distinctissime, et illos omnes potuit in pacto includere sub ea conditione, si esset Adæ posteri per naturalem propagationem, in quo nulla apparet imperfectio, nec ex parte intellectus, nec ex parte voluntatis divinæ.

Cæterum ex alio etiam capite displicet 33
secundo prædicta doctrina ; non enim video, quomodo juxta illam Virgo habuerit adæquate ex Christi meritis præservari a debito, seu pacta communi ; nam præservatio hæc non solum includit creationem Virginis post peccatum Adæ, sed etiam dilationem Virginis ante illud peccatum ; ergo, qui meruit præservationem, meruit utrumque. Finge, obsecro, Petri sociis navigantibus, Petrum adhuc amicorum precibus animum deponere navigandi ; sortiuntur socii navim veterem, et cariosam, quæ ubi primum discedit a littore, cum his omnibus submergi-

tur. Postea Petrus Joannis persuasione navigare decrevit, et accipit navem robustiorem, et novam. Sane licet Petrus debeat Joanni navigationem, licet debeat navi securitatem : non tamen debet, quod cum aliis sociis non fuerit submersus ; hoc debet amicis, quorum precibus tunc non navigavit, debet etiam fortunæ. Sic sane videntur de Virgine hi theologi philosophari ; ea enim licet filio debeat existentiam, licet debeat gratiam, quod tamen submersa non fuerit in Adamo, quod pactum illud non subierit, non debet Christo, sed soli Deo, qui distulit pro eo signo Virginis existentiam ; ergo quod Virgo lapsa non fuerit, non provenit adæquate ex Christi meritis.

34 Alia Salazar solutio.

Propter hæc fortasse prædictus auctor aliam solutionem meditatus est § 12, ubi addit, voluntatem illam Dei excludendi Virginem a communi pacto, seu non decernendi ejus existentiam pro eo signo antecedenti, fuisse etiam ex Christo meriti prævisis ; nam licet fuerit voluntas excludendi existentiam Virginis ab illo signo priori, non tamen necesse est, quod hæc voluntas fuerit pro eodem signo priori, sed pro signo posteriori post prævisa Christi merita : imo non potuit hæc voluntas esse in priori signo quia tunc solum intelligi debet voluntas eorum, quæ aliquo modo sunt causa, vel occasio Christi venturi pro posteriori, est enim prioritas causalitatis, quæ solum participatur ab iis, quæ aliquo modo influunt in posteriora. Cum ergo Adæ peccatum, et posterorum fuerint causa Christi venturi ; non vero dilatio Virginis, non enim ideo Christus decretus est, quia Virgo non introierat commune pactum, sed quia alii introierant, et peccaverunt, consequens est, voluntatem illam excludendi Virginem a signo priori non posse intelligi pro illo priori, sed debere intelligi post prævisi Christi merita, ex quibus prævisis voluit Deus, Virginis existentiam non esse pro illo signo, pro quo alii periclitati sunt.

Hæc solutio difficilior mihi est, quam præcedens, quia in primis inquiro ; pro illo priori signo, quo Deus paciscitur cum Adamo circa homines futuros, an pactum terminetur ad futuros solum, quos pro eo signo Deus videt ; an ad omnes futuros sine limitatione. Hoc secundum non dices, alioquin Virgo B. introisset pactum cum aliis. Si dicas primum ; ergo jam pro eo priori signo exclusa est positive Virgo ab eo pacto ante prævisa Christi merita ; nam pro eo signo pactum fit circa posteros tunc prævisos solum ; ergo excludendo cæteros omnes ab eo pacto ; ergo exclusio Virginis non fuit ex meritis Christi. 35 Auctori non satisfacit.

Dices, pro eo signo priori terminari pactum ad posteros Adæ, qui tunc videntur futuri ; non includendo, neque etiam positive excludendo alios, sed præscindendo ab eis. Evasio.

Contra, ergo posset Deus posteriori signo post prævisum Adæ peccatum includere alios in illo præcedenti quos prius non includeret. Consequens est falsum : alioquin posset postea extendere non solum ad posteros, sed ad alios, imo et ad Angelos possibiles, quod certe est omnino falsum. Ratio autem a priori est, quia cum hæc pacti constitutio nihil aliud sit, quam alligatio nostrarum voluntatum in Adamo, ut moraliter conseantur influere in operationem Adæ ; necesse est, hanc alligationem intelligi ante ipsam operationem ; quia principium adveniens post elicitam operationem non potest esse principium physice, nec moraliter ipsius operationis ; ergo eo ipso quod operatio Adæ videatur posita, et non ex voluntate Virginis : jam non potest Virgo intrare pactum præcedens ; ergo merito Christi, quando prævidentur, non possunt movere ad exclusionem Virginis a pacto ; siquidem pro illo posteriori signo jam pactum est clausum, ut constat.

Quod vero ille auctor pro se objicit, parum roboris habet ; nam licet motivum ad incarnandum non fuerit exclusio Virginis a communi pacto ; debuit 36

tamen illa exclusio intelligi pro signo priori, quia pro illo priori intelligitur pactum determinatum cum suo objecto. Item intelligitur hæc actio peccaminosa; ergo intelligitur hæc actio prout erat hujus agentis, et non alterius, nam si esset alterius etiam moraliter, jam esset alia actio saltem moraliter; ergo si pro illo priori videtur hæc actio peccati, videtur jam cum ordine ad tale agens physicum, vel morale, et non ad aliud; ergo intelligitur exclusa voluntas Virginis a ratione principii influentis in illam actionem.

Denique contra utramque solutionem est, quod non satis explicat, quomodo B. Virgo redempta fuerit a Filio; redimi enim est liberari a laqueo, a vinculis, quibus jam aliquomodo tenebatur, nisi redimeretur. Virgo autem sanctissima pro eo signo, quo videntur Christi merita, non tenetur aliquo debito intrandi pactum cum aliis, jam enim pactum celebratum fuerat circa certas personas futuras; nec Virgo comprehendebatur in particulari, vel in generali objecto illius pacti: non ergo redimitur ex meritis Christi a malo, cui subjacere deberet, si non redimeretur.

37 Res aliter componitur ab auctore

Aliter ergo res componenda erit, et omissis aliis, qui vere non ponunt decretum Incarnationis post prævisum peccatum, sed vel post scientiam conditionatam peccati, vel omnia hæc unico indivisibili decreto comprehendentes: cum quibus nunc non est quæstio, sed supposita sententia communi de decreto Incarnationis post peccatum absolute prævisum; rem sic explico, et ordino signa decretorum. Prius creat Deus primum hominem, quem constituit caput morale posterorum in ordine ad transfusionem, vel amissionem gratiæ, excepta tamen jam tunc ea, quam sibi Deus ad matrem eligeret, quæcumque illa esset, si aliquam eligeret, non determinando pro eo signo, quam eligeret, imo nec an esset matrem electurus: postea vidi peccatum, decrevit Christum redemptorem in remedium hominum, et denique ex Christi meritis eligit Mariam in ejus matrem; quæ quidem eo ipso quod fuerit electa, intelligitur non peccasse in Adamo; cum in ipso quod fuerit electa, intelligitur non peccasse in Adamo; cum in ipso pacto censeatur excepta quæcumque eligatur in Christi matrem: cæterum sicut habuit ex Christi meritis eligi in ejus matrem, ita habuit ex iisdem meritis, quod non fuerit inclusa in priori pacto, quantumvis enim in pacto fuerit inclusa mater Christi; sit tamen Maria ad hoc munus non assumeretur ex Christi meritis, vere Maria maneret inclusa in pacto, sicut alii posteri Adæ, licet semper maneret exclusa, quæ fuisset mater Christi. Habuit ergo Maria ex Christi meritis utrumque, scilicet eligi ipsam in matrem, et eo ipso exclusam fuisse a communi pacto posterorum.

38 Explicatur exemplo.

Explicatur hoc exemplo morali; Pone principem Petro concedere facultatem condendi novam urbem; rursus constituere ipsum Petrum caput morale eorum omnium, qui aliquando incolæ futuri sunt illius civitatis, addito hoc pacto, si Petrus fidelitatem erga principem debitam observaverit, censeantur fideles omnes incolæ futuri, et idcirco nobiles, et exempti a tributis; si Petrus infidelis fuerit, ipse et alii incolæ nobilitate careant, tributarii sint, excepto tamen eo, quicumque unquam fuerit prætor civitatis, hunc enim propter muneris dignitatem noluit princeps includi in eo pacto, sed nobilitatem retinere. Petrus postea infidelitate erga principem nobilitatem perdit sibi, et incolis omnibus futuris illius civitatis. Princeps ex peculiari affectu, et ex precibus Pauli Joannem, qui valetudinis causa eam urbem petere, et colore jubebatur, designat prætorem illius urbis; tunc sane verissime dices, precibus Pauli Joannem fuisse exclusum a priori pacto, et liberatum non solum ab ignobilitate, sed a debito proximo eam incurrendi, quia licet antecedenter ad Pauli preces, prætores fuerint exclusi

a pacto, et non peccaverint in Petro ; sed tamen adhuc si Joannes non fuisset Pauli precibus designatus Prætor, inclusus fuisset in pacto, et deberet nobilitate carere. Sic ergo de Virgine cogitari posset, habuisse debitum radicale contrahendi originalem maculam ; quia pactum generale fuit pro omnibus posteris, excepta Christi matre ; ubi jam hæc mulier Maria includebatur, nisi in matrem Christi eligeretur ; ergo si postea Christi meritis eligitur in ejus matrem, redimitur ex iisdem meritis a debito proximo contrahendi maculam, seu quod idem est, ab inclusione in priori pacto generali, ubi jam inevitabiliter tenebatur, nisi per electionem in matrem Christi excluderetur.

39 Duplex difficultas. Prima.

Contra hunc modum dicendi duplex potest esse difficultas. Prima, quia videmur, ponere pro priori signo Deum terminare pactum ad multitudinem posterorum confuse cognitam ; non ad hos, nec illos determinate, sed ad posteros omnes, quicumque illi sint : item excipit pro eodem signo matrem confuse cognitam, non hanc, nec illam, sed matrem, quæcumque illa sit, qui modus cognoscendi, et volendi propter intrinsecam imperfectionem rejiciendus est a Deo.

Respondetur. Volitio confusa duplex.

Respondeo, duplex est volitio confusa ; altera, qua dico, volo equum aliquem tuum : non propositis ex parte objecti hoc, vel illo distincte, sed sub ratione equi tui ; altera, qua propositis distincte, tribus equis, quos habes, peto unum ex illis disjunctim. Transeat ergo, primum modum repugnare Deo, propter confusionem imperfectam ; nego tamen, repugnare secundum ; sic Deus petebat in lege par turturum, aut duos pullos columbarum ; non confuse, sed disjunctim. Sic ergo Deus prævidens distincte posteros omnes possibiles, potuit velle includi in pacto hos, vel illos disjunctim, si nascerentur ex Adamo ; item videns omnes matres possibiles, distincte potuit excipere ab hoc pacto hanc, vel illam disjunctim, si eligeretur in matrem. Hæc omnia non arguunt confusionem imperfectam in volitione Dei.

40 Difficultas secunda.

Secunda difficultas esse potest, quia si peccatum præsupponitur ante Christi merita ; ergo jam supponitur dependens ab omnibus suis causis, ergo jam non pendet ex Christi meritis pro posteriori, quod voluntas Virginis concurrerit, vel non concurrerit moraliter ad illud peccatum : nam vel concurrit pro signo priori, vel non ; si non concurrit, ergo pro posteriori non posset concurrere, quia concursus pro posteriori adveniens non potest esse concursus causæ efficientis, ab hac enim pendet operatio a priori, et non a posteriori. Si ergo pro illo priori habuit B. Virgo moraliter concursum in peccatum ; ergo merita Christi postea prævisa non possunt impetrare, quod non concurrerit, seu quod non peccaverit ; ergo de primo ad ultimum merita Christi post peccatum prævisa non potuerunt B. Virginem eximere a debito proximo, sed solum a contrahenda macula originali.

41 Enodatur.

Respondeo, etiamsi hoc debitum consistat in eo, quod posteri omnes censeantur peccasse in Adamo, et ad hoc necesse fuerit prius eorum voluntates moraliter alligari in voluntate Adæ in ordine ad operandum cum illo, non tamen oportet pro illo priore alligare voluntates posterorum horum determinate ; sed sufficit tunc intelligi alligatas voluntates posterorum, quicumque illi sint : sicut in exemplo posito princeps constituit Petrum caput omnium civium, et incolarum urbis, quicumque illi fuerint, in ordine ad obtinendam, vel perdendam nobilitatem : et quamvis tunc non sint alligatæ voluntates horum, nec illorum hominum determinate ; sed postea pendeat hoc ab eo, quod hic homo velit esse civis illius urbis : cæterum posita ea conditione, jam eo ipso censetur hic homo moraliter deliquisse cum Petro, tamquam in capite : sic etiam licet post Adæ peccatum possit aliquis homo non peccasse in Adamo, si non nascitur filius Adæ, sed

creatur aliunde a Deo; sed tamen eo ipso, quod nascatur filius Adæ per naturalem generationem, censetur moraliter peccasse in Adamo, quia ejus voluntas sub illa ratione, et circumstantia filii Adæ, fuit alligata in voluntate capitis. Potest ergo post Adæ peccatum Virgo esse indifferens, non quidem ut peccet, et non peccet, sed ut peccaverit, vel non peccaverit in Adamo : in quo voluntates omnium fuerunt alligatæ qui nascerentur filii Adæ, excepta voluntate matris Dei, quæcumque illa esset ; quare sicut Virgo erat indifferens ut esset, vel non esset futura mater Dei; ita erat indifferens ad hoc, quod ejus voluntas determinate fuisset, vel non fuisset in Adamo in ordine ad peccandum. Ratio autem a priori est; quod nos non peccavimus physice, sed moraliter in Adamo; id est, positum fuit sufficiens fundamentum, ut illud peccatum censeatur moraliter nostrum, quasi a me ipso personaliter factum fuisset : fundamentum autem ad hoc peccatum morale sufficienter sumitur ex eo, quod voluntates posterorum sub ratione posterorum fuerint in parente alligatæ, licet pro illo signo non constiterit, quinam determinate futuri essent hi posteri; sicut respublica potest aliquem constituere tutorem, et curatorem pupilli nondum nati, imo nondum forsitan geniti, sed generandi, quia testator, v. g. jussit sua bona esse in suspenso, donec Titia haberet filium, quem hæredem designavit : interim autem Petrus constituitur curator bonorum, qui pro hærede futuro contrahit, et postea hæres moraliter censebitur voluisse, quæ Petrus voluit, quia jam tunc ejus voluntas non determinate ut voluntas talis hominis, sed ut voluntas hæredis, quicumque ille esset, alligata fuerat voluntati Petri in ordine ad bonorum administrationem. Potuit ergo posteritas Adæ etiam sine prævisione determinata eorum, qui alligabantur, alligari in Adamo sub ratione posterorum, excepta Dei matre, quæcumque illa futura esset, et tunc verissime dicitur Maria ex meritis postea prævisis Christi redimi a bebito peccandi in Adamo; nam ex vi prioris pacti peccasset procul dubio, nisi postea ex Christi meritis in ejus matrem eligeretur?

SECTIO IV.

Solvuntur aliqua argumenta contra doctrinam præcedentem.

42 Objectio tertia.

Contra hanc doctrinam, et solutionem, qua olim explicui hanc difficultatem, objiciunt aliqui tertio, quod ex ipsa sequatur, alias feminas non peccasse tunc, quando peccavit Adamus, sed tunc quando a Deo postea non eliguntur in matres suas. Probatur sequela, quia aliquem peccare in Adam non solum includit contineri conditionaliter in Adamo peccante, tanquam in capite morali, sed etiam includit non eligi in matrem Dei, nam B. Virgo continebatur conditionate in Adamo, quia nimirum electa fuit postea in matrem Dei; ergo aliæ feminæ non peccarunt in Adam, donec intelligatur, eas non eligi in matres Dei; ergo non peccaverunt tunc, quando peccavit Adam, sed postea, quando non eliguntur in matres Dei.

43 Dissolvitur.

Respondetur distinguendo : sequitur, alias feminas non peccasse tunc, quando peccavit Adamus, hoc est, non extitisse tunc physice totum illud, quod complet peccatum hujus feminæ, concedo; si vero loquamur non physice, sed moraliter, dicimus, tunc peccasse alias feminas, moraliter loquendo, quando Adamus peccavit. Pro cujus doctrinæ intelligentia advertendum est, aliud esse loqui de existentia physica alicujus formæ, aliud de denominatione morali ab ea proveniente potest enim contingere formam aliquam existere in uno loco, aut tempore, et ta-

Advertendum.

men subjectum denominari ab illa alio tempore, vel in alio loco ; sic peccatum habituale, quoad esse intrinsecum includit peccatum præteritum non retractatum, nec condemnatum a Deo, et quidem peccatum præteritum non existit physice hic et nunc, negatio vero condonationis est intrinsece in Deo : moraliter tamen totum peccatum habituale est aliquid præsens et intrinsecum homini peccatori, ut dicemus latius in proprio loco ; perinde enim redditur homo nunc dignus odio Dei, ac si nunc physice actu peccasset ; et ideo dicitur esse moraliter intrinsecum et præsens, id est, æquivalenter, seu in ordine ad justificandam indignationem Dei, perinde se habere ac si esset forma physice præsens, et intrinseca. Sic etiam in nostro casu hanc feminam peccasse in Adamo, includit pactum Dei cum Adamo constituentis eum caput morale omnium posterorum, excepta Dei matre, et Adamum peccasse, ac istam feminam fuisse ex posteris Adami, et non esse electam in Dei matrem. Horum aliqua fuerunt peccante Adamo : aliqua vero postea : cæterum sicut forma præterita potest nunc moraliter denominare de præsenti ; sic illa, quæ fuerunt post peccatum Adæ, denominant moraliter de præterito, hoc est denominant hanc feminam peccasse moraliter, quando Adamus peccavit, quia perinde se habent hæc omnia in ordine ad reddendam hanc feminam nunc dignam carentia gratiæ, ac si hæc femina tunc physice peccasset actu, et propter illud peccatum tunc commissum nunc esset digna carentia gratiæ : et hoc est illam peccasse moraliter in Adamo ; scilicet peccasse æquivalenter, seu non minus posse nunc privari gratia, eo quod sit filia Adæ, qui fuit caput morale omnium posterorum, excepta illa, quæ eligeretur in Dei matrem, quam si ipsa physice tunc peccasset in persona propria.

44 Habemus autem multa exempla similia ad hoc declarandum : si, v. g. aliquis invalide professus est religionem anno præterito ; Pontifex vero dispensat, ut

claratur emplis.

profitendo nunc censeatur professus unius anni : hodie quidem physice profitetur ; sed moraliter anno præterito, quia hæc professio hodierna æquivalet professioni tunc factæ ; quare professio nunc existens, et præsens denominat subjectum de præterito, seu professum fuisse moraliter antecedenti. Si ergo quæris durationem hujus professionis ; respondebitur, durare quidem hodierna die physice ; moraliter autem, seu æquivalenter anno præterito. Sic etiam hanc feminam peccasse in Adamo, includit physice, non solum peccatum Adæ facti capitis posterorum omnium, præter Dei matrem, sed etiam hanc non eligi in matrem : hæc tamen entia physica denominant moraliter hanc feminam peccasse de præterito in Adamo, quia hæc physica sunt æquivalenter illud præteritum, atque ideo possunt dare moraliter effectum formalem præteritum, licet ipsa sint physice de præsenti saltem partialiter.

45 Petes, an pro eo signo, pro quo videbat Deus Adamum peccantem, videret etiam Deus peccantem in Adamo hanc numero feminam, quæ modo denominatur peccasse in Adamo ? Dubium.

Solvitur. Respondeo, Deum pro eo signo vidisse Adamum esse factum caput morale omnium posterorum, excepta Dei matre, atque adeo peccare pro omnibus posteris quicumque illi futuri essent, et pro hac etiam femina, si futura esset una ex illis, et non sit eligenda in matrem Dei : non tamen vidisse Deum pro illo signo determinate, hanc numero feminam absolute peccasse in Adamo, quia pro eo signo nondum videbatur hæc femina absolute futura, nec etiam videbatur exclusa a maternitate Dei.

46 Sed contra urgebis, peccatum hoc eo modo, quo peccatum est ejus feminæ, debere etiam intelligi liberum illi ; ergo sicut hæc femina dicitur determinate peccasse tunc, sic etiam intelligi debet, fuisse tunc determinate pro priori naturæ libera ad peccandum, et non peccandum ; si enim peccavit, potuit peccare, nam ab Instantia.

actu ad potentiam est bona consequentia : non autem potuit cum debito, aut necessitate ad peccandum ; ergo potuit cum indifferentia ad peccandum : hanc vero indifferentiam liberam non habet post peccatum Adæ ; ergo habuit illam pro priori naturæ ante illud peccatum : non potest autem illam indifferentiam aliter habuisse pro illo priori, nisi quatenus voluntas hujus feminæ alligata erat pro illo priori voluntati Adæ ; ergo jam pro illo priori intelligitur determinate inclusa in illo pacto hæc femina ; alioquin intelligetur determinate peccasse, sine eo, quod pro aliquo priori intelligatur potens peccare, et non peccare.

47 Respondeo, sicut postea, quando non
Removetur. eligitur in matrem Dei, et concipitur hæc femina ex Adamo, denominatur peccasse moraliter, quando ille peccavit ; sic etiam denominatur moraliter habuisse libertatem pro priori naturæ in voluntate illius : nam sicut non physice, sed æquivalenter, seu moraliter peccavit ; ita non physice, sed æquivalenter, seu moraliter habuit indifferentiam pro priori naturæ. Ad hoc autem sufficit, quod alligati fuerint voluntati Adami omnes ejus posteri, excepta Dei matre ; nam hoc posito, eo ipso, quod postea hæc femina sit ex posteris Adæ, et non sit mater Dei, perinde se habet, ac si absolute, et determinate fuisset pro priori naturæ alligata voluntati Adæ, et hoc est, fuisse moraliter alligatam, et fuisse moraliter indifferentem, et liberam pro illo priori absque ulla conditione.

48 Dices, non posse post peccatum illud
Evasio. jam factum alligari vere de novo aliquam voluntatem in ordine ad illud peccatum cum voluntate Adami, si vere non fuit alligata prius quam committeretur. Alioquin posset tunc Deus creare de novo aliquem Angelum, de quo pro illo signo non cogitaverat, et alligare illum moraliter voluntati Adæ quasi capitis in ordine ad illud primum peccatum, ita ut nunc diceretur vere hic Angelus peccasse tunc in Adamo, sicut nos : hoc certe videtur omnino absurdum ; ergo necesse omnino est ad hanc denominationem, quod pro illo priori fuerit vere, et absolute alligata voluntas hujus feminæ voluntati Adæ, nec potest illa denominatio provenire ex aliquo posteriori.

Respondeo, verum esse, non posse 49
post commissum peccatum alligari vo- Præclu
luntati Adæ de novo in ordine ad illud tur.
aliquem hominem, vel Angelum, de quo pro priori naturæ nullo modo cogitatum fuerat ; posse tamen post commissum peccatum determinari, vel purificari aliquam conditionem, sub qua aliquis fuerat alligatus pro priori naturæ, ita ut ex purificatione illius conditionis jam possit moraliter dici, hunc fuisse inclusum in illo pacto, et peccasse in Adamo. Ratio est, quia in primo casu nullum est fundamentum sufficiens ad hoc ut prudenter censeamus, Adamum operatum fuisse tamquam tutorem, aut caput morale hujus hominis, cum antecedenter ad suum peccatum non habuerit tale munus ; post operationem vero non potest fieri tutor, vel caput in ordine ad præteritum : nam leges etiam humanæ in tantum agnoscunt in principe potestatem dandi tutorem homini nondum nato, in quantum spectat ad principem consulere subditis etiam nondum natis, quando ipsi sibi consulere non possunt ; si autem aliquis fieret tutor alterius in ordine ad actionem præteritam, non esset hoc in bonum illius : quare ridiculum esset, quod postquam Petrus erravit in aliquo contractu, princeps velit, quod in illo contractu fuerit tutor alicujus pueri paulo post nascituri. At vero in secundo casu jam intelligitur sufficienter Adamus pro illo priori caput, et tutor hujus hominis, nam licet non fuerit inclusus in pacto absolute sub nomine Petri, inclusus fuit tamen sufficienter sub ratione posterorum, cum hic postea futurus sit ex posteris Adæ : et licet pro eo signo non cognosceretur hic homo futurus ex posteris Adæ, nihil refert ; quia nec etiam princeps, quando fecit nunc Petrum tutorem filiorum suorum in or-

dine ad aliquos contractus, cognoscit nunc qui sint futuri ejus filii. Sufficit tamen si determinentur nomine filiorum, vel posterorum. Ratio autem est, quia licet ad peccandum physice necesse sit, quod homo præexistat determinate, et distincte ; ad peccandum tamen moraliter non requiritur quod ita distincte includatur in pacto : cum enim tota hæc continentia sit moralis, et in ordine ad voluntatem principis, vel Dei constituentis unum hominem caput alterius ; sufficit continentia intentionalis, hoc est, qualis fieri potest per actus intellectus, et voluntatis : in his autem actibus potest aliquis confuse existere sub ratione posteri, licet non cognoscatur distincte quis sit ille ; quare potest bene secundum illum statum confusum terminare voluntatem includentem illum in eo pacto, licet non possit existere postea confuse, sed omnino determinate. Hinc est, potuisse a Deo includi sub nomine posterorum Adæ hunc hominem, licet pro eo signo non sciret Deus determinate, hunc hominem esse futurum ex posteris Adæ. Non quia ponamus in Deo aliquam ignorantiam, aut cognitionem confusam, ut dixi, sed quia pro illo signo nondum decreverat hunc hominem determinate producere ex Adamo, sed solum disjunctium aliquos, hos, vel illos. Re tamen vera iste includebatur in illis futuris, cum postea illa disjunctiva determinanda esset in hoc individuo determinato. Hæc omnia dicta sunt, ut ostendamus, quomodo possint sequi sententiam sancti Thomæ de adventu Christi post prævisum peccatum, ii etiam, qui B. Virginem immunem volunt a debito proximo *.

SECTIO V.

Utrum Christus veniret propter sola peccata actualia sine originali, vel e contra ?

50 Hæc quæstio facile deciditur ex superioribus, et procedit eodem sensu, quo præcedens ; ut non sit sensus, quid tunc facere posset, vel quid faceret Deus ex alio decreto, quod posset habere, sed an ex vi voluntatis, quam de facto habuit circa Incarnationem, vellet etiam in his casibus.

Suppositio pro sensu quæstionis. Supponimus autem, de facto Christum venisse in remedium originalis, et actualium, et pro utrisque passum et mortuum esse. I *Joan.* x, 7. *Sanguis ejus emundat nos ab omni peccato.* I *ad Timoth.* I, 15 : *Venit Jesus peccatores salvos facere, quorum primus ego sum. Matthæi* XVIII, 11 : *Venit enim filius hominis salvum facere quod perierat. Joan.* x, 10 : *Ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant.* Item ex concilio Tolet. IV, cap. I, sic dicente : « Solum filium fatemur ad redemptionem humani generis propter culparum debita, quæ per inobedientiam Adæ originaliter, et nostro libero arbitrio contraxeramus, resolvenda, a secreto Patris arcano prodiisse. » Athanasius infra allegandus : « Cum videret, inquit, hominum immensa scelera, contra ipsos in immensum crescere, ac pariter omnes homines morti obnoxios detineri, misertus generis nostri demisit se ad nostram corruptionem, » etc.

Concil. Tolet. VI.

Athanas.

51 Dubium. Hoc supposito, dubium est, an ita motus fuerit Deus ex remedio originalis, ut etiam cessantibus actualibus veniret, vel

* Quæstionem de immaculata B. V. Conceptione, tempore Auctoris controversam, solemniter definivit Pius Papa IX, 7 Idibus Decembris, anno 1854, cujus constitutionem, in fine octavi tomi invenies. *Editor.*

e contra? Variæ sunt opiniones, quas
Vasquez. vide apud Vasquez in præsenti disp. XIII, cap. 1. Alii dicunt cessante originali non venturum Christum, sive, quia nullum esset peccatum actuale posterorum, ut aliqui volunt; sive, quia licet posteri peccarent, pauci tamen, pro quibus non expediebat Christum venire. Alii dicunt, venturum Christum, si essent peccata mortalia in prædestinatis: secus si es-
Suarez. sent in solis reprobis. P. Vasquez cap. II, docet existente soli originali, et nullis actualibus Christum venturum; non vero e contra, cum quo videtur etiam sentire P. Suarez disp. V, sect. VI.

52 Res facilis est, ideo breviter dicendum
Assertio prima. primo Deum forsitan ante Incarnationis decretum non prævidisse peccata actualia absolute et determinate futura, sed solum in radice inducente necessitatem, ut essent plura peccata actualia. Explicatur simul, et probatur conclusio; quia pro illo signo priori solum vidit Deus peccatum originale, ex quo tanquam ex radice oriri debebant alia innumera: cæterum pro illo signo non vidit, an essent absolute permittenda ea peccata: hæc enim de facto non fiunt sine interventu auxilii sufficientis ad vitandum peccatum, quod quidem datur ex meritis Christi; ergo ante merita Christi prævisa, non habet Deus animum absolutum conferendi auxilium sufficiens; hoc enim postea confertur ex Christi meritis; ergo ante Christum prævisum non vidit Deus peccatum actuale reipsa futurum cum tali auxilio, hac ratione utitur Vasquez n. 9 et 10, ubi supra.

53 Objices primo merita Christi præsup-
Objectio prima. ponunt peccata eum crucifigentium, et Judæorum; ergo non fuerunt merita Christi prævisa ante prævisa absolute peccata actualia.

Respondeo, imo peccatum illud fuit post prævisum aliquod Christi meritum, non enim fuit admissum a Judæis illud scelus sine auxilio sufficienti gratiæ per Christum ad illud evitandum. Potuit autem contingere hoc sine circulo, vel mutua prævisione; quia prius, v. g. visus fuit Christus paulo ante passionem, vel mortem cum voluntate efficaci, quantum est de se acceptandi, et tolerandi mortem si inferretur; ex vi cujus voluntatis et postea mortuus est, et prius meruit suis hostibus auxilia gratiæ sufficientis ad vitandum illud peccatum, et denique postea permissum est peccatum, et crucifixio.

Sed contra objicies secundo, Christum 54
omnia sua merita ita consummasse per Objectio secunda.
mortem, ut nihil nobis adæquate meruerit per reliqua opera vitæ, donec per mortem consummata sunt, ut redemptionis nostræ pretium esset ejus sanguis, et ideo dicitur vere mortuus pro omnibus. In hoc enim sensu accipi solent verba illa Pauli *ad Hebræos* x, 14. *Una enim oblatione consummavit in æternum sanctificatos*, et significari videtur a Trident. sess. XXII, c. 1, in illis verbis: « Is igitur Deus, et Dominus noster, semel se *Conc. Tri*
ipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut æternam illic redemptionem operaretur, etc. » Quo etiam spectare videtur illud Pauli *ad Coloss.* II, 14, ubi Christus in cruce dicitur solvisse pro nobis, *Delens, inquit, quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio, affigens illud cruci*, etc. Si autem ante prævisam Christi mortem darentur hominibus aliquæ gratiæ, jam quoad illam partem redemptio non tribueretur morti Christi, nec efficaciæ passionis, et crucis; ergo illud etiam auxilium gratiæ, quod Christi interfectores habuerunt ad omittendum illud peccatum, fuit propter mortem, et passionem Christi.

Huic objectioni ex dictis dupliciter res- 55
ponderi posset. Primo mentem Pauli ibi Objectio occurrit
solum esse, quod Christus ita per mortem consummaverit nostram redemptionem nondum antea perfectam, ut nihil jam desit, nec opus habeat novo merito; aut nova solutione, non enim fuit sicut sacrificia veterum sacerdotum, quæ pro-

pter suam vacuitatem, et debilitatem egebant perpetua renovatione, et repetitione ; Christi autem mors propter infinitum valorem habet quantum satis est ad salvandos homines, quotquot unquam creabuntur ; qui Pauli sensus colligitur satis ex contextu ipsius. Quamvis ergo ante mortem Christi redemptio nostra completa non fuerit, nec pretium acceptatum pro plena hominum liberatione : negari tamen non debet, aliqua peculiaria beneficia potuisse aliquibus concedi propter aliqua peculiaria Christi merita, quæ ipsius mortem præcesserunt. Quis enim dicat orationem, qua Christus oravit pro resurrectione Lazari, non meruisse de facto efficaciter ejus resurrectionem? Orationem item, qua *Joan.* XII, 28, oravit Patrem, cum dixit, *Pater clarifica nomen tuum ;* et venit vox de cœlo, quæ ab omnibus audiretur, dicens, *et clarificari, et iterum clarificabo ;* quis, inquam, neget, orationem Christi meruisse illam vocem cœlestem, quæ tamen, ipso Christo testante, non propter Christum, sed propter circumstantes, et in eorum utilitatem sonuit? Idem dicere possumus de voce, quæ in Jordane audita est, et de columba, quæ super Christi caput visa est, scilicet fuisse præmium humilitatis, qua baptizari voluit a Joanne, quasi unus ex peccatorum plebe ; et tamen vox illa in utilitatem aliorum ordinabatur. Non ergo oportet ita omnia merita Christi ad ejus mortem alligare, ut nihil unquam alicui impetrarint, nisi interveniente etiam merito passionis, et mortis ; similiter ergo non videtur inconveniens, quod illud auxilium, et cogitationes bonæ, quas Christi persecutores habuerunt, ut eum non persequerentur, datæ fuerint propter voluntatem sanctam Christi, qua ex se paratus erat ad moriendum, cum dari non potuerint propter ejus realem mortem, quæ non potuit prævideri futura absolute antequam videretur voluntas persecutorum determinata ad eum occidendum. Per hoc tamen non tollitur, Christum postea pro illis mortuum esse ad impetrandam illis remissionem etiam illius peccati, et auxilium efficax, vel sufficiens, quo moverentur postea ad dolendum de illo ipso peccato, et obtinendam ejus veniam.

56 Cæterum hæc solutio adhuc videtur difficilis, quia hoc peccatum, et hæc voluntas occidendi Christum, quam habuerunt de facto Judæi, supponebat omnino fidem veram, quam vel habeant, vel saltem prius habuerant de futuro adventu Messiæ ; ideo enim gravius peccarunt, quia cum expectarent Messiam, et deberent agnoscere illum juxta veritatem Scripturæ, et prophetarum, noluerunt tamen eum recipere, nec agnoscere ; supponebatur ergo jam in illis fides præsens, vel præterita de Christo venturo : hæc autem fides data illis fuerat antea ex morte Christi prævisa, nam oriebatur ex habitu fidei, quam acceperant in prima justificatione, quando justificati fuerant a peccato originali, quæ sane justificatio videtur omnino tribuenda morti Christi, ut colligitur ex verbis Pauli II *Corinth.* v, 14. *Si Christus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*, ubi colligit omnes mortuos esse, utique in Adamno, ex eo quod Christus pro omnibus mortuus est ; ergo nemo resurgita morte illa, nisi per Christi mortem sibi applicatam. Si ergo illi Judæi ab originali peccato resurrexerant in prima justificatione, propter Christi mortem prævisam resurrexerant, et per consequens non potuit mors Christi prævisa dependere etiam mediate, aut supponere illam justificationem.

Solutio adhuc difficilis.

57 Facilius ergo responderi potest admittendo, illam etiam cognitionem bonam, et in universum omnia auxilia gratiæ data fuisse omnibus hominibus post Adæ peccatum propter Christi mortem, propter mortem, inquam, illam ut meritoriam : certum enim est, mortem illam, sicut est denominative honesta, et bona, ab honestate, et bonitate voluntatis, qua Christus eam acceptavit ; sic etiam non esse in se formaliter meritoriam, sed so-

Facilior responsio.

lum denominative a voluntate, qua acceptata fuit, quæ voluntas fuit formaliter meritoria. Hoc ergo supposito, distinguere possumus inter mortem Christi materialiter sumptam, et inter eamdem mortem ut meritoriam. Primo modo non oportet, eam fuisse prævisam ante omnes, et singulas gratias hominibus datas. Secundo modo concedi potest fuisse prævisam. Potuit ergo Deus primum omnium post. Adæ peccatum decernere Christum in ejus remedium, et videre ipsum Christum jam existentem, et offerentem se ad moriendum, et patiendum pro omnibus hominibus, et acceptantem mortem, et passionem, undecumque veniret, sive ex hominum malitia, sive ex Deo, sive ex causa naturali proveniret : ex vi cujus voluntatis jam certus erat effectus passionis secuturæ ; si enim non a Judæis fuisset occisus, aliunde passus fuisset, quia Deus præceperat ei passionem, et ipse Christus eam acceptaverat, quare non deesset modus patiendi, et moriendi etiam sine Judæorum peccato : hac ergo Christi voluntate posita, illata fuit a Judæis illa mors, et passio, quam jam Christus voluerat et acceptaverat, et quæ fuit meritoria denominative ab illa etiam voluntate interna, qua jam illam acceptaverat, et voluerat. Potuit ergo Deus post prævisam illam Christi voluntatem internam, dare propter illud meritum Judæis auxilia gratiæ, quibus movebantur ad credendum, et obediendum Christo, quibus tamen auxiliis ipsi pertinaciter resistentes Christum occiderunt, et intulerunt ei mortem, quam ipse acceptare tenebatur ex vi prioris voluntatis, seu quam jam acceptaverat et voluerat, et quæ erat meritoria denominative ab eadem voluntate honesta, propter quam Judæis dabantur illamet auxilia, et bonæ cogitationes. Hoc autem sufficit, ut dicatur, Christum sua morte meruisse illis ea auxilia : sicut etiam, qui testamento jubet dari eleemosynas copiosas post suam mortem, dicitur suis eleemosynis redimere peccata, et impetrare a Deo salutem, licet antequam eleemosynæ dentur, utrumque a Deo obtinet, quia nimirum, quod datur propter voluntatem efficacem eleemosynæ, dicitur obtineri eleemosynas, sic etiam, quod Christus meruit per voluntatem efficacem moriendi, et patiendi, dicitur sua morte meruisse. Et sicut idem testator potuit voluntate illa eleemosynæ obtinere etiam a Deo ; quod hæredes ejus voluntatem postea exequantur in eleemosynis conferendis, quo casu dicetur, suis eleemosynis meruisse hæredibus voluntatem dandi easdem, hoc est, voluntate bona, quam habuit adhuc vivus, qua constituit illas eleemosynas, meruisse bonam voluntatem hæredis, per quam eædem eleemosynæ mandantur executioni ; ita dicetur Christus sua morte meruisse suis interfectoribus auxilia, quæ habebant quando illum volebant occidere, hoc est, voluntate bona moriendi meruisse illis auxilia, per quæ fuerunt liberi in ejus morte executioni mandanda. Hæc autem voluntas Christi acceptans, et volens mortem, non est solum illa, quam habuit in primo instanti Incarnationis, sed illa etiam, quam habuit jam passioni proximus, qua, v. g. orans in horto acceptavit calicem sibi a Patre oblatum ; quæ fortasse fuit primum meritum in Christo prævisum a Deo, ut videbimus postea disp. sequenti sect. VII.

58 Objicies tertio principaliter contra conclusionem ; ergo pro illo signo priori ante decretum Incarnationis, neque in radice prævisa fuerunt peccata actualia. Probatur sequela ; quia homines propagati sunt ex voluntate Adæ volentis post peccatum generare filios ; hæc autem fuit voluntas bona, et per consequens habita ex Christi meritis ; ergo ante prævisa Christi merita non videbatur propagatio hominum, qui peccaturi essent.

Objectio tertia.

Respondeo, ante prævisa Christi merita, et post primum peccatum visum fuisse Adamum in eo statu, in quo etiamsi non præveniretur gratia per Christum

Solvitur.

ad volendam ex bono fine filiorum generationem ; aliunde tamen haberet aliquando illam voluntatem, sive ex aliquo inhonesto fine, sive etiam ex aliquo fine honesto naturaliter volito, quod etiam sine gratia per Christum posset facere, ut suppono, et per consequens undique apparebat in radice necessitas futuræ posteritatis, atque ideo plurium peccatorum actualium ab ipso Adamo, et ab ejus posteris admittendorum.

59 Petes ; quid si nec ex ipso originali ubium. deberent necessario peccata actualia subsequi, tuncne veniret Christus propter remedium solius originalis ?

cutitur. Respondeo imprimis, tunc originale non tam alliceret Deum ad sui remedium, sicut nunc ; tunc enim non afferret secum in radice alia peccata : nunc autem inficit formaliter, atque item radicaliter, et per consequens majus malum est, et magis exigens medicinam. Deinde addo, adhuc in eo casu venturum Christum ; quia adhuc maneret motivum potissimum veniendi, scilicet infectio totius naturæ, et exclusio a beatitudine. Patres enim passim dicunt Deum, eo quod videret naturam humanam, quam ad beatitudinem condiderat, defecisse, et in Adamo cecidisse, ideo venisse ad reparandum opus suum, ne videretur potentior diabolus ad destruendum opus Dei, quam Deus ad reparandum. Vide Patrum loca apud Vasquez supra disp. X, cap. IX et V, ergo licet non sequerentur actualia, maneret potissimum motivum Incarnationis.

Vasio. Dices ; hoc jam fieret ex vi alterius decreti, non ex præsenti decreto, nam de facto voluit Incarnationem propter originale, et actualia ; ergo hoc decretum pendet ab utroque motivo ; ergo ex vi hujus decreti non veniret propter solum originale.

luditur. Respondeo, hoc argumentum etiam probaret, si non esset possibile perjurium Petri, v. g. non venturum Christum, quia de facto vitatio omnium peccatorum distincte cognitorum, et remedium eorum fuit motivum Dei ad incarnandum. Et tamen licet illud numero peccatum non esset possibile, verissime dicitur, Christum venturum, et quidem ex vi hujus decreti, per quod non significamus, quod esset tunc hoc idem numero decretum omnino, esset enim aliud diversum pro diversitate objecti, sed quod ex præsenti decreto, et ex modo volendi Incarnationem in remedium peccatorum, arguitur futurum etiam decretum Incarnationis, licet illud numero peccatum non esset possibile. Non ergo veniret Christus per hoc decretum ; sed tamen ex hoc decreto, et ex modo tendendi ad objectum, habemus, quod veniret tunc ex alio decreto. Similiter dicendum est, licet de facto velit Deus Incarnationem propter originale, et actualia ; cæterum ita vult eam propter originale, ut ex modo volendi ex tali motivo, arguatur voliturum etiam per aliud decretum, etiamsi deessent alia motiva. Ideo dixi in Philosophia, posse voluntatem habere duos fines totales in electione unius medii, quia licet illa numero electio pendeat ab utroque fine ; et quolibet ablato non maneret eadem : cæterum ex modo volendi medium propter illos fines, ita fertur in singulos, ut velit esse medium etiam cessante alio fine. Ita Deus elegit Incarnationem in remedium originalis.

61 Dico tertio : ablato originali, licet es- Assertio tertia. sent actualia, Christus non veniret ex vi præsentis decreti. Hæc est communis ; et sumitur ex doctrina Patrum. Gregorius *Greg. Magn.* Magnus in IV lib. *Regum* cap. I. « Et quidem, si Adam non peccaret, Redemptorem nostrum carnem suscipere nostram non oporteret. » Et alii passim, quibus concinit Ecclesia, dicens : *O certe necessarium Adæ peccatum, quod Christi morte delendum erat.* Si enim Adamo non peccante Christus pro actualibus peccatis moreretur, non fuisset necessarium Adæ peccatum ad Christi mortem.

Ratio item sumiter ex dictis, quia abla- Assertionis ratio. to illo peccato originali, licet alii forsitan homines actualiter peccarent, quod ta-

men aliqui negant, non tamen omnes, sed pauciores, manente in iis natura integra, et justitia originali ; non ergo maneret natura humana omnino frustrata a fine beatitudinis, sed solum quoad aliqua individua ; sicut de facto natura Angelica, quare tunc non haberet Deus motivum, quod de facto habuit. An vero tunc propter remedium eorum hominum, qui peccarent, veniret Christus? pendet ex Dei libertate, qui posset venire, vel non venire, quod idem a fortiori dicendum est, si neque essent actualia mortalia, sed solum venialia sine originali.

62 Dices, Christus ita pro singulis mortuus
Evasio. est ac si pro me solo ; ergo cessante etiam peccato totius naturæ veniret pro uno individuo. Antecedens probatur primo ex parabola de ove quæsita relictis aliis in deserto. Item ex illo Pauli *ad Galat.*, II 20. *Dilexit me, et tradidit semetipsum pro me.* Item *ad Hebr.* II, dicitur peccator crucifigere rursus Filium Dei in semetipso ; ergo quia præbet occasionem sufficientem, ut iterum crucifigatur. Denique ex revelatione Christi facta sancto Carpo apud Dionysium, ostendentis, se paratum esse iterum pati pro salvandis hominibus, etc.

Excluditur. Respondetur, mortem Christi quoad effectum, et valorem ita esse pro singulis, ac si esset pro me solo. Item quoad effectum ex parte humanitatis Christi, quæ ex se parata erat ad mortem pro me solo semel, et iterum subeundam. Ad primum locum Pauli respondetur loqui de Christi morte quoad effectum, ut exponunt Chry-
Chrysost. Anselm sostomus, et Anselmus ibi ; in secundo vero loco aliqui dicunt, loqui Apostolum de his, qui ex fide revertebantur ad Judaismum, et hos dicit, iterum crucifigere Filium Dei, id est, consentire cum Judæis judicantibus eum dignum crucifi-
Cyrill. xione. Alii cum Chrysostomo, et Cyrillo dicunt, Paulum loqui contra eos, qui volebant inducere secundum Baptismum, quia cum Baptismus exprimat mortem Christi, qui secundum Baptismum inducit, exigit secundam crucifixionem Christi, ex vi cujus habeat vim secundus Baptismus, et pro nihilo ducit passionem repræsentatam in primo. Anselmus intelligit de quolibet peccato, quia per illud tollitur vita gratiæ, qua Christus vivebat in homine. Elige, quam malueris interpretationem. Et vide alia testimonia Chrysostomi, Cyrilli, et Irenæi apud Vasquez cap. III, qui bene illa dissolvit.

Petes, quid si essent actualia in omni- 63
bus naturæ individuis ; non tamen origi- Dubium
nale, veniret ne Christus ex vi decreti præsentis ?

Mihi verisimile est, venturum ; quia Discutitu
tunc etiam urgeret præsens motivum, scilicet frustrari Dei voluntatem condentis naturam humanam ad beatitudinem : quod enim beatitudo impediatur per peccatum originale, vel per actualia, parum refert ; si æque impeditur tota natura humana a fine beatitudinis : Patres tamen ideo de hoc casu expresse non meminerunt, sed dicunt, cessante originali Christum non venturum, quia pro certo supponunt, cessante originali, non omnes, imo pauciores homines mortaliter peccaturos. Huic sententiæ favet expresse Valentia in præsenti disp. I, quæst. *Volentia*
I, punct. 6, in fine.

Petes ulterius : si Deus homines creas- 64
set in statu puræ naturæ, et videret om- Aliud
nes prorsus homines sub peccatis actua- dubium
libus opprimi, an tunc mitteret Christum in remedium totius naturæ humanæ.

Respondeo, ex vi præsentis decreti Solvitur
non arguitur Christum venturum tunc, sicut in casu præcedenti, quia tunc deerat præsens motivum, scilicet cadere totam naturam humanam a fine supernaturali beatitudinis, ad quem fuerat ordinata. Quid autem tunc faceret Deus, non possumus divinare.

Restat unicum, et breve dubium ; an 65
Deus pro illo priori ante decretum efficax Adhuc
Incarnationis præviderit peccatum Adæ, breve d
ut in solo primo parente, an ut propaga- bium p
tum ad posteros omnes, excepta Dei ge- ponitu
nitrice. Hac de re movet sibi quæstionem P. Salazar in lib. *de concept. Vir-* *P. Sala*
P. Va

ginis c. XVI, cum P. Vasquez ibi allegato cap. XIV. Vasquez etiam voluit, Christum definitum esse pro illo signo, quo videt Deus Adam lapsum, et cunctam ejus sobolem ad lapsum etiam proclivem, sed nondum lapsam; tunc enim volitus fuit Christus in remedium peccati, quod in Adamo jam videbatur existens, posteris vero impendens. Hanc sententiam acriter impugnat Salazar, tum ex Scriptura tradente Christum venisse, non quidem propter salutem unius Adæ, sed propter nostram omnium salutem, non pro peccato unius Adæ, sed pro nostris peccatis: quia si ex præviso solius Adæ peccato venisset, licet postea obiter nostra vulnera curaret, non diceretur propter nostra vulnera venisse. Sicut medicus curiam petens Regem ægrotum invisurus, licet obiter alios ægrotos curaverit, non diceretur, pro illis, sed pro rege venisse. Congerit item Patrum verba: sufficiat unus Athanasius sic de causa Incarnationis loquens: « Non igitur propter se ipsum, sed propter nostram salutem, et ob demonitionem mortis et condemnationem peccati, et ut cæci visum reciperent, et omnes e mortuis excitarentur, advenit. » Huc etiam faciunt verba ejusdem Athanasii supra adducta initio sectionis. Consonant Augustinus, Cyrillus Alex. Gregorius Magnus, Fulgent. Anselmus, Prosper, ab eodem adducti, qui omnes Christi adventum non ad solius Adæ, sed ad omnium salutem referendum docent.

thanas.

ugust. Cyrill. regor. Magn. ulgent. nselm.

Ego sane non credo, unius Adæ salutem quæsitam per Christi adventum: non tamen ideo censeo, prævisum fuisse originale peccatum in posteris jam reipsa propagatum, sed necessario propagandum. Vidit insuper Deus pro eo signo, non solum Adamum, sed posteros etiam peccasse in ipso; vidit maculam necessario contrahendam a posteris, quicumque illi essent; cæterum ipsam maculam contractam, et ipso actu infectos non vidit; quia nec adhuc pro eo signo vidit determinate, qui essent futuri posteri, ut in superioribus dictum est, quomodo eos peccato infectos videret? Ex præviso ergo peccato Adæ quod peccatum naturæ erat, et quo uno omnes jam posteri peccaverant, excepta fortasse Dei genitrice, prævisa etiam necessitate eam maculam contrahendi, quam posteri habebant, decrevit Deus Christum in remedium eorum malorum; non ergo venit propter salutem solius Adæ, sed propter salutem etiam posterorum: qui jam peccaverant, et qui necessitatem jam habebant contrahendi maculam originalem.

ictoris hens.

Dices, si res ita se habuit; ergo postea ex Christi meritis potuit Deus impedire, ne posteri Adæ contraherent maculam originalem; ergo veniret Christus, etiamsi nullus contraheret originale. 67 Evasio.

Respondeo admittendo sequelam, sicut veniret Christus, etiam si nemo postea contraheret peccatum actuale; sed impedirentur ea omnia ex Christi meritis; cæterum sicut nunc vere dicitur Christus venisse in remedium actualium, quia hæc jam prævidebantur necessaria in radice originalis, nisi per Christum impedirentur, et quia venit ad obtinenda auxilia, quibus impedirentur, vel quibus possent deleri, si committerentur: ita potiori jure dicitur venisse ex primaria intentione in remedium nostrorum originalium, quia jam prævidebamur omnes peccasse, et apparebat necessitas contrahendi maculam, venit ergo ut vel maculæ impediretur contractio, vel deleretur contracta. Præcluditur.

Dices adhuc, si pro illo priori, ante decretum Incarnationis, non prævidebamur reipsa futuri, quomodo prævidebantur posteri Adæ cum necessitate contrahendi maculam? non quidem apparet tunc necessitas absoluta, sed solum conditionata, si nascerentur posteri. Tunc sic argumentor. Ergo post decretum Incarnationis potuit reipsa manere solus Adamus impediente Deo ejus prolem; ergo etiam si nullus alius esset, qui liberaretur a peccato, adhuc Christus veniret per hoc decretum. 68 Alia evasio.

Excluditur. Respondeo, licet pro eo signo priori non prævidebantur hi posteri determinate futuri absolute, prævidebantur aliqui disjunctim, hi, vel illi, quia jam Deus decreverat non impedire Adæ posteritatem, imo eam fovere, ut mundus habitaretur; ex quo jam prævidebat, aliquos habere necessitatem contrahendi eam maculam; ex qua prævisione decrevit Christum, ut his malis partim præsentibus, partim necessario impendentibus medicinam exhiberet.

DISPUTATIO VIII.

DE MERITIS PRÆCEDENTIBUS MYSTERIUM INCARNATIONIS.

SECTIO I. *Utrum humanitas Christi potuerit mereri unionem ad Verbum?*
SECTIO II. *An Christus per merita subsequentia mereri potuerit Incarnationem?*
SECTIO III. *Utrum Incarnatio potuerit esse ex meritis congruis antiquorum Patrum?*
SECTIO IV. *An Patres antiqui meruerint de facto de congruo Incarnationem, vel ejus circumstantias?*
SECTIO V. *Utrum Virgo Deipara meruerit Incarnationem? Referuntur variæ sententiæ.*
SECTIO VI. *Impugnantur aliæ duæ recentiorum sententiæ.*
SECTIO VII. *Probabilior solutio difficultatis.*

De hoc agit S. Thomas q. II, art. 11, postquam in articulis præcedentibus egerat de unione hypostatica secundum se. Quia tamen merita habent rationem motivi moralis moventis Deum ad sumendam carnem: placet postquam diximus de motivo præcipuo incarnationis, nunc proxime agere de meritis, quæ Deum movere potuerunt; postea vero de Incarnatione secundum se redibit sermo. Possunt autem hæc merita considerari, vel ex parte ipsius humanitatis Christi, vel ex parte Patrum præcedentium, vel peculiariter ex parte Virginis, de quibus sigillatim dicemus.

SECTIO I.

Utrum humanitas Christi mereri potuerit unionem ad Verbum?

Conveniunt omnes, quod de facto non meruerit eam: quod expressit Augustinus in pluribus locis, præsertim in lib. *de conceptione, et gratia* c. XI, his verbis. « Ille homo, ut a Verbo Patri coæterno in unione personæ assumptus filius Dei unigenitus esset, unne meruit? quod ejus bonum qualecumque præcessit? quid egit ante? quid petivit, ut ad hanc excellentiam ineffabilem perveniret? nonne faciente, ad suscipiente Verbo, ipse homo, ex quo esse cœpit, filius Dei ecce cœpit. » Idem habet lib. *de Prædestinatione Sanctorum* c. XV et c. ultimo et lib. II, *de peccatorum meritis* c. XVII et l. XIII *de Trinitate* c. XVII et serm. IX *in Evangelium Matth.* et serm. VIII *de verbis Apostoli*, et *in Enchirid*, c. XXXVI et XL, vide ejus verba apud Vasquez in præsenti disp. XXI qui bene advertit, hanc conclusionem non probari firmiter ex Scriptura tribuente Incarnationem misericordiæ, et gratiæ Dei; potuit enim esse mera gratia respectu nostri, et tamen remuneratio respectu Christi, sicut justificatio nostra est etiam gratia erga nos, et remuneratio erga Christum. Adverte item, qui poneret in Christi humanitate aliqua merita cum prioritate sola naturæ ad unionem, non propterea errare cum Photino; hic enim posuit eam humanitatem in tempore ante-

1 Negant omnes. *August.*

Vasque.

cedenti præcessisse sine unione, et tunc meruisse unionem; posuit etiam, eam unionem factam fuisse ad aliquem effectum accidentalem; quorum neutrum assereret, qui poneret meritum prius natura; discederet tamen a communi theologorum, et ab Augustino in re magni momenti.

Difficultas

Difficultas ergo est, cur non potuerit præcedere tale meritum in eodem instanti reali respectu unionis.

Thomistarum mens.

Thomistæ, qui dicunt humanitatem Christi existere per existentiam Verbi, facile dicent, repugnare humanitatem mereri pro aliquo priori, quia pro illo priori non intelligitur existens; ergo nec operans. Cæterum hæc ratio procedit ex principio falso, quod alibi suppono impugnatum.

Communis aliorum.

Ideo alii theologi communiter dicunt, repugnasse illud meritum antecedens, quia pro illo priori humanitas nondum erat subsistens: subsistentia autem est conditio prærequisita ad operandum; quia actiones sunt suppositorum, nec operatur humanitas, sed homo; ergo prius debet intelligi homo, quam operetur, Porro actiones esse suppositorum, probant ex Aristotele in variis locis, et ex Joanne theologo in concil. Florent. sect. xviii et ex Damasceno lib. III *de fide* c. xv, et alibi, et ex commuui theologorum, et philosophorum schola.

Aristot. Joan. Theolog. Concil. Flor. Damasc.

P. Vasquez in præsenti cap. iii, late impugnat hanc communem rationem, negatque illud commune axioma, *Actiones sunt suppositorum*, esse Aristotelis vel Damasceni; de Joanne theologo parum curat, quia licet in concilio loquatur, non tamen ex auctoritate totius concilii, quoad rationes, quibus dogma comprobabat, sed ex auctoritate communis sententiæ. Ipse ergo Vasquez docet, repugnasse prædictum meritum ex alio capite; nam licet subsistentia non se habeat antecedenter ex parte principii ad operandum; cæterum in illa humanitate pro eo signo non potest intellig aliquod meritum, quia hoc, quodcumque illud sit, debuit esse ex gratia, vel habituali, vel saltem actualis auxilii; non potuit esse ex gratia habituali, quia hæc pro eo priori constitueret eum filium adoptivum, nec item ex auxilio actuali præcedenti, quia nullum opus potuit esse in Christo, quod non haberet infinitum valorem; ergo non habuit aliud principium operandi ante unionem.

3

mpugnatur a Vasquio.

4

Ratio Vasquii refutatur ab auctore.

Hæc ratio undequaque apparet infirma; nam in primis, licet pro illo priori intelligatur gratia habitualis, non oportet pro eo signo reddere filium adoptivum; quia adoptio supra gratiam habitualem includit carentiam realem filiationis naturalis, quæ carentia non intelligitur pro eo signo, sed præcisio! Deinde posset procedere ille actus ex auxilio gratiæ actualis sine inconvenienti; nam licet de facto omnia Christi opera habeant infinitum valorem, quia ea omnia procedunt ab unione; tunc autem actus præcedens non haberet pro illo priori valorem infinitum sed finitum, ut de contritione diximus supra disp. VI, sect, iii, non habere valorem condignum ad meritum gratiæ, vel gloriæ, quia præcedit gratiam habitualem per modum meriti congrui; si ergo ille actus præcederet ut meritum congruum unionem; quid mirum, quod non haberet condignitatem ad promerendam gratiam habitualem, nedum infiniatem valoris? Adde, sicut in sententia ipsius Vasquez contritio præcedit infusionem gratiæ, et tamen oritur ab ipsa gratia; cur non posset operatio Christi præcedere unionem, et tamen oriri a gratia unionis, et ab ea dignificari?

5

Arguitur pro communi.

Standum ergo est in communi ratione desumpta ex eo, quod natura non potest accipere subsistentiam dependenter ab aliqua operatione, quæ licet difficilis sit, potest hoc modo aliqualiter declarari juxta communem sententiam, quæ docet, subsistentiam esse aliquid prærequisitum ex parte principii substantialis ad operandum. Quod licet probent communiter ex illo vulgari axiomate, *Actiones*

sunt suppositorum; ego sane non video quomodo ex illo possit probari. Admitto, illud esse Aristotelis et Damasceni; quod tamen negat P. Vasquez, concedo, illud esse Joannis theologi in concilio Florentino, non tamen video, ubi Aristoteles, Damascenus, vel Joannes theologus dixerint, suppositum in ratione suppositi debere præcedere operationem; aliud enim est, actiones esse suppositi, tribui supposito, denominare suppositum; aliud vero procedere a supposito, ut suppositum formaliter est. Nam eodem modo possumus dicere, passiones sunt suppositorum; sicut enim tu dicis; Humanitas non generat, sed homo; ita poteris dicere, humanitas non generatur, sed homo. Item sicut in divinis debes dicere, Essentia non generat, sed Pater; ita debes fateri, essentia non generatur, sed Filius; et tamen non dices, prærequiri subsistentiam antecedenter ad hoc ut natura humana, v. g. terminet generationem, imo potius, si subsistentia sit modus naturæ; necesse erit, naturam prius terminare generationem, quam subsistat. Item licet B. Virgo dicatur genuisse Deum, quia passiones sunt suppositorum; prius tamen intelligitur actio Virginis terminari ad humanitatem, quam ad Deum; quia pro eo signo non intelligebatur facta unio naturæ ad hypostasim, ut postea dicam; ergo similiter licet actiones sint suppositorum, et suppositum dicatur simpliciter operari, et agere; non tamen oportet, intelligi subsistentiam pro eo signo priori, quo operatio egreditur a natura.

6 Nec aliud voluit Joannes in concilio Florentino dicta sess. XVIII ante finem, non enim assumit, actiones esse suppositorum, præsupponendo subsistentiam ex parte principii, sed solum este suppositorum, id est, attribui suppositis: ad hoc enim, quod actio tribuatur supposito, non requiritur, quod subsistentia præsupponatur ad actionem: nam Filio tribuitur actio spirandi cum toto rigore, et tamen non præsupponitur personalitas filii ante actionem spirandi, nam prius ratione est ipsa spiratio in Patre, quam in filio, ut suppono ex materia *de Trinitate*, vel saltem non prærequiritur filium esse jam constitutum, ad hoc ut Pater spiret; ergo licet spiratio non procedat a Filii personalitate præcedenti, tribui potest supposito Filii, eo ipso, quod intelligatur tota spiratio in Filio: ergo similiter licet operatio Christi esset prior ratione, quam unio ad suppositum; posset tamen dici cum toto rigore esse actio illius suppositi in illo instanti reali. Cur autem actiones tribuantur supposito, et natura solum dicatur agere *ut quo*, dixi in metaphysica, et dicemus disput. XII.

Cæterum, licet illud axioma commune, 7
quod *actiones sunt suppositorum*, non conducat ad probandam prioritatem subsistentiæ respectu operationum; aliunde tamen posset verisimiliter suaderi hæc prioritas, scilicet ex alio vulgari axiomate Philosophorum, quo dicitur, *modum operandi semper sequi modum essendi*; omnis enim operatio videtur supponere modum essendi, quantum fieri potest, ut ipsum imitetur, et cum ipso proportionetur. Ne autem videatur hoc voluntarie assumi, habet pro se aliquod fundamentum in experientia; verbi gratia, anima rationalis juxta diversos modos essendi, quos potest habere, nempe in corpore, vel extra corpus, habet etiam diversum valde modum operandi; nam dum est in corpore, quia habet modum essendi magis materialem, et quasi materializatur ab ipso corpore; hinc est, quod pro eo statu non possit operari nisi cum aliqua dependentia a materia, nec ipsos actus intellectus, et voluntatis possit exercere, nisi dependenter a phantasia, et qui quasi sapiant materiam; dum vero est ex extra corpus, habet alium modum operandi multo perfectiorem, cognoscitque res spirituales in se ipsis more Angelico, per species earum quidditativas, etc. Habes ergo in hoc exemplo animæ rationalis aliquam proportionem cum nostro casu: nam licet anima rationalis in primo in-

stanti suæ productionis, prius natura existat, quam uniatur corpori ; tamen pro illo priori non potest operari, nec elicere aliquem actum intellectus, alioquin posset cognoscere se ipsam sine aliqua specie impressa, sicut Angelus per suammet substantiam concurrentem loco objecti cognoscit se ipsum, sed debet expectare unionem cum corpore, per quam accipit determinatum modum essendi, ad quem consequantur tales, vel tales operationes ; ita natura pro illo priori, pro quo antecedit subsistentiam, non potest operari ; quia nondum habet determinatum modum essendi, nam sicut anima quodammodo habet perfectiorem modum essendi, quando est extra corpus, et ideo potest elicere perfectiores operationes ; sic etiam natura, si posset naturaliter existere sine subsistentia, haberet sane perfectiorem modum essendi, quia haberet modum, magis simplicem, et independentem : nunc autem habet modum essendi magis compositum et dependentem ; ideo natura prius debet constitui per subsistentiam in uno modo essendi determinato, ut postea operationes proportionentur cum natura, non utcumque sed cum natura prout habente talem modum essendi magis, vel minus perfectum, et per consequens pro illo signo priori ante subsistentiam nulla operatio potest procedere a natura.

8 Evasio. Dices, natura divina exigit triplicem subsistentiam ad hoc, ut complete subsistat ; et tamen antequam habeat secundam, vel tertiam subsistentiam, intelligitur potens cum paternitate ad producendum Verbum ; ergo natura etiam humana, ante subsistentiam potest intelligi adæquate potens producere aliquem actum.

Excluditur. Responderi potest negando consequentiam, quia quando dicimus, naturam præsupponi subsistentem ad operationes, non debet intelligi, respectu actionis, qua producitur ipsa subsistentia, quæ in sententia probabili producitur efficienter ab ipsa natura ; ad hanc autem non præsupponitur natura subsistens, tunc, quia daretur processus in infinitum, tum etiam, quia productio subsistentiæ tendit ad ponendam naturam in suo determinato modo essendi : ad ipsum autem modum essendi non præsupponitur modus essendi, sed solum ad operationes alias, quæ non pertinent ad modum essendi ; ergo divina etiam antequam subsistat personalitate Filii, et Spiritus sancti, intelligitur potens producere illas, quia illa productio tendit ad ipsam substantiam, et quia per illam productionem debet natura divina constitui complete in suo determinato modo essendi. Ad summum ergo probabis, naturam divinam non posse producere aliquam creaturum, prius quam intelligatur complete subsistens tribus subsistentiis ; quod sine inconvenienti posset concedi ; non quia subsistentiæ compleant potentiam Dei in ratione potentiæ, sed quia requirantur per modum conditionis, sicut requiritur subsistentia creta. Habemus ergo, naturam humanam, naturaliter loquendo, non potuisse operari antecedenter ad unionem ; et per consequens nec habere meritum etiam de congruo.

9 Alia evasio. Dices : naturaliter non potuerit operari antecedenter ad unionem ; potuit tamen divinitus, cur ergo de facto negabimus meruisse ? nam etiam habitus gratiæ, et charitatis ex natura sua non pendent ab actibus ; imo ex natura sua petunt præcedere, et influere in actus : et tamen Deus de facto juxta communem sententiam dedit gratiam primo parenti et Angelis, dependenter ab actu quo se disposuerunt ; ergo licet subsistentia ex natura sua sit prior actibus, credibile est Deum de facto dedisse humanitati Christi unionem hypostaticam dependenter ab eis actibus, quibus se saltem de congruo disposuit.

Rejicitur. Respondeo negando consequentiam ; quia licet in iis, quæ non debentur, nec dantur ad exigentiam subjecti, qualis est gratia habitualis, credibile sit Deum expectasse propriam dispositionem ; in his

tamen, quæ dantur ad exigentiam subjecti, numquam creditur Deus de facto expectasse aliam dispositionem, aut invertere ordinem dependentiæ. Alioquin etiam diceret aliquis, animam Christi per suam operationem se disposuisse ad unionem cum materia, vel ad bonum temperamentum habendum : sicut Angelus se disposuit ad gratiam habitualem : quod esset plane absurdum. Similiter ergo subsistentia non datur etiam ex propria dispositione, quia datur ad exigentiam naturæ, et jam videretur natura pati aliquam vim, si id, quod sibi debetur independenter ab operatione, et prius operatione, differretur in aliud signum posterius, donec se per operationem disponeret. Habitus vero gratiæ pro illo priori ante operationem non debebatur Angelo ; ideo potuit sine inconvenienti non dari, donec Angelus se disponeret ; nondum enim erat aliquid in Angelo, cui inferretur vis per hujusmodi dilationem.

10 Instantia. Urgebis adhuc ; quia licet humanitati debeatur subsistentia creata, non tamen divina ; ergo hæc potuit sine inconvenienti dari post operationem, sicut habitus gratiæ ; quia tam indebita erat unio hypostatica humanitati sicut habitus gratiæ Angelo.

Diluitur. Respondeo, licet subsistentia divina determinate non erat debita humanitati, datur tamen pro ea, quæ erat debita, et ideo debet dari pro eodem signo, et independenter ab actibus : sicut licet non debeatur illi naturæ optimum temperamentum, sed aliquod ; nemo tamen dixit, disposuisse se per meritum præcedens ad optimum temperamentum habendum. Item licet animæ Christi non deberetur unio cum tali corpore pulchro, decoro, et apte disposito, sed cum aliquo corpore ; nemo tamen dicet, animam Christi se disposuisse per meritum præcedens ad unionem cum tali corpore ; hæc enim omnia, licet in specie non debebatur, debebantur tamen in genere aliquodt emperamentum, aliqua unio cum aliquo corpore, etc. Sic etiam de subsistentia dicendum est. An vero consequenter dicendum sit, Christum non se disposuisse per merita præcedentia ad habitum gratiæ, nec ac visionem beatam, quia hæc jam erant debita ratione unionis, pertinet ad quæstionem XIX *de Merito Christi*, et dicemus disput. XXVII, sect. II.

11 Loca Scripturæ contra communem. Contra hanc communem sententiam afferri solent duo Scripturæ loca, quibus videtur humanitas Christi ex meritis accepisse unionem. Primus est *Psalm.* XLIV, 8. *Dilexisti justitiam, et odisti iniquitatem ; propterea unxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ*, etc.

Respondetur facile, vel ibi nomine *unctionis* non intelligi unionem cum Deitate , sed gloriam corporis, vel aliquid aliud ; vel si intelligas unionem, tunc li *propterea* non significare causam meritoriam, sed finalem, quasi dicat, ideo te unxit Deus, ut diligerrs justitiam, etc.

Explicantur. Secundus locus est *Apoc.* v, 12. *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere virtutem, et divinitatem, et honorem*, etc Ergo propter merita accepit divinitatem.

Respondetur facile ibi sermonem esse de manifestatione virtutis et divinitatis Christi, quæ manifestatio data est ex meritis passionis. Videatur Vasquez de utroque loco.

SECTIO II.

An Christus per merita subsequentia mereri potuerit Incarnationem.

12 Negavimus humanitatem Christi potuisse habere meritum præcedens, quo mereretur unionem : nunc inquirimus, an potuerit dari unio ex meritis, non præcedentibus, sed subsequentibus post unionem ; quæ moverent Deum, non ut solum prævisa conditionaliter, ut sic enim non habent veram rationem meriti, sed ut prævisa absolute futura ; sicut enim ex

meritis Christi futuris dedit Deus gratiam Patribus antiquis; cur ex iisdem meritis futuris non potuit dare unionem ejus humanitati.

Sententia affirmativa Suarez.

P. Suarez disput. X, sect. IV, affirmat, potuisse de potentia absoluta dari unionem humanitati Christi ex meritis ejus futuris ante prævisis; potuit enim Deus decreto efficaci per modum intentionis velle Christum existere, et mereri, ex quo decreto, et intentione efficaci videt jam Deus Christum esse futurum, et habiturum merita; postea ex his meritis futuris sic prævisis habet voluntatem exequendi Incarnationem; sicut ex eadem Incarnatione prævisa in intentione paravit viam ad ejus executionem, conferendo gratiam B. Virgini. Licet ergo non potuerit Christus mereri Incarnationis suæ prædestinationem, quia hæc est prima voluntas, et intentio Dei, ante quam non potuerunt videri merita Christi futura, potuit tamen mereri executionem Incarnationis, quia ante voluntatem executivam, potuerunt prævideri futura in intentione Christi merita, et ex ipsis moveri Deus ad volendam executionem.

13

Impugnatur a Vasquio.

Hæc sententia late impugnatur a P. Vasquez in præsenti disput. XXI, cap. v, et communiter rejicitur; et sane merito, quia, licet voluntas intentionis et executionis distinguantur in Deo; et licet possit efficaciter decernere, et præfinire merita ante eorum prævisionem; non tamen potest ex iis meritis postea visis velle efficaciter ponere in executione eadem merita; nec potest concipi, quod aliquis mereatur suum primum meritum per ipsum primum meritum: omne enim præmium datur ad remunerandum meritum, et comparatur cum merito, ut effectus cum sua causa, et per consequens exigit distinctionem a merito; ex quo fit, nec posse etiam per primum meritum obtineri id, quod cum ipso merito habebat jam necessariam connexionem, qualis est valor ipsius meriti; quare, cum totus valor meritorum Christi proveniat ab unione cum Verbo, repugnat, quod merita Christi meruerint unionem: nam hoc esset mereri valorem ipsum, quo merentur, et per consequens mereri se ipsa sub ratione formali meritorum.

Confirmatur primo; quia si diversitas ordinis intentionis, et executionis sufficiat, ut aliquid visum in uno ordine mereatur se ipsum, ut sub alio ordine: ergo non repugnat, hominem justum per primum meritum, v. grat. per actum contritionis, mereri ipsum actum contritionis, mereri etiam primam gratiam, et auxilium efficax ad eum actum, mereri habitum infusum, a quo oriatur ille actus; et per consequens, quod non habuerit hæc omnia gratis, sed ex meritiscondignis, et ita gratia non sit gratia, sed merces. 14

Confirmatur secundo; quia si Christus per merita futura potuit mereri unionem, cum aliunde perfectior modus habendi dona sit, habere ea ex meritis, quam sine illis, ut fatetur ipse Suarez sect. III in principio, cur negat, de facto datam fuisse unionem ex meritis.

Respondet, hoc procedere in ordine ad potentiam absolutam, non de facto, quia ex natura rei meritum debet esse prius præmio. 15

Instantia.

Sed contra inquiro, qua prioritate debeat esse prius, prioritatene executionis, an solum prævisionis? Non prima, quia non fuerunt prius posita merita Christi, quam gratio antiquorum Patrum, quæ fuit ex Christi meritis; si vero sermo sit de prioritate prævisionis, jam tu admittis, ad hanc prævisionem sufficere, quod merita Christi videantur prius ex vi decreti, et intentionis efficacis, ut movere possint; ergo jam habent sufficientem prioritatem, ut de facto potuerit Deus ex illis moveri ad executionem Incarnationis; nam de facto prius visa fuerunt in intentione, quam Deus vellet exequi Incarnationem.

16

Ratio denique a priori hujus doctrinæ est, quia merita, licet moveant ut prævisa, non tamen movent nisi ut videntur

extitura, et secundum quod habent, quando reipsa existunt; sed quando reipsa existunt, non possunt movere ad ponendum id, quod ipsa merita habent independenter a præmio ; ergo nec ut prævisa possunt ad hoc movere : habent autem jam tunc executionem passivam, seu posita esse a parte rei ; ergo non possunt mereri, quod ponantur a parte rei ; ergo nec decretum executionis, quod idem argumentum fieri potest de executione unionis, quia merita etiam prævidentur ut merita, et per consequens ut reipsa habitura valorem ex unione reipsa ponenda ; ergo ut sic prævisa, non possunt mereri, quod ponatur illa unio, a qua provenit totus eorum valor. Repugnat ergo Christum per merita futura post unionem potuisse mereri productionem ejusdem unionis. Quare Augustinus loci supra allegatis, ut probaret, Christum non meruisse unionem, solum exclusit merita præcedentia ; supposuit enim pro certo, non potuisse eam mereri, nisi per merita præcedentia ; et ideo ex negatione omnis meriti præcedentis infert, non meruisse unionem ; quod si potuisset eam mereri per merita subsequentia, non fuisset efficax illatio Augustini : qui etiam perperam arguisset contra Semipelagianos, contra quos solum voluit probare, non præcedere meritum ullum ante fidem, vel primam gratiam, nihil prorsus curans de meritis futuris ; quia non vidit, quomodo ex istis meritis posset homo mereri primam gratiam.

August.

17 Objicit pro se Suarez exemplum vulgare regis dantis militi pauperi equum et arma, anticipata solutione pro meritis, quæ armis et equo instructus præstiturus est. Ecce pro meritis futuris datur principium eorumdem meritorum. De hoc exemplo late in materia *de gratia*, et *de prædestinatione*.

Objectio.

Dissolvitur. Nunc breviter dico, equum et arma non fuisse primo data in præmium, sed gratis, sub conditione operum futurorum, ita ut iis factis, postea essent sub dominio militis, iis vero non factis, redderentur regi : data ergo sunt ab initio, non quia miles meruerat, sed ut mereretur ; postea vero perseverant in dominio militis ex meritis jam factis.

Alii ergo, ut possibilitatem hujus meriti subsequentis defendant, dicunt, Deum potuisse decernere humanitatem Christi cum hac, vel illa subsistentia disjunctim, et ut sic potuit videri a Deo futura, et meritura; tunc autem ex iis meritis jam prævisis potuit Deus velle dare illi substantiam Verbi, quod in primo decreto non designaverat, sed aliquam subsistentiam disjunctim. 18 Alia objectio.

Sed contra hoc etiam est, quia in eo casu non daret Deus unionem ex his meritis prævisis, quæ postea fuerunt, sed ex aliis. Probatur consequentia, quia hoc meritum, ut hoc meritum, non solum includit operationem, sed valorem et dignitatem : valor autem hujus meriti, quod de facto fuit, vel includit unionem, vel provenit necessario ab unione, ergo, si pro eo signo non videtur unio futura, non videtur hoc meritum ; ergo non datur unio propter hoc meritum, quod postea fuit. Rejicitur.

Respondebis ; pro eo signo priori, non videri a Deo hoc meritum determinate, quod postea extitit, nec aliud determinate, sed aliquod meritum futurum disjunctim, hoc, vel illud ; et ex prævisione illius meriti disjunctim moveri Deum, ad dandam unionem. 19 Instantia.

Sed contra, quia, licet non videatur pro eo signo hoc meritum determinate ; cæterum, quando de facto datur unio, datur in præmium hujus meriti, non enim datur in præmium alterius meriti possibilis, quod numquam erit, sed hujus, quod de facto existit, quia Deus sciens, esse futurum aliquod meritum, vult dare unionem in præmium illius meriti, quod existit, quodcumque illud sit ; ergo de facto hoc meritum, quod existit, remuneratur per unionem : sed hoc meritum, quod de facto existit, includit valorem provenientem ab unione ; Refellitur

ergo hoc meritum accipit pro præmio se ispum, quod ex terminis repugnat : nec enim potuit Deus in particulari, vel in confuso decernere præmiare meritum futurum, quodcumque illud esset, dando pro merito idem meritum. Confirmatur, quia alioquin posset Deus decernere futuritionem alicujus hominis disjunctim, et bonam ejus operationem, et propter merita hominis in communi, vel disjunctum futuri, velle quod ille homo futurus esset Petrus ; item velle meritum in communi, et propter illud velle, quod illud meritum esset actus charitatis ; quæ omnia sunt manifeste absurda.

20 Alia instantia.

Respondebis secundo ; pro eo signo priori non videri meritum Christi cum valore condigno, sed congruo proveniente ab entitate supernaturali ipsius actus ; ut sic enim nihil aliud includit etiam de facto ; et propter hoc meritum congruum determinate, quod de facto existit, velle Deum dare unionem illi humanitati, et per consequens valorem condignum ipsis actibus, in qua consideratione jam condistinguuntur omnino merita et præmium.

Evertitur.

Sed contra hanc solutionem adhuc est inconveniens supra positum, quod in eo casu principium meriti caderet sub ipsum meritum ; quia licet pro eo signo priori non viderentur ea merita cum dependentia ab unione ; cæterum de facto non existunt ea opera, nisi dependenter ab unione ; ergo ea unio non potest obtineri per illa merita. Antecedens probatur, quia in primis ea opera de facto dependent a natura ut terminata per talem subsistentiam ; de facto enim subsistentia præsupponitur, ut conditio ad omnem operationem ; ergo de facto subsistentia comparatur ad operationem, ut principium ejus operationis. Deinde de facto operationes Christi procedunt ex virtutibus infusis, quæ supponunt etiam unionem, et datæ sunt ad exigentiam unionis ; ergo unio etiam ex hoc capite comparatur ut principium mediatum earum operationum.

Dices, pro eo signo non consideratur meritum, ut dependens ab hac subsistentia, vel ab his habitibus, sed solum ut dependens ab aliqua causa ; et licet meritum non possit mereri suum præmium, a quo pro eo signo videtur dependens ; potest tamen mereri aliud præmium, a quo pro eo signo non videtur dependens ; sicut Christus meruit procedere a Patribus antiquis, ut a principio, quia pro eo priori, quo visus est Christus merens, nondum videbatur pendens a Patribus, sed ab aliqua causa. 21 Evasio.

Sed contra, quia si aliquid probat axioma commune, quod principium meriti non cadit sub meritum, probat sane, nullum omnino principium, vel causam meriti posse sub illud cadere. Præcluditur.

Ratio autem a priori hujus repugnantiæ fundatur in natura meriti, quod est vera causa moralis respectu præmii, et per consequens debet habere prioritatem causalitatis, seu naturæ respectu præmii : prioritas autem naturæ, et causalitatis, est prioritas independentiæ : consideratur enim pro eo priori jam entitas causæ independenter a suo effectu, id est, habens sufficienter suum esse aliunde, quin illud accipiat a suo effectu, ut explicui in primo *Physicorum ;* ergo meritum pro illo priori, quo procedit, consideratur independens a præmio ; ergo non potest realiter dependere a præmio, tamquam a vera causa ; ergo repugnat, quod sit meritum respectu causarum, a quibus de facto dependet. Et sane hoc argumentum non solum probat de causa immediata, sed etiam de causis mediatis et remotis, quia non minus repugnat, dependere aliquid mediate, quam immediate a suo effectu ; nam etiam causa mediata habet prioritatem mediatam, et independet mediate ab effectu mediato.

Confirmatur primo, quia non solum causa aliqua in communi, vel disjunctim, sed hæc numero causa determinate, quæ de facto influit, habet veram prioritatem causalitatis respectu effectus ; ergo quando existunt Christi merita, habent poste- 22

rioritatem respectu hujus causæ, a qua determinate dependent; ergo non possunt habere aliquam prioritatem respectu ejusdem causæ; quia hæc numero causa habet veram prioritatem respectu meritorum; ergo veram independentiam ab eisdem meritis; ergo repugnat, quod dependeat ab eisdem meritis.

Confirmatur secundo, quia, ut supra vidimus, si hic modus dependentiæ esset possibilis, non est, cur negetur de facto; et per consequens deberes admittere, Christi humanitatem de facto per opera subsequentia meruisse suam unionem; decernente Deo prius merita illa disjunctim, vel cum dependentia ab aliqua causa disjunctim, et postea propter merita jam prævisa sub ea consideratione decernente unionem in particulari.

Ad rationem vero dubitandi ex eo, quod Christus de facto meruerit gratiam suis progenitoribus, dicemus in sequentibus.

SECTIO III.

Utrum Incarnatio potuerit esse ex meritis congruis antiquorum Patrum.

23 Dubia circa merita antiquorum Patrum.

Quatuor possunt dubitari circa merita antiquorum Patrum. Primum, an Patres condigne meruerint Incarnationem? Secundum, an potuerint eam mereri de congruo? Tertium, an meruerint eam de facto? Quartum, an meruerint aliquam circumstantiam hujus mysterii.

Removetur dubium primum.

Et quod attinet ad primum, certum est, non præcessisse meritum condignum, imo nec potuisse præcedere; quia merita puri hominis etiam justi et grati, adæquantur condigne per augmentum gratiæ et gloriæ; ergo non habent valorem ad unionem hypostaticam, quæ est præmium longe excellentius, et altioris ordinis.

24 Communis Theologorum circa opera Patrum, vel justorum.

Consentiunt etiam communiter theologi, quod opera Patrum, vel alterius justi habeant de se congruitatem ad promerendam substantiam Incarnationis; quod tamen non caret omnino difficultate, quia plus excedit unio hypostatica actus hominis justi, quam gratia habitualis actus bonos naturales; quare sicut actus bonus naturalis non habet ex se congruitatem ad meritum gratiæ, ut docet communis sententia; ita nec actus supernaturalis hominis puri videtur habere congruitatem sufficientem per modum meriti respectu unionis hypostaticæ.

Suarez.

Pro quo dicendi modo afferri potest P. Suarez infra disp. XVIII, sect. III, § *sed quamvis hæc*, ubi dicit, minorem proportionem esse inter ordinem gratiæ habitualis, et ordinem unionis hypostaticæ, quam inter ordinem naturæ, et ordinem gratiæ habitualis; magis enim superatur gratia habitualis ab unione hypostatica, quam natura a gratia habituali. Denique hanc sententiam amplectuntur aliqui recentiores, negantes potuisse humanitatem Christi per aliquod meritum tempore, vel natura præcedens mereri unionem cum persona Verbi, etiam de congruo, quia totum illud meritum nullam habebat proportionem cum tali præmio.

25 Contraria opinio probabilior. *Suarez. Vasquez.*

Contraria tamen sententia communiter videtur supponi, ut dixi, a theologis, quam expresse sequitur P. Suarez in præsenti disp. X, sect. III, § dico tertio, et P. Vasquez in præsenti disp. XXII, n. 27, ubi dicit, neminem oppositum docuisse, quam ego etiam ut probabiliorem amplector. Ad exemplum vero actuum naturalium, per quos non possumus mereri etiam de congruo gratiam habitualem, responderi potest retorquendo in primis illud exemplum; nam si illud aliquid probat, videtur etiam probare, nec Christum ipsum potuisse mereri per actus supernaturales de condigno, aut de congruo aliam unionem hypostaticam pro alia humanitate; nam actus naturales si habent talem impropor-

tionem, ita sunt improportionati ad merendam gratiam, ut nec etiam homo justus possit de facto per actus naturales mereri gratiam sibi, vel alteri, ut videbimus in tractatu *de gratia;* si enim id fieri posset, jam de facto essent multa merita condigna in homine justo, quæ non orirentur ex fide, sed ex cognitione alia luminis naturalis, quod videtur esse contra communem doctrinam Patrum, ut ibi probabitur; ergo similiter dicendum esset propter eamdem, vel majorem improportionem, quam actus boni etiam supernaturales habent cum gratia unionis, eos nec etiam in Christo esse proportionatos ad promerendam aliam unionem. Omnes ergo fateri debemus, majorem quidem distantiam esse inter gratiam habitualem, et gratiam unionis in genere entis, ut ita dicam, seu in perfectione entitativa; minorem tamen in genere proportionis, et habitudinis unius ad aliud. Sicut etiam magis exceditur in perfectione, lumen gloriæ a Deo, quam anima rationalis, vel substantia Angeli; et tamen minorem habet improportionem lumen gloriæ ad efficiendam visionem claram Dei, quam Angelus, vel anima rationalis. Sic ergo poterit minor improportio esse inter opera justi, et unionem hypostaticam in ratione meriti, quam inter opera naturalia, et gratiam.

26 impro-ortione æstiun-cula.

Unde autem proveniat hæc minor improportio? P. Suarez dicta sect. VI, ubi supra, significat, provenire ex duplici capite. Primo ex eo, quod licet gratia habitualis non petat unionem; tamen supposito, quod unio futura sit ex divina ordinatione, non potest esse convenientior dispositio ad ejus executionem, quam per justitiam, et bona opera. Sed contra hoc est, quia eodem modo posset dici, quod supposito, quod Deus velit producere gratiam, vel dare auxilia supernaturalia, non potest esse convenientior dispositio, quam per justitiam naturalem, et bona opera naturalia, nam sicut ad unionem hypostaticam non potest disponi humanitas per aliam unionem; ita ad primum auxilium supernaturale non potest disponi homo per alia opera supernaturalia: disponetur ergo convenienter per opera bona naturalia.

Ideo addit secundam rationem, quod scilicet homo per actus naturales viribus naturæ elicitos non potest attingere etiam objective perfecto modo ordinem supernaturalem: at vero gratia potest hoc modo attingere unionem hypostaticam, credendo scilicet, et desiderando illam. Sed nec hæc ratio videtur sufficiens, nam posse, vel non posse objective attingere aliquid, non sufficit ad formandam proportionem, vel improportionem inter meritum, et præmium: nam per lumen naturæ non melius, nec distinctius cognoscimus beatitudinem naturalem, et ejus essentiam, quam hæreticus cognoscat per actus etiam naturales beatitudinem supernaturalem et ejus essentiam; et tamen potest homo in pura natura illam, non tamen istam mereri per actus bonos naturales. Deinde non apparet unde, aut cur ad merendum aliquod præmium exigatur perfecta ejus cognitio? si enim dicas neminem posse mereri, nisi id, quod potest desiderare: contra hoc est, quia homo justus meretur beatitudinem supernaturalem, et desiderat illam; cum tamen non cognoscat illam perfecte, quia *nec oculus vidit,* 1 *Cor.* VI, 9. *nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ præparavit Deus* in cœlesti patria; sufficit ergo ad desiderandum, et ad merendum aliqua imperfecta præmii cognitio: ejusmodi autem notitia imperfecta potest utique haberi circa unionem hypostaticam, et alia dona supernaturalia etiam per actus naturales, nam possumus bene cognoscere naturæ lumine, Deum posse in genere dare aliqua dona supernaturalia, et quæ superent omnem nostram cogitationem et existimationem, cum Deus sit infinitus, et nostra cogitatio sit adeo limitata; ergo possumus saltem in communi desiderare, et petere illa bona supernaturalia, quæ imperfecte

7

cognoscimus. Imo hoc argumento probat
S. Thom. S. Thomas, I parte, quæst. XII, art. 1, possibilitatem visionis claræ Dei, quia scilicet omnes homines naturaliter desiderant videre Deum, ergo omnes concipiunt naturaliter visionem Dei, quantum satis est ad eam desiderandam.

28 Aliter ergo possumus reddere rationem illius majoris proportionis inter gratiam habitualem, et unionem hypostaticam, quia scilicet utraque est intra idem genus supernaturalitatis ; et licet intra illud genus sit maxima distantia unius ab alia, adhuc cum illa distantia potest esse communicatio, et habitudo mutua inter illas. Sicut in eadem republica cives etiam infimi, et pauperes habent majorem communicationem, et unitatem cum cive opulentissimo ejusdem civitatis, quam alii cives divites alterius reipublicæ : nam hæc unitas, et habitudo non fundatur in æqualitate perfectionis, ut dixi, sed in convenientia, et in eo, quod omnia pertineant ad id corpus, seu ad eumdem ordinem rerum ; quamvis intra illum maxime distent. Sic enim magis distant inter se perfectione ubicatio lapidis, et anima rationalis, quam visio Dei, et Angelus ; et tamen illa duo pertinent ad eumdem ordinem entium naturalium, et respiciunt se multiplici habitudine proportionis ; hæc vero non pertinent ad eumdem ordinem, nec habent inter se illam mutuam proportionem. Quod autem unio hypostatica, et gratia habitualis pertineant ad eumdem rerum ordinem, colligitur tum ex eo, quod utraque faciat concives ejusdem cœlestis civitatis, in qua Christus est caput, reliqui vero justi sunt membra illius reipublicæ : caput autem, et membra debent habere aliquam proportionem inter se ; tum etiam potissime, et a priori, quia utraque ordinatur ad eumdem finem, scilicet ad eamdem beatitudinem visionis beatæ : tam enim gratia habitualis, quam unio hypostatica est radix ordinans subjectum in quo est, ad videndum clare Deum : et quamvis unio hypostatica propter suam excellentiam exigat excellentiorem visionem, quam sit in aliis justis et beatis ; hæc tamen differentia non extrahit ad alium ordinem : certum est autem, quod unitas, vel diversitas alicujus corporis politici, attendi debet potissimum ex eodem vel diverso fine ad quem membra illius corporis ordinantur. Sic enim videmus alium esse ordinem unius civitatis, alium unius religionis, alium unius exercitus, etc. quia nimirum civitas ordinatur ad quietem, et pacem civium, religio ad perfectionem Christianam, exercitus ad debellandos hostes etc. et secundum has diversas considerationes, et habitudines ad diversos fines exigunt operationes, ac præmia, et supplicia etiam valde diversa. Sic etiam status naturæ ordinatur ad felicitatem, et beatitudinem naturalem, et ibi sistit, status vero supernaturalis ordinatur ad felicitatem, et beatitudinem supernaturalem visionis Dei ; quare in ordine ad hunc finem obtinendum et possidendum, efficiunt idem corpus unio hypostatica, et gratia habitualis ; et faciunt concives in patria Christum, et cæteros justos ; hic vero facit gratia reliquos justos hæredes Dei, cohæredes autem Christi : connectit ergo eos cum Christo ; repugnat enim quod ordinet eos ad idem bonum ultimum, et ad eamdem felicitatem participandam, et non connectat eos cum illo, ad cujus consortium, et cohabitationem eos destinat : nam si esset aliqua dignitas, ratione cujus aliquis deberet assistere simul cum cardinalibus, et eligere cum illis Pontificem, jam eo ipso connecteret subjectum aliquomodo cum cardinalibus. Non ergo est ita aliena gratia habitualis a gratia unionis, sicut natura a gratia habituali ; natura enim secundum se nullo modo ordinatur ad illum finem, ad quem ordinatur gratia habitualis, nec petit aliquod consortium cum illa ; quare non est mirum, quod non possit mereri aliquid pertinens ad gratiam, quia ea solum potest mereri, quæ expediunt, vel ordinantur ad suum finem, et ad bonum

illud, quod intendit : gratia autem non ordinatur ad eum finem, sed ad alium longe diversum ; at vero cum gratia et unio hypostatica ordinentur ad eumdem finem, scilicet ad eamdem beatitudinem visionis Dei ; non repugnat gratiæ mereri saltem de congruo unionem, quia per hoc non meretur aliquid extra suum finem, sed aliquid excellentissime conducens ad eumdem finem, seu excellentissimum gradum in suo fine debitum unioni hypostaticæ ; nam licet unio sit melior visione : tota tamen ordinatur ad visionem, tanquam ad ultimum, et adæquatum finem : imo in ratione præmii non consideratur sine ordine ad visionem ; nam sicut gratia habitualis est melior visione, cujus est prima radix ; et tamen in ratione præmii non est aliquid diversum, quia in tantum gratia est præmium bonorum operum, in quantum affert secum jus ad gloriam ; sic unio hypostatica, quæ est radix majoris visionis, et gloriæ, in tantum esset præmium, in quantum affert secum illud jus ad majorem gloriam ; atque adeo, qui mereretur unionem, præmiaretur quidem per illam, quatenus cum illa acciperet jus ad excellentissimam gloriam. Non tamen potest aliquis de condigno illam mereri, quia oporteret mereri gloriam infinitam, nam quacumque gloria finita data, adhuc major, et major posset tribui condigne habenti unionem ; ergo qui non potest mereri gloriam infinitam syncategorematice, non potest mereri unionem hypostaticam. Conveniunt enim unio, et gratia habitualis in ratione præmii formaliter, cum utraque in tantum sit præmium, in quantum est radix, et principium felicitatis, et beatitudinis supernaturalis, licet unio sit radix majoris beatitudinis, quam gratia ; semper tamen intra idem genus, atque adeo meritum quod habet proportionem ad merendam gratiam, habebit etiam proportionem aliquam ad merendam de congruo excellentissimam gratiam unionis, quæ in ratione præmii non videtur esse in alio genere, cum sit radix ejusdem felicitatis, et gloriæ, licet in gradu excellentiori.

Hoc ergo supposito circa possibilitatem ; restat nunc dubium principale, an de facto antiqui Patres meruerint Incarnationem Verbi.

SECTIO IV.

An Patres antiqui meruerint de facto de congruo Incarnationem, vel ejus circumstantias.

19 Sententia affirmativa Suarii.

Prima sententia affirmat, quam sequitur Suarez sect. VI, consequenter ad sua principia illam explicans, ita ut meruerint executionem Incarnationis, non vero prædestinationem illius, quia prior fuit Incarnatio futura in intentione, postea vero ex meritis Christi sic prævisis data fuit gratia Patribus, qui postea meruerunt Incarnationem de congruo quoad ejus executionem.

Impugnat à Vasquio.

Hanc sententiam late, et acriter impugnat Vasquez disp. XXII, c. VI, et ex principiis supra positis pariter rejicitur, quia merita Christi, non utcumque, sed ut reipsa extiterunt, fuerunt prævisa ante omnia merita Patrum : suppono enim, omnia Patrum merita procedere ex gratia per Christum ; ergo Patrum merita non possunt mereri Incarnationem ; essent enim prius in prævisione respectu Incarnationis ; cum tamen Incarnatio habeat de facto hanc eamdem prioritatem respectu eorum meritorum.

20 Instatur.

Dicunt, merita Christi prævideri ante gratiam antiquorum Patrum, non ut posita in executione, sed ut in intentione, subsequi vero ut posita in executione.

Instantiæ occurritur.

Sed contra, nam ante voluntatem dandi gratiam Patribus, non solum prævidetur intentio Incarnationis, hæc enim non movet ut meritum, sed ipsa realis Incarnatio, et merita Christi futura cum

sua reali existentia ; et post merita Patrum non solum subsequitur executio Incarnationis, id est, voluntas executiva, sed ipsa Incarnatio, et merita Christi secundum realem existentiam ; ergo eadem Christi merita secundum suum esse reale habent prioritatem et posterioritatem prævisionis, respectu meritorum Patrum. Quod si semel admittas, sequitur ; aliquem posse mereri sibi primum auxilium gratiæ ; per consensam nimirum prævisum in intentione, poterit mereri auxilium ad executionem ejusdem consensus, ut supra probavimus.

31 Sententia negativa probabilior. Scotus. Marsil. Vasq.

Secunda ergo sententia probabilior negat, antiquos Patres meruisse substantiam Incarnationis. Ita Scotus, Marsilius, et alii, quos sequitur Vasquez ubi supra cap. IV, et est communis recentioribus. Et probatur argumento facto, quia si Patres meruissent substantiam Incarnationis, meruissent principium suorum meritorum, ut supra vidimus, Neque obstat, Patres antiquos orasse, et desiderasse Christi adventum ; *Isaiæ* XLV, 8. *Rorate cœli desuper, et nubes pluant justum,* et cap. LXIV, 1. *Utinam dirumperes cœlos, et descenderes. Psal.* CV, 4. *Visita nos Domine in salutari tuo,* et alibi sæpe.

Respondetur enim Patres non postulasse substantiam Incarnationis ; hanc enim ex fide credebant certissime futuram ; sicut modo credimus futurum diem judicii, sed postulasse accelerationem, et manifestasse simul desiderium vehemens, quod habebant, Incarnationis.

Dices, licet certo crederent futuram Incarnationem, potuerunt tamen credere futuram ex Dei ordinatione per orationes et preces eorum, et ideo potuerunt prudenter orare ut fieret.

Occluditur. Sed contra, quia credebant futurum Christum non utcumque, sed ut mediatorem universalem, et per consequens, ut principium omnis gratiæ quam ipsi habebant : ergo intelligebant Christum futurum independenter ab eorum orationibus et meritis, causa enim non dependet a suo effectu, ut supra diximus.

32 S. Thom.

Huic sententiæ videtur etiam aliquomodo obstare S. Thomas in præsenti art. 11, in fine corporis his verbis : « Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres Incarnationem, desiderando, et petendo, congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant. »

Respondetur, S. Thomam magis stare pro nostra sententia, quia in eodem articulo ad 3, negat B. Virginem meruisse Incarnationem, sed solum dicit meruisse de congruo dignitatem matris, ut videbimus sect. seq. ergo multo magis negaret hoc S. Thomas de aliis Patribus antiquis. Debemus ergo sanctum Thomam in relatis verbis accipere de merito congruo quantum est ex parte valoris operum ad merendum ; habebant enim ea opera congruitatem ex se ad merendam Incarnationem ; non tamen de merito in actu secundo, nempe, quod Deus de facto motus fuerit meritis Patrum ad volendam Incarnationem, quia decretum illud jam præcedebat ante ipsa merita. Explicatur S. Thom. circa hanc quæstionem

33 Difficultas quarta circa meritum antiquorum Patrum.

Restat ergo quarta difficultas, an Patres antiqui meruerint de congruo Incarnationem saltem quoad aliquas circumstantias ? Tres sunt potissime hæ circumstantiæ, quæ possunt venire in quæstionem. Prima est quod Christus natus fuerit ex eorum progenie ; secunda est circumstantia loci ; tertia circumstantia temporis. De his et similibus affirmant communiter theologi, quos referunt, et sequuntur Suarez sect. VI et Vasquez cap. IV tum quia quoad istas circumstantias non obstat ratio supra posita ; potuit enim prius decerni et prævideri Christus futurus ; postea vero ex meritis Patrum decernit quod nasceretur ex tali progenie, tali loco, tempore, etc. tum etiam, quia id videtur colligi ex Scriptura, nam *Genes.*, dictum est Abrahæ, *quia obedisti voci meæ, benedicentur in semine tuo omnes gentes,* quam promissionem exponit de Christo Paulus *ad Galatas* VI. Item ad David facta est eadem promissio *Psal.* CXXXI, 11. Suarez. Vasquez.

Juravit Dominus David veritatem, et non frustrabitur eam : de fructu ventris tui ponam super sedem tuam ; quæ promissio fuit remuneratoria pro voluntate, quam David habuit ædificandi domum Domini, ut insinuatur II *Reg.* cap. VII.

34 Ego tamen de duabus primis circumstantiis assentior cecidisse sub merita Patrum ; de tertia vero, scilicet de temporis circumstantia valde dubito, quia licet alii effectus non individuentur in ordine ad circumstantiam temporis ; cæterum meritum in ratione meriti includit temporis durationem, nam actio, et duratio rei non distinguuntur inter se ; meritum autem in ratione meriti est actio voluntatis, vel saltem includit actionem, et per consequens hoc meritum in ratione ejus meriti includit hanc durationem ; de hoc tamen non possumus hic ex professo agere, pertinet enim ad materiam de duratione, de qua dicemus alibi.

Auctoris mens.

Et quidem independenter ab illa sententia identificante actionem cum duratione, omnes debent admittere meritum, in ratione meriti, includere durationem, quia eadem operatio voluntatis habens majorem durationem censetur duplex meritum ; ergo in ratione meriti non includit solam entitatem præscindentem a duratione, sed includit durationem, et per consequens hoc meritum includit hanc durationem ; ergo non potuerunt prævideri hæc Christi merita, ut hæc sunt, nisi prævideretur cum hac duratione.

Dubium. Pro nunc ergo sufficit dubitare de hac circumstantia, quam etiam aperte negat

Lorca. Salmeron. fuisse ex meritis Patrum Lorca in præsenti disp. XXII, circa finem, et aliqui recentiores, quibus videtur consentire P. Salmeron tom. XIV, disp. XXIX, in cap. IV *ad Gal.* super illa verba, *usque ad præfinitum tempus*, etc. ubi dicit allegoriam sumi a pupillis, quibus jus civile independenter ab eorum voluntate tempus tutelæ præfigere solet. Et favet Au-

August. gustinus tom. IV, quæst. LXXXIII, in quæstion. ex novo Testamento, his verbis ; « Idcirco tunc venit, quando debuit venire voluntatis suæ rationem secutus, non meritorum ; nam si merita perpendas, venire non debuit. »

Opponi solet illud *Psal.* XI, 6. *Propter miseriam inopum, et genitum pauperum :* 35 Oppositio. *nunc exsurgam, dicit Dominus ;* sed hoc non tam de Incarnatione, quam de opportuno remedio nostræ necessitatis intelligi potest. Opponitur etiam ex *Dan.* IX. *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt super populum tuum, ut ungatur Sanctus Sanctorum*, ubi abbreviatio temporis videtur tribui orationibus Danielis.

Verum neque hoc urget, quia ly *ab-* Rejicitur. *breviatæ* in Hebræo sonat idem, quod *statutæ, ac definitæ sunt*, apud Latinos vero idem est, ac si dicas, jam tempus breve est, nam solum restant septuaginta hebdomadæ annorum. Item alii, ut Simeon, qui obtinuit, *ut non videret mortem, nisi prius videret Christum Domini*, non tam meruerunt accelerationem Christi, quam dilationem suæ mortis, vel oblationem occasionis videndi Christum. Denique non obstat, Patres antiquos petiisse hanc accelerationem, quia licet id non impetrarent ; indicabant tamen amorem, et desiderium Christi, et disponebant se ad fructum redemptionis copiosius in se participandum. Cæterum addere possumus, Patres meruisse accelerationem Christi pro toto eo tempore, quo ejus conceptio præcessit passionem, et mortem ejus, quia forsitan meruerunt de congruo nativitatem, et adolescentiam Christi, de quo dicimus sect. V.

36 Contra doctrinam hujus sectionis, quatenus concedimus, Patres meruisse aliquam circumstantiam Incarnationis, non tamen Incarnationem, sunt duæ vulgares difficultates. Prima est ; quia Chris- Diffi. ultas prima. tus meruit de facto gratiam Patribus antiquis posterius tempore ad ipsam gratiæ collationem, nam quando Christus merebatur, jam ea gratia Patribus data erat ; ergo non est contra rationem meriti quod non præcedat, sed subsequatur

ad præmium, et quod remuneretur per aliquid antecedens.

Enodatur. Respondetur meritum debere præcedere respectu præmii solum in prævisione, quia non causat physice, sed moraliter, hoc est, movendo præmiantem ad volundum præmium; ad hoc autem sufficit prioritas prævisionis, sine prioritate temporis.

Instantia. Sed contra est, quia non bene intelligitur; quomodo Christus potuerit applicare sua merita specialiter ad obtinenda ea dona gratiæ, quæ sciebat jam esse data; potuit quidem solvere ea, quæ prius data fuerant ex spe illius solutionis, movere tamen ad volendum dare, vel orare ut daretur, non videtur potuisse.

Remittitur. Respondeo hanc esse peculiarem difficultatem ex professo examinandam infra quæst. XIX, cum egerimus de merito Christi, ideo in præsenti omnino omittenda est, ne extra suum locum minus digne tractetur.

37 Secunda difficultas est, quia Christus Difficultas secunda. debuit prævideri a Deo ante merita Patrum, non solum operans, sed a fortiori existens; ergo dependens a suis causis; ergo genitus ex hac genitrice, ex his avis, et proavis; ergo non potuit hæc circumstantia pendere ex meritis ipsius Christi, et per consequens, neque ex operibus Patrum, quæ supponebant merita Christi, De hac difficultate dicemus sect. sequenti; peculiariter enim militat Simul remittitur. contra meritum Virginis circa dignitatem maternitatis, ne eamdem doctrinam sæpius repetere cogamur.

SECTIO V.

An B. Virgo meruerit Incarnationem, vel ejus circumstantiam? Referuntur variæ sententiæ.

Ratio difficultatis desumitur ex doc- 38
trina præcedenti, quia omnia merita B. Difficultatis ratio.
Virginis ortum habuerunt ex meritis Christi, ergo supponunt Incarnationem: aliunde vero non videtur meruisse dignitatem maternitatis, quin meruerit Incarnationem Christi, nam esse matrem, est concurrere ad generationem Christi; ergo si meruit maternitatem, meruit quod Christus generaretur secundum substantiam; ergo non supponit existentiam Christi, vel si supponit Christum, supponit eum existentem independenter a Virgine. Deinde si meruit maternitatem, debuit habere hoc ipsum ex Christi meritis; ergo Christus meruit habere talem matrem; ergo meruit id, a quo pendet in sua existentia; ergojam principium aliquod meriti potest cadere sub meritum, quod est contra omnem doctrinam supra positam.

Propter hæc, aliqui, quos sequitur Lor- 39
ca in præsenti disp. XXII, negant B. Vir- Negant aliqui.
ginem meruisse de congruo dignitatem maternitatis; nam licet meruerit condigne suis operibus eum gradum gratiæ et sanctitatis quem habuit, et quo facta est mater Christi decenter, non tamen meruit etiam congrue hoc, quod est esse matrem Christi. Hæc sententia singularis est, et discedit a modo loquendi Patrum, qui passim dicunt B. Virginem suis operibus meruisse fieri matrem Christi, eorum loca vide apud Suarez in præsenti sect. VII et VIII, et apud Vasquez disp. XXIII, cap. II. Ratione item probatur, quia non magis repugnat, Virginem meruisse maternitatem, quam alios Patres

Affimant Patres. *Suarez. Vasquez.*

meruisse esse Christi progenitores: hoc autem meruerunt de congruo Abraham, et David, ut ex Scriptura vidimus sect. præcedenti, ergo B. Virgo potuit etiam mereri maternitatem. Major probatur quia Abraham non potuit mereri esse esse Christi progenitor, nisi merendo, quod aliquis, vel aliqua ejus filia Christum generaret, vel quod ipse, vel alius ex suis posteris generaret Dei genetricem; et hoc ipsum debuit Abraham mereri ex gratia per Christum; ergo jam Christus mereretur principium saltem mediatum sui meriti. Non est autem minus inconveniens, quod Christus meruerit procedere mediate a suo proavo, quam quod meruerit concipi a tali genitrice; nam, sicut pro eo priori ante omnem gratiam datam suis patribus prævideri debet Christus existens dependenter a suis causis immediatis; ita pro eo signo debent ejus causæ videri existentes dependenter a suis etiam causis; quamvis non a causis existentibus pro eodem signo, sed pro alio mediato: vel si pro eo signo Virgo non videtur existens cum dependentia a talibus parentibus; etiam Christus potuit prævideri existens, et non cum dependentia a tali matre; ergo eadem ratio procedit de merito Virginis, et aliorum progenitorum.

40 Alii ergo communiter, et verius concediverse entiunt. dunt, Virginem meruisse de congruo maternitatem. Ita Suarez, et Vasquez ubi supra, cum aliis theologis communiter. Quomodo autem ex hoc non sequatur Christum meruisse principium sui meriti, fugium. variæ sunt solutiones. Suarez confugit ad diversos ordines intentionis et executionis, quos jam rejecimus in superioribus. Alii supponunt, matrem non habere concursum causæ efficientis in generatione filii, sed subministrationem solius materiæ; ex quo inferunt, Christum potuisse prævideri independenter a Virgine, et postea ex Christi meritis Virginem habuisse gratiam, qua meruit habere in se illam partem materiæ, ex qua Christi corpus futurum jam fuerat prævisum. Ita videtur sentire P. Vasquez in præsenti disp. XXIII, cap. IV.

Hoc tamen effugium non videtur soli- 41
dum; tum, quia verius est in philoso- Evertitur.
phia, matrem habere concursum efficientem in filii generationem; tum etiam, quia ad minus concurrit, fovendo illum in utero, quod proprium munus est matris; et ideo de facto concurrit B. Virgo ad conservationem filii; ergo non prævisus est Christus independenter a Virgine.

Dices, prævideri saltem potuisse pro Evasio.
primo instanti conceptionis; pro tunc enim adhuc non indigebat foveri.

Sed contra, quia merita Christi prævi- Præcluditur.
sa, ex quibus data fuit gratia Virgini, et Patribus, non fuerunt sola merita illius primi instantis, sed potissime fuerunt merita mortis, et passionis, per quam Christus perfecit omnium redemptionem, juxta illud Pauli *ad Hebr.* x, 14. *Una enim oblatione consummavit in æternum sanctificatos*, alioquin dicere posses, non fuisse Christum passum, vel mortuum pro Virginis, et sanctorum Patrum sanctitate, quod videtur durum. Tempore autem passionis jam perte, videtur Christus pendere saltem mediate a Virgine; quia nisi antea fuisset a Virgine conservatus, non protraheret naturaliter vitam usque ad illud tempus: ergo merita Christi prævisa non potuerunt causare concursum, seu maternitatem Virginis, qualiscumque ea fuerit.

Denique nec pro illo primo instanti 42
conceptionis potuit Christus provideri existens præscindendo ab utero matris, nam prius natura, quam anima infundatur et uniatur corpori, supponitur corpus debite organizatum, et aptum omnino ad recipiendam animam; una autem ex dispositionibus debitis ex parte corporis est, quod sit ita connexum matri, ut possit accipere alimentum ad hoc ut possit nutriri; nec fieret naturaliter illa generatio, vel animatio, quando corpus non supponeretur taliter locatum intra uterum; sicut nec fieret naturaliter illa animatio,

quando corpus non supponeretur cum ventriculo, jecore, et aliis requisitis ad nutritionem : non enim minus requiritur ad nutritionem conjunctio illa fœtus cum matre, quam jecur, aut ventriculus ; ergo sicut pro illo priori ante unionem animæ cum corpore, debuit jam prævideri illud corpus organizatum, ita debuit prævideri conjunctum debite cum matre per illud naturale ligamen, quod tunc pertinet, quasi ad ejus debitam organizationem : non ergo potuit prævideri a Deo Christus in illo primo instanti naturaliter existens, prout revera postea naturaliter extitit, quin videretur ejus corpusculum conjunctum debite cum matre ligamine illo naturali, quale alii pueri habent : ergo nec illo instanti potuit prævideri existens, et merens præscindendo ab utero matris in quo esset, et per consequens non potuit mereri eo merito ipsam suæ matris maternitatem.

43 Opinio aliquorum recentiorum.

Aliqui ergo recentiores volunt, magis repugnare, quod cadat sub meritum principium immediatum meriti, quam principium mediatum ; quia pro illo priori proximo considerantur omnia principia immediata, non tamen considerantur principia mediata, et remota : potuit ergo prævideri meritum Christi existens dependenter a suis causis immediatis, et prout sic mereri gratiam suis progenitoribus remotis, et B. Virgini, ut se disponerent ad merendum de congruo habere Christum successorem, et filium, quia pro tunc meritum non prævidebatur dependens illo modo ab illis, sed præscindens a talibus principiis, et solum prævidebatur meritum Christi dependens a talibus principiis immediatis, scilicet ab humanitate Christi tamquam ab eliciente, et ab unione et personalitate Verbi, tamquam a dante valorem illi merito.

44 Auctori non satisfacit.

Hæc tamen differentia inter principium mediatum et immediatum meriti, non habet firmum fundamentum, et ex principiis supra positis facile refellitur. Omnia enim inconvenientia, et omnes rationes, quibus probatur, principium meriti non posse cadere sub meritum, pariter probant de principio mediato. Et in primis Augustinus, et alii Patres probantes contra Pelagium, et ejus reliquias, primam gratiam non posse dari ex meritis, nihil prorsus concluderent, si principium mediatum meriti posset esse ex ipso merito, nam primum auxilium gratiæ posset esse aliquod, quod solum concurreret mediate ad merita. Si, v. g. aliquis diceret, primum auxilium esse apprehensionem de credibilitate mysteriorum fidei ; ex qua apprehensione generatur judicium credibilitatis, ex hoc judicio oritur pia affectio, seu volentas credendi, ex hac voluntate assensus fidei ; ecce apprehensio prima mediate solum concurrit ad primum meritum, ergo posset dari propter idem meritum, cujus est principium mediatum : unde ergo probabitur esse contra rationem primi auxilii, quod detur ex meritis? Et tamen Augustinus, et alii Patres pro certo supponebant, quidquid antecedit primum meritum non posse esse ex meritis.

45 Examinatur ratio contraria.

Rationes item, quibus illud axioma probatur, æque militant contra principium mediatum, et immediatum. Prima est desumpta ex repugnantia mutuæ prioritatis inter veras causas reales, quam repugnantiam astruit Aristoteles V *Metaph.* cap. XI, ubi agens de prioritate naturæ, quam habet causa realis respectu sui effectus, dicit, illam consistere in independentia causæ ab effectu, et non e contra ; sic enim ait, « Quædam vera sunt, quæ secundum naturam, et substantiam priora dicuntur et posteriora, quæcumque contingunt absque aliis esse, ista vero sine aliis minime. » Quasi dicat, illud dicitur prius natura alio, quod concipitur existens præscindendo ab illo, et non e contra, quare ex mente Aristotelis repugnat mutua prioritas naturæ, quia si hoc esset posterius illo, jam non præscinderet in sua existentia ab illo, et per consequens non posset esse prius illo? Reperitur autem hæc prioritas naturæ solum inter causam realem, quæ vere

causat secundum existentiam, et inter suum effectum : non vero inter alias causas improprias, qualis est causa finalis, quæ solum causat secundum esse intentionale, hoc est apprehensa ut possibilis ; in hac enim causa non prærequiritur verum, et absolutum esse ad causandum, et ideo finis non est prior natura mediis, sed potius posterior cum a mediis realiter producatur. At vero meritum non causat ut possibile, sed ut existens, nam licet non requiratur existens de præsenti, quando datur præmium : potest enim præmium dari propter meritum præteritum, vel futurum ; requiritur tamen omnino, quod aliquando existat, et quod prius cognoscatur existens, quam præmians velit dare præmium. Unde quando meritum est præsens, et tempore quo adest voluntas dandi præmium, meritum habet veram prioritatem respectu illius voluntatis, quia mediat cognitio meriti, quæ antecedit voluntatem præmii ; cognitio autem meriti, non est ante ipsum meritum, cum non sit causa meriti. Quod autem meritum sit futurum, vel præteritum, parum refert, nam semper retinet eamdem independentiam ; et semper cognitio meriti futuri, vel præteriti est præsens, et prior quam volitio præmii. Ergo de primo ad ultimum omne meritum habet talem prioritatem independentiæ a præmio, ut possit cognosci existens antequam sit voluntas præmii, et non possit e contra esse voluntas præmii sine cognitione meriti : et hinc fit, quod principium meriti non possit esse præmium ejusdem meriti.

46 Hæc autem ratio tota probat etiam de principio mediato quocumque ejusdem meriti ; si enim meritum est prius natura suo præmio, ergo cognoscitur existens independenter a præmio ; ergo intelligitur habere suum esse aliunde, quam a præmio ; ergo nec mediate, nec immediate pendet ab illo tamquam a principio : alioquin non potest cognosci existens independenter ab illo. Imo hoc ipsum argumentum probat, nec Christum, nec ejus meritum posse cognosci futurum præscindendo a futuritione sui principii mediati. Nam quando meritum cognoscitur futurum antequam cognoscatur præmium, v. g. si cognoscatur a Deo futurum meritum Christi, antequam cognoscatur Christum pendere a B. Virgine, vel ab Abrahamo, jam tunc cognoscitur Christus existens ; ergo existens dependenter ab aliqua causa, vel prima, vel secunda ; ergo jam cognoscitur operatura illa causa, de qua rursus idem probabitur. Si enim causa Christi cognoscitur existens, jam cognoscitur existens, jam cognoscitur futura, vel independenter, vel dependenter ab aliqua causa, et per consequentiam cognoscitur futura illa alia causa, quæ erit causa mediata Christi, et ita possumus repetere idem argumentum, donec veniamus ad Abrahamum, et probemus, illum etiam saltem in confuso cognosci futurum, quando cognoscitur Christus futurus ; falso ergo supponis, existentiam habere prioritatem in cognitione respectu sui principii mediati, nam idem argumentum quod probat, meritum Christi in sua futuritione non posse cognosci præscindendo a cognitione principii immediati, et ideo non posse habere prioritatem respectu illius ; idem etiam probat, Christum futurum non posse præscindere a suo principio futuro, et per consequens non posse habere prioritatem independentiæ respectu illius, nec meritum Christi posse cognosci futurum independenter a principio ipsius Christi, cum meritum Christi non possit cognosci sine Christo futuro nec Christus futurus sine suo principio immediato, sicut nec meritum potest per te cognosci sine suo principio immediato.

47 Ratio secunda. Altera ratio, qua probatur, principium meriti non posse cadere sub idem meritum, est, quia omne meritum postulat pro præmio aliquid aliud, præter id, quod merens jam censetur habere : sicut enim non bene præmiaretur merens, si computaretur illi pro præmio idem actus bonus, quo meretur, ita ut virtus ipsa esset sibi tota merces, tunc enim nihil retribuere-

tur pro obsequio : sic nec præmiaretur bene, si computaretur pro præmio aliquid, quod in ipsomet exercitio boni operis jam intelligitur haberia merente, ut si computaretur pro præmio conservationis suæ substantiæ, vel vita quam tunc habet quando bene operatur ; quia nec hoc modo ditior esset merens post operationem bonam, cum totum illud esse, et illa vita esset jam in bonis ipsius antecedenter ad meritum. Debet ergo dari pro præmio aliquid supra totum id quod jam videtur esse in ejus bonis, ut sic aliquid plus habeat ratione boni operis et obsequii præstiti ; hinc fit, principium meriti non posse esse ejusdem præmium, quia, quando cognoscitur homo bene operans, jam cognoscitur habere illud principium, cum habeat meritum dependenter ab illo principio.

Hæc etiam ratio eodem modo probat de principio mediato, quod non possit esse præmium boni operis, quia quando primum cognoscitur operans, et merens antequam præmietur, jam cognoscitur habens illud, quod postea datur illi pro præmio : jam enim cognoscitur existens dependenter ab aliquo principio immediato, quod etiam dependeat ab alio, donec veniatur ad primum principium independens, nempe ad Deum ; ergo dando illi pro præmio, quod pendeat a tali principio mediato, non datur illi de novo aliquid, quod non haberet antequam præmiaretur.

48 Evasio. Dices, prius cognoscebatur quidem existens dependenter ab aliquibus principiis mediatis in confuso et disjunctim, non tamen ab hoc principio determinato : quare potest dari pro præmio determinatio ad hoc, ut dependeat magis ab hoc principio mediato, quam ab alio, a quo posset pendere.

Excluditur. Sed contra, quia in primis hoc ipsum posses dicere de principio immediato, scilicet videri prius meritum futurum præscindendo a dependentia ab hoc, vel ab alio principio immediato, postea vero pro præmio dari determinationem ad hoc, ut pendeat potius ab hoc principio immediato, quam ab illo ; eodem enim modo posset prius videri meritum futurum cum dependentia a principio immediate in confuso sicut cum dependentia in confuso a principio mediato, ut postea probabimus.

49 Instanti Refutatu Deinde impugnatur a priori hæc solutio, quia, quamvis pro illo prior solum cognoscatur in confuso dependentia futura ab aliquo principio mediato ; illa tamen confusio maxime in Deo cognoscente distinctissime omnia principia possibilia, a quibus illud meritum potest dependere, nihil aliud erit, quam disjunctio inter omnia illa, ita ut pro eo priori videat Deus illud meritum habiturum existentiam dependenter, vel ab hoc principio mediato, vel ab illo, etc. designando omnia possibilia ; hæc autem disjunctiva in tantum est vera, in quantum postea verificabitur ratione alicujus particularis determinati ex illis, quæ ibi includuntur ; non potest ergo Deus ex illa prævisione moveri ad volendum dare id, ratione cujus verificabitur illa cognitio disjunctiva, nam hoc esset dicere : quia hæc voluntas operatura est bene cum aliquo ex his duobus principiis mediatis, volo, quod operetur dependenter ab illo principio, quod reipsa habebit : nam de facto solum habet illud determinate, et Deus vult in præmium bonæ operationis quod habeat istud ; ergo vult dare pro præmio illud, quod jam in confuso cognoscebatur habitura, licet pro eo signo non cognosceretur determinate, sed disjunctim. Hoc vero videtur esse contra rationem præmii, qui enim vult præmiare, vult dare aliquid supra id, quod jam habet merens : merens autem non habet reipsa dependentiam a principio mediato disjunctim, sed dependentiam determinatam a principio mediato determinato ; ergo voluntas præmiandi, est voluntas dandi aliquid diversum ab eo principio mediato, quod merens habuerit, quodcumque illud sit. Itaque licet pro eo signo solum prævideatur merens operaturus bene de-

pendenter ab hoc, vel alio principio mediato ; voluntas tamen præmiandi debet servare suo modo eamdem disjunctionem, volendo dare illi aliquod præmium distinctum a principio, quod reipsa habuerit, nimirum distinctum ab hoc principio si illud habuerit, vel distinctum ab illo si illud habuerit : alioquin non erit præmium distinctum, ab eo quod merens jam habet.

50 Ad hoc autem declarandum est bonum exemplum relationis realis ; nam de conceptu relativi est, quod distinguatur a suo termino, et quamvis idem possit esse relativum ad terminum, et simul terminus alterius relativi, adhuc participat conceptum illum relativi, quia non debet distingui ab omni termino, sed ab illo, quem determinate repiciat ; ille enim conceptus communis est quasi disjunctivus, qui debet verificari, et determinari in singulis relativis determinatis respectu termini etiam determinati, quem habuerit ; ita ut hoc relativum distinguatur ab hoc termino suo, et illud ab illo termino suo, et sic de aliis. Sic etiam de ratione voluntatis præmiandi est velle dare aliquid supra id quod habet merens ; qui conceptus est communis, et disjunctivus ; debet tamen verificari in particulari, et determinate per aliquid determinatum, quod in particulari distinguatur ab illo quod determinate habebit hic merens ; tanta enim distinctio debet esse inter præmium, et inter id, quod habet merens, quanta inter relativum, et suum terminum ; nam qui præmiatur, fit realiter ditior, et per consequens debet addere aliquid realiter supra id quod habet ; non potest autem addere realiter, nisi id, quod additur, distinguatur realiter, et non solum secundum conceptus nostros magis, vel minus confusos, ab eo, quod habebat : debet ergo verificari illa universalis postea in actu exercito, quatenus hoc quod determinate accipit hic merens, differt realiter ab eo, quod determinate habet jam ex parte principii ; ad hoc autem non sufficit velle solum dare illi homini principium determinatum, postquam videtur habiturus hoc vel illud principium in confuso.

51 Confirmatur primo, et declaratur adhuc magis vis hujus rationis, quia pro eo priori, pro quo videtur futurus Christus ante decretum Dei de tali, vel tali progenitore Christi, videtur Christus futurus ex vi alicujus decreti, quo intenditur a Deo, et decernitur per modum intentionis, ut concedunt adversarii. De illo ergo decreto peto, an sit voluntas etiam progenitorum Christi ? Et quidem, si res attente consideretur, negari non potest, quin per illud idem decretum Deus velit aliquo modo omnia etiam principia mediata Christi. Nam qui vult finem quem scit non posse acquiri, nisi per media, eo ipso vult omnia media necessaria ad illum finem ; cum ergo Christus non possit existere nisi dependenter ab aliquo principio ; consequens est, ut Deus volens Christum existere, eo ipso velit, quod dependeat ab aliquo principio, hoc est, vel ab ipso Deo solo, vel a Deo, et ab aliqua causa creata : vult ergo Deus per illud decretum saltem sub disjunctione, quod existat illa causa creata, de qua redit idem argumentum ; nam illam etiam vult Deus, quod existat dependenter vel a solo Deo, vel ab alia etiam causa creata, de qua debet idem velle sub eadem disjunctione, quare eo modo debet Deus velle omnes Christi progenitores per illud decretum ; ergo non potest postea velle præmiare Christum dando illi dependentiam ab illis, vel ab aliquibus illorum : hoc enim esset dicere, quia video Christum existentem, et bene operantem dependenter vel a me solo, vel ab aliquibus progenitoribus ; ideo volo dare illis pro præmio, quod operetur dependenter ab aliquibus progenitoribus, et non a me solo : quod quidem ex se videtur esse contra naturam præmii, semper enim oportet distinguere id quod merens affert de se, et ex suis, ab eo quod accipit a præmiante, ut constet quid, et quantum sit, quod accipit loco præmii. Non posset autem dis-

tingui, si non consideraretur merens jam dependens a suis principiis determinatis ante acceptationem præmii ; numquam enim scire posset, quid accipiat tamquam præmium : nam si dicas, accipere pro præmio habere hunc progenitorem ; contra hoc erit, quia jam ante voluntatem præmiandi prævidebatur pendens ab aliquibus principiis, ergo in confuso videbatur pendens ab hoc.

Effugium. Præcluditur.

Dices, si non mereretur, non penderet ab isto.

Sed contra : assigna ergo a quo penderet tunc, si deesset hoc meritum ; non enim poteris assignare a quo penderet sinè meritis, cum pro illo priori non fuerit visus pendens ab alio : numquam ergo scire poteris, quid, aut quantum fuerit lucratus hoc merito ; ad hoc ergo ut id sciatur, oportet videre ante præmium, quid habeat ex se determinate, et non solum in communi et in confuso.

52

Confirmatur secundo

Confirmatur secundo, quia si semel admittis, sufficere illam confusam cognitionem ante voluntatem præmiandi, sequitur, ut supra insinuavi, posse idem dici de principio immediato meriti, imo de ipsomet merito, quod scilicet utrumque possit esse præmium ejusdem meriti. Potest enim Deus decernere per modum intentionis, quod Petrus cum aliquo auxilio gratiæ eliciat cras actum contritionis, non determinando tamen, quod auxilium, vel quem actum determinatum habiturus sit : tunc autem prævidens jam Deus Petrum cras certissime habiturum actum contritionis dependentem ab aliquo gratiæ auxilio, poterit ex hac prævisione moveri ad dandum illi tale auxilium, cum quo talem actum contritionis eliciat, et hoc ipsum velle quasi præmium illius actus boni in confuso prævisi.

53

Evasio.

Dices, repugnare hoc, quia non potest præmiari actus bonus in communi, aut in confuso, sed debet præmiari hoc meritum ut tale est, et per consequens debet prævideri hoc meritum determinatum ante voluntatem præmiandi.

Excluditur

Sed contra, quia, si aliquis sciat Petrum fecisse aliquod opus bonum in confuso ; licet non sciat in particulari quale fuerit, poterit velle illum præmiare ; sicut e contra, si sciat Petrum commisisse aliquod grave delictum, potest velle illum punire, licet ignoret, quale fuerit determinate et in particulari. Sic enim confessarius cui pœnitens fatetur se commisisse aliquod peccatum mortale in communi, licet oblitus fuerit ejus speciem, poterit, et debebit imponere illi pœnitentiam pro tali peccato ; ergo cognitio illa confusa de actu contritionis futuræ sufficeret, ad volendum dare Petro præmium aliquod pro illo ; ergo ex eo capite non repugnaret, quod daretur pro præmio illius tale auxilium determinate, vel quod fieret talis actus determinate.

Repugnat tamen, ut dixi, ex alio capite, nimirum, quia sive meritum cognoscatur in confuso, sive determinate, non potest præmians designare pro præmio aliquid, quod non distinguatur ab illo merito determinate sumpto, et ab omnibus illis etiam determinate consideratis, quæ merens habeat ex se, et independenter a præmio, quæ ratio tam militat circa principium mediatum meriti, quam circa immediatum, ut patet, atque ideo, vel de utroque probat, vel de neutro.

54

Alia evasio

Dices, hanc nostram rationem habere instantiam contra nos in iis, quæ supra docuimus disp. VI, sct. n, ubi diximus, aliquando non dari augmentum intensivum gratiæ præcedentis pro præmio operis præsentis, sed mutari potius gratiam totam præcedentem in aliam perfectiorem entitative, in quo casu non distinguitur id, quod datur pro præmio, ab eo, quod homo habet ex suis, independenter a præmio ; nam illa gratia, quæ de novo datur, eadem datur pro gratia præcedenti, et pro præmio novo ; ergo non est necesse, quod præmians videat prius determinate, quid homo habeat in

suis independenter a præmio, ut addat aliquid realiter distinctum.

uditur. Respondetur, in illo etiam casu distingui id, quod datur pro præmio ab eo quod homo haberet sine eo præmio, nam antecedenter ae meritum intelligitur homo cum jure determinato ad habendam tantam, et talem gratiam, quam antea habebat : quæ quidem gratia determinate distinguitur ab ea, quam postea habet, atque ideo scimus, quantum acceperit pro præmio illius actus, et quo excessu factus fuerit locupletior : in nostro autem casu, si solum scimus in confuso, Christum habere progenitores aliquos, postea vero scimus determinate habere istos, non possumus scire, quid, aut quantum lucratus fuerit ex illo merito.

55 Instabis, posse hoc cognosci, comparando hæc duo, scilicet habere jus ad tantia. aliquos progenitores, vel habere istos optimos determinate ; nam procul dubio plus valet hoc secundum, moraliter loquendo : sicut si aliquis haberet jus ad aliquem magistratum in confuso, princeps vero pro novis meritis determinaret, ut fieret supremus gubernator, aut præses ; hic certe sufficienter præmiaretur, quia multo plus valet hoc munus, quam illud jus ad aliquem magistratum in confuso ; ergo similiter in casu nostro poterit præmiare meritum Christi dando illi tales progenitores, quod quidem moraliter plus valet, quam habere jus ad aliquos in confuso.

luitur. Respondetur, esse discrimen inter hos duos casus : nam in illo de habente jus ad aliquem magistratum in confuso, intelligitur bene ille homo antecedenter ad meritum existens cum illo jure, et sine aliquo alio jure ; quare distinguitur id, quod datur illi ab eo, quod prius habebat. At vero in nostro casu, Christus mereus non potest intelligi existens cum jure solum ad progenitores aliquos in confuso ; nemo enim potest determinate existere quin dependeat determinate ab aliquibus causis determinatis ; non ergo potest intelligi cum eo, quod tunc habet, nisi intelligatur dependens a determinatis progenitoribus : si ergo intelligitur dependens in confuso ab aliquibus ; non ideo est, quia ipse tunc non habeat antecedenter ad meritum, nisi jus ad progenitores in confuso, sicut ille alius solum habet jus ad magistratum in confuso ; sed quia per illum actum nondum cognoscitur determinate totum, quod revera habet determinate antecedenter ad meritum ; quod autem id non cognoscatur determinate, non sufficit ad hoc, ut possit illa determinatio dari pro præmio ; nam præmium operis debet esse non solum aliquid supra id, quod cognoscimus per cognitionem confusam in merente, sed supra id etiam, quod cognosceretur, si cognosceretur omne illud, quod determinate habet merens reipsa antequam mereretur ; alioquin enim non fiet locupletior ex merito, si non addit aliquid supra id totum, quod revera habet determinate ante meritum, et præmium. Habemus ergo ex dictis, non minus repugnare, quod principium mediatum meriti sit etiam præmium, quam principium immediatum : atque ideo si per meritum non potuit Christus mereri principium immediatum ipsius meriti, sic nec potuisset mereri principium immediatum sui, quod esset principium mediatum meriti.

SECTIO VI.

Referuntur, et impugnantur aliæ duæ recentiorum sententiæ.

56 Aliquorum recentiorum sententia.

Propter hæc recentiores aliqui ponunt Christi humanitatem productam fuisse duplici actione adæquata. Quantum altera erat a solo Deo, et ex vi hujus prævidetur Christus operans, et merens gratiam Virgini, et Patribus; qui postea merentur adscribi in Christi progenito-

res, et tunc Virgo per secundam actionem concurrit ad eamdem Christi generationem. Hoc etiam effugium displicet ex duplici capite. Primo, quia licet demus, posse dare divinitus duas actiones adæquatas respectu ejusdem termini ; cæterum vix potest concipi, quomodo secunda actio possit provenire ab eodem termino efficienter, physice, vel etiam moraliter ; ex hoc enim jam fieret, quod idem terminus in eodem instanti esset causa sui ipsius physica, vel moralis ; quod in materia de Eucharistia late impugnavi. Christus autem in prædicto casu, ut terminans unam actionem meretur mediate produci per aliam actionem in eodem instanti, quia meretur gratiam ; qua Virgo meretur secundam actionem ; ergo Christus penderet mediate a se ipso, etc.

Auctori non satisfacit

57 Secundo displicet, quia non est utilis illa duplex actio adæquata ad salvandum Virginis meritum ; ad hoc enim solum requiritur prævidere Christum merentem in aliquo tempore independenter a Virgine ; et quidem hoc meritum Christi, ut supra dicebam, non tam debet considerari in primo instanti suæ conceptionis, quam in tempore passionis ; Christus enim per passionem meruit potissime gratiam, et sanctitatem Virginis ; ergo quod Christus terminaverit in conceptione duas actiones adæquatas, parum refert ad præsens institutum ; nam ii auctores, licet pro illo primo instanti ponant duas actiones ; pro reliquo tamen tempore vitæ ponunt unicam a Deo conservativam Christi ; ergo hæc satis erit, ut potuerit prævideri Christus merens gratiam Virginis, licet in conceptione non fuerit duplex actio, vel si hæc postea non sufficit non magis sufficiet, eo quod in conceptione præcesserint duæ, nisi per totam vitam aliæ duæ continuentur.

58 P. Herize 1 part., disp. XIX, c. IV, num. 41, ex his duabus rationibus, quibus olim impugnavi eam sententiam, utitur quidem posteriori, mihique tacito nomine tribuit solam priorem desumptam ex eo, quod Christus causaret se ipsum, eamque rejicit tamquam frigidam, et levem ; quia qui meretur, inquit, actionem, qua producitur terminus, non dicitur semper mereri terminum, vel causare terminum ; nam Patres antiqui merendo accelerationem Incarnationis, meruerunt actionem illam, qua produceretur Christus in tempore illo antecedenti, et tamen non dicuntur meruisse Incarnationem, aut existentiam Christi simpliciter, sed solum existentiam Christi tali tempore, quia nimirum jam supponebatur Christus simpliciter futurus independenter ab eorum meritis ; ergo similiter Christus merens secundam actionem terminatam ad se, non dicetur meruisse suam existentiam, quæ erat terminus illius actionis, sed solum, quod existeret dependenter a tali actione ; quia nimirum existentia Christi jam supponebatur ante illam secundam actionem independenter ab eo merito : quando autem terminus supponitur existens, tunc, qui meretur actionem, non dicitur mereri terminum simpliciter, et absolute.

Objectio P. Herize.

Mihi, cum pace hujus auctoris adhuc 59
illa prior ratio non apparet adeo levis et Refelitur
frigida, sed gravis et efficax. Non enim video, quomodo possit aliquis causare vere et proprie actionem in genere causæ efficientis, quin causet simpliciter terminum illius actionis ; et quidem ad hominem poterit hoc facile probari ; nam licet Christus supponeretur jam existens, per priorem actionem antequam poneretur illa posterior actio ex meritis Christi, adhuc quando illa secunda actio intelligitur posita, qua idem Christus dependet a B. Virgine ; tunc B. Virgo non solum dicitur causa illius actionis, nec solum dicitur causa, quod Christus dependeat ab ipsa, ut a matre, sed dicitur etiam simpliciter, et absolute causa ipsius Christi, non enim esset simpliciter mater, nisi simpliciter generaret, nec simpliciter generaret, nisi simpliciter produceret et causaret Christum ; ergo hoc, quod est, terminum præcedere, et intelligi exis-

tentem ante secundam actionem, non tollit, quod ille, qui est causa secundæ actionis, dicatur simpliciter causa termini producti per illam actionem. Si ergo Christus est etiam causa meritoria illius actionis, dicetur etiam causa meritoria termini ejusdem actionis.

60 Defenditur ratio a priori.

Ratio autem a priori est, quia non est alius modus causandi terminum, nisi quatenus causatur ejus actio ; nec ignis aliter causat calorem, nisi causando calefactionem terminatam ad calorem. Repugnat ergo, quod ponatur totum id, a quo agens denominatur causare terminum, et non ponatur denominatio causantis terminum ; nam, ut alibi ex professo probabimus, repugnat poni totum id, quod intrinsece componit aliquem effectum formalem, et non poni effectum : hic autem effectus formalem, seu hæc denominatio, qua hoc agens dicitur nunc causare hunc terminum, provenit adæquate ab hac actione terminata ad hunc terminum ; ergo quoties intelligitur in rerum natura hæc eadem actio terminata ad hunc terminum, intelligetur hoc agens causare hunc terminum : sed licet terminus supponatur terminans aliam actionem, adhuc ponatur hæc actio terminata ad hunc terminum ; ergo ponitur totum id, a quo proveniebat formaliter illa denominatio, et per consequens hoc agens dicitur simpliciter producere et causare hunc terminum.

61 Effugium.

Dices, causare hunc terminum non esse solum poni hanc actionem terminatam ad illum terminum, sed poni hanc actionem, et non supponi aliam terminatam ad eumdem terminum : ex defectu ergo hujus negationis, non daretur tunc illa denominatio, quamvis ponatur eadem actio.

Evertitur primo.

Sed contra hoc est primo, quia, si hoc verum esset, sequeretur B. Virginem non esse vere causam, et per consequens non esse genitricem Christi per illam secundam actionem, ut vidimus ; quia tunc, licet ad esset actio ipsius in filium, deesset tamen illa negatio alterius actionis prioris, terminatæ ad eumdem terminum : consequens autem non concedent ii, cum quibus disputamus.

62 Evertitur secundo.

Secundo rejicitur, quia causare terminum, non est prædicatum negativum, sed omnino positivum, quo dicitur hoc agens positive producere, et dare esse positivum alicui ; ergo manentibus iisdem omnibus positivis, debet manere idem prædicatum positivum producentis, et causantis terminum, licet desit aliqua negatio ; nam per illam negationem non poterat positive causari terminus : et saltem loquendo positive et realiter verum erit, quod tam realiter et vere causatur terminus per illam secundam actionem ab agente, quam si esset illa sola sine consortio alterius actionis.

63 Effugium secundum.

Dices iterum, hoc esse peculiare in causa meritoria, ut non dicatur mereri terminum, sed solam actionem, quando terminus supponitur jam existens per aliam actionem ; quia præmium, ut supra diximus, debet esse aliquid supra id quod merens jam habet : cum ergo jam Christus habeat aliunde suam existentiam, non tamen habeat secundam actionem terminatam ad eamdem existentiam ; poterit quidem mereri, tanquam præmium, non suam existentiam, quam jam habet, sed secundum actionem, et dependentiam ; quam nondum intelligitur habere.

Rejicitur.

Sed contra, quia in primis hoc ipso argumento probatur, non posse mereri illam secundam actionem, eo quod repugnet mereri productionem termini, et non mereri terminum ; neque enim aliter meretur Christus gratiam, quæ nobis datur, quam merendo, quod producatur in nobis illa gratia, seu merendo actionem Dei terminatam ad gratiam ; nec potest non mereri gratiam si meretur quod fiat gratia ; ergo merendo secundam actionem, meretur in rigore terminum. Probatur consequentia, quia, qui agit physice secunda illa actione vere causat terminum, ut vidimus, ergo, qui meretur illam secundam actionem, vere

causat meritorie terminum, ille enim causat meritorie terminum, qui causat meritorie, quod alius producat terminum, quia non potest aliquis mereri immediate ipsum terminum, sed mediante actione, ita ut immediate solum mereatur actionem, qua fit terminus. Cæterum, quidquid sit de hoc, an ille dicatur mereri terminum ; negari tamen non potest illum, qui meretur secundam actionem, concurrere aliquo modo ad ipsum terminum : nam sicut causa physica actionis non potest non denominari per ipsam causam termini ; ita, qui causat moraliter illam actionem, non potest non habere aliquem influxum in terminum, ille enim causando actionem, dicitur causare productionem termini. Ergo est causa, quod fiat terminus ; ergo est causa, quod terminus accipiat esse : ergo dat aliquomodo esse termino, et per consequens aliquo modo causat terminum ; nam causare, est dare esse et eo modo, quo aliquid dat esse, debet causare : sed Christus tunc causat moraliter, quod detur esse suæ humanitati per secundam actionem ; ergo causat moraliter ipsam humanitatem.

64 Refutatur allatum exemplum ab Herize de Patribus antiquis.

Nec obstat exemplum, quod pro se offerebat ille auctor de Patribus antiquis, qui meruerunt productionem Christi, merendo accelerationem ipsius, et tamen non dicuntur meruisse simpliciter Incarnationem, vel existentiam Christi. Respondetur enim in primis, si exemplum aliquid probat, probaret etiam B. Virginem non esse causam sui Filii, ut videmus ; nam ante ejus influxum supponebatur per se existens per aliam actionem. Deinde dicimus, Patres antiquos, si meruerunt accelerationem Incarnationis, habuisse procul dubio causalitatem in ipsam Incarnationem, ut probat argumentum factum, neque enim potuerunt causare actionem, quin causarent etiam terminum illius actionis. Non tamen dicuntur communiter meruisse simpliciter Incarnationem, sed accelerationem ; quia, ille solum dicitur mereri simpliciter Incarnationem, qui meretur primum esse quod Incarnatio habuit in mente divina, non, qui meretur extensionem, seu replicationem ejusdem Incarnationis pro illis temporibus. Sicut etiam genere physico, illi causæ simpliciter tribuitur effectus, quæ illum primo introducit, non illi, quæ postea pro aliquo tempore conservat, licet negari non possit, causam etiam conservativam habere veram causalitatem et influxum, non in solum in actionem conservativam, sed etiam in terminum ipsius. Sic meus prælatus dicitur causa simpliciter, quod ego legam in schola, non vero qui curam habet horologii, licet ipse fortasse sit causa, quod lectio diutius protrahatur, et per consequens conservet lectionem per aliquod tempus. Sic etiamsi medicus venit in urbem, ut adsit Pontifici ægrotanti, et eo jam benevalente adhuc recreationis gratia maneat per unum diem, non dicetur simpliciter recreatio causa, quod ille fuerit Romæ, sed quod aliquantulum diutius fuerit. Sic etiam Patres antiqui non dicuntur simpliciter meruisse adventum Filii Dei in mundum, seu, quod Christus fuerit in hoc mundo ; sed quod citius fuerit, quia nimirum ante illorum merita jam supponebatur Christus futurus in mundo, et jam prævidebatur primum esse Christi ; ipsi autem fuerunt, quasi causæ conservantes, seu protrahentes aliquantulo illud esse a parte ante, ita ut inciperet aliquantulo prius secundum durationem, quare non dicuntur simpliciter meruisse Christum, sed extensionem Christi secundum durationem, sicut causa conservans extendit terminum ad aliud novum tempus ; sed tamen revera, sicut causa conservans habet veram causalitatem etiam in terminum, ita illi debuerunt habere aliquam causalitatem moralem in terminum, nempe in Christum.

65 Instantia.

Dices, ergo nec B. Virgo dicetur simpliciter in illa sententia produxisse Christum, sed solum sua actione accelerasse existentiam Christi : nam sicut Patres non

dicuntur meruisse Christum simpliciter, eo quod jam supponebatur primum esse Christi in prævisione Dei, et illi solum obtinuerunt, quod illud esse extenderetur a parte ante ad aliquod tempus ; ita ante actionem B. Virginis jam supponebatur in prævisione Dei primum esse Christi independenter ab ea actione, ut postea dicemus, et per consequens beata Virgo solum fecit, quod illud esse Christi inciperet antea, et extenderetur ad tempus anterius ; ergo non dicetur simpliciter sua actione causasse Christum, sed extendisse eum ad aliud tempus.

66 Rejicitur.

Respondetur negando sequelam. Ratio discriminis desumitur ex differentia causæ physicæ et causæ moralis, seu intentionalis ; nam causa physica tunc dicitur causare effectum, quando causat primum esse physicum quod habet reipsa effectus, et primo ponit effectum in rerum natura. Sic B. Virgo causavit primum esse physicum, quod in ordine physico habuit Christus, et primo posuit Christum a parte rei : causa vero moralis tunc dicitur simpliciter causare effectum, quando causat primum esse ipsius effectus in esse intentionale : cum enim solum causet movendo intellectualiter, illa dicitur causare effectum, quæ primo ponit effectum in voluntate operantis : quando autem invenit jam effectum positum in voluntate operantis ; tunc non dicitur producere, sed conservare, vel extendere effectum. Sic se habuerunt Patres antiqui, qui priusquam moverent Deum suis meritis, invenerunt jam Christum in voluntate Dei volitum et decretum ; quare solum potuerunt concurrere ad extendendum illud esse Christi pro aliquo tempore anteriori, et ideo non dicuntur meruisse simpliciter Christum. Sicut exemplo posito, si medicus venturus in urbem causa Pontificis, anticipet adventum per unum diem causa amici, non dicetur simpliciter motus ab amico ad veniendum in urbem, quia adventus jam erat in voluntate medici ante illum motivum. Causa autem physica tunc dicitur simpliciter causare effectum, quando non invenit effectum physice a parte rei, et ideo sub hac duplici consideratione B. Virgo diversimode comparatur ad Christum. Nam quatenus fuit causa moralis per sua merita, non dicitur simpliciter causa Christi, sed accelerationis ; quatenus vero fuit causa physica, dicitur causa simpliciter Christi. Quod idem de antiquis Patribus cum proportione dici potest ; nam quatenus fuerunt etiam causæ morales, non dicuntur meruisse Christum, sed accelerationem ; quatenus vero habuerunt concursum physicum mediatum, ii scilicet, qui fuerunt Christi progenitores, dicuntur simpliciter causæ mediatæ Christi. Cæterum in rigore loquendo tam ipsi, quam beata Virgo causando moraliter accelerationem, habuerunt, ut dixi, eodem modo causalitatem in terminum actionis, scilicet in Christum, licet propter rationem supra positam, non dicantur ut sic meruisse Christum simpliciter et absolute, eo quod invenerunt jam illum positum in decreto Dei, nec moverunt Deum ad illum primo ponendum, sed ad extendendam Christi durationem. Hoc tamen non tollit, quod sicut causa conservans, licet non tribuatur illi ita simpliciter effectus, ac tribuitur generanti ; adhuc tamen habet veram proprietatem respectu rei conservatæ : ita causa moralis merens conservationem, vel extensionem ejusdem termini ad aliud tempus, licet ipsa non dicatur mereri substantiam rei, adhuc in rigore habeat eamdem prioritatem, quam habet causa moralis merens primum esse ejusdem termini.

67 Alia instantia.

Instabis tamen adhuc, quia juxta hanc doctrinam beata Virgo concurrens per secundam actionem ad generationem Christi, quem jam inveniret productum per primam, non dicetur simpliciter causa Christi ; diximus enim, in ordine physico illam solam dici simpliciter causam rei, quæ non invenit rem positam physice a parte rei : at in hoc casu beata Virgo jam invenit Christum physice a parte rei

antiquam ad illum concurrat; ergo non dicetur simpliciter causare Christum.

Refellitur. Respondeo, hanc objectionem probare nostrum intentum, scilicet non bene constitui illas duas actiones in eodem instanti reali cum successione naturæ inter illas; nam qui agit per secundam non dicitur simpliciter causare terminum, et tamen B. Virgo supponitur ita concurrisse ; ut vere, et simpliciter dicatur causa sui filii, et generasse filium, sicut cæteræ matres ; et quidem licet detur posse unum terminum produci simul per duas actiones adæquatas, et tales a duplici agente totali, quod non caret difficultate, cæterum ponere illas duas actiones cum ordine naturæ inter se, ita ut una sit prior natura, quam altera, videtur omnino repugnans, quia jam idum terminus esset prior se ipso, ut vidimus. Quare ego nullo modo admitto illum casum possibilem: eo autem casu posito videtur ex uno capite sequi B. Virginem concurrentem per illam secundam actionem non dicendam causam simpliciter filii, quia nimirum jam inveniret illum positum in rerum natura, et per consequens non generare illum, quia generatio non supponit id quod generare illa autem actio supponit Christum. Ex alio tamen capite sequitur, etiam per illam actionem B. Virginem dicendam causam, simpliciter, et generare filium ; quia revera illa actio non est conservatio nam conservatio supponit terminum extitisse pro duratione reali antecedenti ; ergo esset prima productio: prima, inquam, non prioritate naturæ sed temporis, quatenus nullam supponeret priorem tempore: omnis autem actio, quæ non est conservatio, dicitur productio: unde ii qui ponerent illam duplicem actionem loquerentur procul dubio hoc modo, et ad objectionem responderent, illud agens in ordine physico dici simpliciter causare terminum, qui non invenit terminum positum tempore, vel instanti præcedenti ; nam, licet inveniat, illum positum pro priori naturæ, id non tollit quod existentia quam dat termino sit simpliciter prima ; cum sit existentia pro primo intanti reali suæ durationis : causa autem quæ dat primum esse rei, dicitur simpliciter illam producere, et causare.

68 Objicit secundo idem auctor ibidem contra illam nostram rationem aliud exemplum Christi, qui mervit suam secundam præsentiam, qua ipse positus fuit sacramentaliter sub speciebus panis ; meruit ergo, quod ipse existeret per secundam præsentiam in secundo spatio, non tamen dicitur mereri suam existentiam, sed existentiam in illo spatio ; ergo similiter licet mereatur secundam actionem ad suam existentiam terminatam, non ideo dicetur mereri suam existentiam, sed solum mereri, quod existat per secundam actionem.

Secunda objectio. P. Herize.

Dissolvitur. Respondetur facile, exemplum esse longe diversum ; nam qui causat etiam physice ubicationem, nullo modo causat existentiam corporis ubicati, cum ubicatio non sit ipsum fieri corporis, sed alius terminus diversus, sicut calor, aut frigus ; quare, sicut qui causat calorem vel frigus, facit quod corpus existat calidum, vel frigidum, non tamen, quod corpus existat ; ita qui producit ubicationem, facit, quod corpus existat hic vel illic ; non tamen, quod existat. At vero actio est ipsum fieri sui termini ; quare repugnat, quod ego sim causa actionis, qua fit Petrus, quin eo ipso sim causa quod Petrus fiat, et per consequens sim causa quod Petrus accipiat esse, quia fieri est accipere esse ; unde etiam sum causa aliquo modo Petri, quia causare Petrum est facere, quod Petrus habeat esse, ut supra vidimus : qui autem causat actionem, facit quod Petrus habeat esse per illam actionem ; ergo aliquo modo concurrit ad ipsum esse Petri, et non solum ad esse actionis.

Fiendi verbum.

69 Hoc eodem argumento probavi olim in materia *de Eucharistia* non posse corpus Christi existens per actionem ; qua

Aliorum Objectio de causa moralí.

conservatur a solo Deo, habere secundam actionem, qua idem corpus Christi producat seipsum in sacramento Eucharistiæ, nec etiam posse tunc causare moraliter illam secundam actionem, quia jam idem corpus Christi esset causa sui ipsius in eodem instanti reali, et præcederet seipsum vera prioritate. Hanc nostram rationem alii theologi, qui postea de eodem puncto tractarunt, approbarunt quidem quoad causalitatem physicam ; quia inter causam physicam, et effectum, debet esse omnino distinctio realis ; quoad causam vero moralem non consentiunt, quia negari non potest, quod aliquis possit esse causa moralis sui ipsius ; nimirum Petrus nunc existens potest petere a Deo conservationem sui crastinam ; est ergo idem Petrus causa moralis suæ conservationis, et per consequens causa moralis sui ipsius ; cur ergo non posset etiam nunc impetrare a Deo secundam actionem terminatam ad sui existentiam, sicut potest impetrare a Deo sine inconvenienti actionem crastinam terminatam ad se ipsum ; Et sic itaque dicunt, Christum potuisse moraliter causare secundam actionem, qua produceretur ejus substantia in Eucharistia.

70 Pro nunc omittimus id, quod pertinet ad productionem substantialem corporis Christi in Eucharistia, de hoc enim dicemus in suo tractatu. Nunc solum dicimus, discrimen illud inter causam moralem, et physicam, non videri verum ; nec exemplum, quod affertur de conser-

Removetur. vatione crastina, quam potest Petrus hodie mereri aliquid conducere ; imo posse idem exemplum contra ejus auctores retorqueri ; nam licet physice non posset aliquis nunc existens producere suam conservationem crastinam, potest tamen nunc physice disponere ad suam conservationem crastinam, nimirum cibo, vel potu, aut medicina aliqua, producendo in se tale temperamentum physicum, quo physice protrahatur in longum ejus vita; hinc tamen non licebit arguere, quod possit aliquis nunc physice concurrere dispositive ad suam productionem præsentem, vel ad conservationem, qua nunc conservatur ; ergo licet aliquis possit nunc mereri suam conservationem crastinam, non licebit colligere, quod possit etiam nunc mereri suam productionem, vel conservationem præsentem, et esse nunc causa moralis sui ipsius. Probo consequentiam, quia sicut tu ex eo, quod possit aliquis nunc mereri suam conservationem crastinam, colligis, non requiri distinctionem inter causam moralem et effectum, atque ideo posse idem causare seipsum etiam pro eodem instanti ; six ex eo, quod possit aliquis hodie existens causare dispositive suam conservationem crastinam, colligo ego, non requiri distinctionem inter causam dispositivam et effectum ; ergo inde etiam potest colligi, quod possit aliqua causa nunc dispositive concurrere ad suam productionem, aut conservationem præsentem. Vel si hic non valet ille modus arguendi, nec etiam valebit in primo casu de causalitate morali.

Idem argumentum fieri potest in causa 71
physica mediata, non enim repugnat saltem divinitus quod aliquis sit causa physica mediata sui ipsius, v. g. quod Petrus nunc generet filium, a quo post aliquot annos idem Petrus jam mortuus reproducatur, in quo casu Petrus dicetur causa mediata sui ipsius ; et tamen hi auctores non concedunt posse in eodem instanti reali aliquem esse causam mediatam physicam sui ipsius, ita ut accipiat nunc esse ab eo, cui nunc physice dat esse : ergo repugnantia non provenit præcise ex distinctione requisita inter causam, et effectum utcumque, nam idem potest esse causa mediata sui ipsius, sed ex distinctione requisita inter causam et effectum præsentem, quando causa operatur, ut existens : dico, quando operatur ut existens, ut excludam causam finalem et exemplarem et alias similes, quæ non sunt rigorosæ causæ, nec causant prout existentes, sed prout possibiles ; at vero

causa illa, quæ operatur, ut nunc existens, non potest nunc habere causalitatem mediatam, vel immediatam respectu sui ipsius.

72 Rationem autem hujus repugnantiæ omnes debemus reducere ad prioritatem quam debet habere causa illa, quæ prout existens nunc causat aliquem effectum, nam eo ipso, quod intelligitur nunc existens, antequam intelligeretur effectus, non potest ullo modo mediate, vel immediate, physice, vel moraliter accipere nunc idem esse ab eodem effectu, quia sequeretur esse priorem, et non esse priorem suo effectu : esse quidem priorem, quia omnis causa realis est prior effectu, quatenus intelligetur existens nondum intellecto effectu, deinde sequitur, non esse priorem ; quis prioritas hæc causalitatis non solum dicit, quod hoc intelligatur independenter ab illo, sed quod illud non possit intelligi sine hoc, nec independenter ab hoc ; nam Angelus intelligitur independenter a materia prima, et tamen non habet hanc prioritatem respectu materiæ primæ, quia nimirum materia prima non debet intelligi dependenter ab Angelo, sed potest etiam intelligi sine illo, et dum materia non habet posterioritatem, Angelus non potest habere prioritatem ; utrumque ergo requiritur ad prioritatem naturæ, quod scilicet istud possit intelligi existens sine illo : non vero e contra illud sine isto. In casu autem posito, si Petrus, v. g. dependeret ab aliquo effectu, quem causat in eodem instanti ; ille effectus esset vera causa Petri, et per consequens esset prior natura illo ; ergo posset intelligi independenter a Petro ; ergo non esset posterior Petro, et per consequens Petrus non esset prior natura illo effectu, quia ubi non est posterioritas ex parte effectus, non potest esse prioritas ex parte causæ, ut vidimus : sequeretur ergo, Petrum esse priorem, et non esse priorem illo effectu, a quo eodem instanti acciperet esse.

Dices, ponamus Petrum et Paulum singulos productos a Deo singulis actionibus adæquatis ; tunc singuli pro eo signo concipiuntur existentes independenter alter ab altero ; pro posteriori autem signo Deus assumat Petrum ad causandum Paulum per secundam actionem adæquatam, et Paulum ad causandum similiter Petrum per aliam actionem adæquatam, tunc quilibet illorum prout productus per primam actionem intelligitur prior altero, prout producto per secundam actionem, et hoc modo cessant omnia inconvenientia, præsertim, si singuli concurrant solum ut causæ morales ad merendam secundam actionem, prout hi auctores volunt, concurrere Christum ad actionem Eucharisticam terminatam ad existentiam sui corporis. 73 Evasio.

Respondetur in primis hoc non solum probaret de causalitate morali, sed etiam de physica, si enim semel intelligitur causa moralis causans secundum existentiam quam nunc habet, aliquem effectum, a quo eadem existentia nunc causetur, poterit etiam intelligi de causa physica, quia causa etiam moralis taliter causans habet veram prioritatem independentiæ ab effectu ; Christus v. g. merens secundam actionem, pro eodem instanti terminatam ad suam existentiam, intelligitur existens independenter a voluntate præmiantis, quia Deus vult dare illi eam secundam actionem, cum moveat Deum ad habendam eam voluntatem, et rursus illa voluntas, cum sit causa ejusdem Christi per secundam actionem deberet intelligi existens independenter a Christo, qui est ejus effectus ; hoc autem non potest contingere, quia voluntas illa dependet a Christo merente illam, et præviso ut existente ; ergo non potest intelligi illa voluntas existens independenter a Christo : vides itaque, eadem difficultatem esse, quoad hoc in causa morali, et in causa physica ; ergo cum hi auctores concedant, non posse aliquam causam physicam concurrere ad secundam actionem respectu sui, deberent id etiam dicere de causa morali. 74 Præcluditur

75 Nunc ad objectionem factam dicimus, repugnare, illum, qui pro priori naturæ supponitur existens dependenter a causa adæquata; existere rursus pro signo posteriori, per aliam secundam actionem dependenter a suo effectu; quia existere per illam secundam actionem, est accipere esse ab illa alia causa : nemo autem potest accipere id, quod tunc jam supponitur habere; nam sicut in moralibus non potest aliquis accipere valide rem suam ab alio; quia id, quod meum est, magis meum esse non potest, ut traditur in l. *neque pignus* XLVI, sess. *de regulis juris*, sic in physicis non intelligitur, quomodo possim ego accipere ab aliquo id quod jam nunc supponor habere, possum quidem ego id, quod nunc habeo, accipere ab alio in crastinum, et erit contractus validus, ut notat ibi glossa, et habetur in aliis juribus; cæterum accipere illud pro tempore præsenti non possum : qui enim nihil plus habet quam antea habebat, nihil prorsus accepit, et qui me ditiorem non reddidit, nihil mihi dedit. Denique ex illo casu sequeretur Petrum esse priorem se ipso, quia Petrus esset causa Pauli, ergo prior esset natura Paulo, hoc est, independens a Paulo, et ab omnibus qui a Paulo penderent : sed Petrus ipse dependet etiam a Paulo, ut supponitur; ergo Petrus esset prior seipso, et posset intelligi existens sine seipso; in hoc enim consistet illa prioritas naturæ.

Respondetur objectioni.

Effugium Dices, esset independens a seipso prout terminante actionem Pauli.

Evertitur. Sed contra, quia Paulus, ut diximus, non solum est causa actionis, sed termini etiam, qui est ipse Petrus; ergo Paulus est prior, seu independens ab actione sua; et a termino, nempe a Petro; ergo Petrus debet etiam esse independens a Paulo, et ab omnibus quæ a Paulo dependent, inter quæ numeratur ipse Petrus; ergo debet esse independens a seipso, hoc est poterit intelligi sine ipso, quod ex terminis repugnat. Constat ergo ex dictis, illam primam rationem, qua impugnavimus illam sententiam, et duplicem actionem, ex eo, quod Christus diceretur causa sui ipsius, non esse levem, sed solidam, et fundatam in principiis communiter receptis, et in doctrina communi de dependentia, et prioritate inter causas et effectus.

76 Illa ergo sententia omissa, ipse P. Herize ubi supra n. 44 et 45, paululum tandem ab ea discedit : dicit enim Christi humanitatem productam fuisse in primo instanti ex vi duplicis decreti divini executivi, quorum uno Deus voluit subire munus causæ primæ et secundæ; altero autem voluit subire munus causæ primæ, sinendo B. Virginem concurrere ut causam secundam; horum quodlibet erat decretum sufficiens et adæquatum ad existentiam Christi : sed non ideo ponit duas actiones intrinsecas in Christo, existimat enim probabile, quod actio Dei sit in Deo active; quare ipsum decretum divinum erit actio virtualiter transiens. Hinc fit, Christum primo instanti habuisse suum esse independenter a B. Virgine ex vi illius decreti, quo Deus voluit concurrere ut causa prima et secunda, atque adeo Christum ut sic existentem potuisse mereri gratiam suis progenitoribus, qua mererentur secundum Dei decretum concurrendi cum B. Virgine ut causa secunda. Cæterum, in reliquo vitæ tempore dicit, conservatum fuisse Christum non per duplex, sed per unicum Dei decretum, quo Deus volebat Christum conservare, tum propter exigentiam causarum secundarum, a quibus primo fuerat productus, et exigebant conservari illum effectum a Deo; tum etiam independenter ab ea exigentia causarum secundarum, unde ex vi hujus decreti conservabatur etiam, quando causæ naturales id non exigebant, ut in jejunio illa quadraginta dierum, et in aliis temporibus supra exigentiam naturæ.

Herize.

77 Hic modus dicendi multis de causis videtur mihi difficilis et obscurus.

P. Herize modus loquendi auctori difficilis, et obscurus.

Primo, quia supponit actionem, qua Deus producit, aut conservat aliquem

Difficultas prima.

terminum, non esse aliquid extra Deum. Cujus oppositum mihi verissimum est, quia, ut suo loco latius probabo, duratio rei permanentis debet esse aliquis modus successivus intrinsecus rei duranti indistinctus ab actione, qua illa res producitur et conservatur, atque ideo ipsamet conservatio debet esse modus successivus ; nam per ipsammet conservationem quatenus conservatio est, intelligitur jam res durare, seu accipere esse continuatum, et perseverans post primum instans ; ergo jam intelligitur durans extra primum instans absque alio modo superaddito ; ergo antecedenter ad omnem alium modum, et formaliter per ipsammet conservationem durat : alioquin conservatio ut conservatio non esset formaliter libera, quia actio ipsa, prout præcedit natura illum modum durationis, non est conservatio, nec addit aliquid novum, ratione cujus habeat majorem laudabilitatem ; ipse autem modus durationis, qui pro posteriori naturæ subsequitur, non est formaliter liber, sed resultat necessario ab entitate rei : debemus ego fateri, ipsammet actionem per suam entitatem esse successivam, et ab illa absque ullo modo denominari rem conservatam ; hæc sufficiat indicasse pro nunc alibi ex professo probanda : ex hoc ergo capite redditur jam difficilis ille modus explicandi, qui supponit actionem Dei ad extra non esse aliquem modum tenentem se extrinsece ex parte Dei.

78

Difficultas secunda.

Secundo difficile mihi est in prædicto auctore, quomodo loquatur cohærenter ad sua principa de libertate Dei, quæ posuerat disp. XVII, nu. 19 et seq., ubi dixerat, volitionem liberam Dei ad objectum creatum debere semper terminari per actionem aliquam creatam, quæ in se diversa sit entitative pro diversitate finis quem Deus intendit ; nam sine hac variatione entitativa actionis, non potest intelligi, quomodo Deus dicatur nunc velle hunc terminum propter talem finem, quem potuit velle propter alium, nisi ponatur intra Deum variatio aliqua realis intrinseca, quod dici non potest. Cum hac ergo doctrina non video quomodo stet, Deum creantem Angelum non producere illum per actionem aliquam, quæ sit extra Deum : nam Deus potuit creare hunc Angelum ex alio fine, et tunc esset idem Deus, et idem Angelus ; ergo creari nunc ex tali fine petit variationem aliquam realem saltem in actione, qua fit Angelus. Quod argumentum applicari potest ad rem præsentem ; nam humanitas Christi potuit produci a Deo non concurrente ut causa secunda, sed solum per unicum decretum, et ut causa prima concurrente cum B. Virgine ; tunc autem esset idem terminus productus ; ergo ut modo dicatur Deus velle illum terminum producere etiam ut causa secunda, debet intervenire aliqua variatio saltem in actione, qua Deus producat taliter illum terminum, et per consequens, cohærenter ad sua principia debet ponere actionem mediam, qua Deus producat illam humanitatem, et quæ sit intrinseca ipsi humanitati.

79

Difficultas tertia.

Tertio, quidquid sit de hoc, eadem difficultas manet in his duobus decretis, quæ esset in duabus actionibus ; nam sicut illarum actionum una deberet esse prior altera, et per consequens terminus existens ex vi unius esset prior, et causa secundæ actionis, et per consequens sui ipsius, ut supra probavimus : ita se haberent illa duo decreta ; unum enim esset prius altero, si quidem Christus ut existens ex vi unius meretur, et impetraret secundum decretum ; atque ideo sequuntur eadem inconvenientia de mutua prioritate, et de causalitate, quam Christus haberet respectu sui ipsius, et reliqua quæ supra late probavimus contra sententiam præcedentem.

80

Difficultas. quarta.

Quarto non video, quomodo, consequenter loquendo, neget duplicem conservationem, seu duplex aliud decretum divinum reliquo tempore vitæ Christi, sicut ponit in primo instanti duas actiones, vel duo decreta ad primam productionem. Ratio enim, quæ movet hunc auc-

torem ad ponenda illa duo decreta in primo instanti est, ut Christus intelligatur sufficienter existens ex vi prioris decreti independenter a suis progenitoribus, et ut sic possit illis impetrare gratiam ad merendam actionem, qua eumdem Christum producant. Hæc autem ratio æque militat in reliquo vitæ tempore ; nam Christus non solum per meritum primi instantis, sed per merita totius vitæ, et mortis merit suis progenitoribus illam gratiam, ut contendit omnino hic auctor illo nu. 45, ergo quando postea orabat, v. g. debebat intelligi tunc existens independenter a suis progenitoribus, ut posset ex oratione illis mereri gratiam ad eum generandum ; debuit ergo tunc etiam terminare duplicem actionem, vel duplex decretum conservativum : nam si erat unum, illud certe non erat omnino independens a beata Virgine, quia de facto conservabatur Christus a Deo secundum exigentiam primæ productionis, qua fuerat productus a causis secundis, ut tandem fatetur ille auctor dicto num. 45, in fine ; ergo Christus prout conservatus per illud decretum, non intelligebatur conservari independenter a B. Virgine, et per consequens ut sic conservatus non poterat mereri dependentiam ab illa, quia jam præintelligebatur cum illa dependentia : vel si prout sic terminans illud decretum potuit adhuc mereri eam dependentiam, quam supponit, et involvit illud decretum ; idem potuisset dici de primo instanti conceptionis, et non multiplicare decreta pro illo primo instanti.

81 Evasio.

Dices, ideo poni unicum decretum in conservatione, quia dependebat a solo Deo, licet Deus attendat etiam ad exigentiam primæ productionis a causa secunda, ut velit conservare Christum. Ita videtur respondere ille auctor ibi.

Excluditur.

Sed impugnatur ex dictis, quia licet sit solus Deus, qui conservat, Christus tamen debet præintelligi conservatus a Deo independenter a suis progenitoribus, ut mereatur conservari ab eisdem : non potest autem eodem instanti reali præintelligi conservatus independenter ab illis, si solum terminat unicam conservationem, et hæc est vere in sua entitate dependens ab illis, et propter eorum exigentiam ; nam eadem conservatio non potest præintelligi pro aliquo priori reali ante seipsam.

82 Alia evasio.

Dices, per illud decretum velle Deum utrumque, vult enim conservare Christum propter exigentiam causæ secundæ, et independenter etiam ab ejus exigentia, hoc est, quamvis non exigant id causæ secundæ ; quare poterit Christus præintelligi, prout conservatur per illud decretum independenter a causa secunda, et ut sic mereri, quod fuerit productus a causa secunda.

Refellitur.

Sed contra, quia decretum simplex realiter, licet possimus in illo concipere duas formalitates, non tamen potest ita dividi, ut una formalitas intelligatur pro priori naturæ, vel causalitatis ante aliam, ut dicebam, quia prioritas naturæ debet versari inter ea, quæ realiter, vel ex natura rei differunt ; ergo Christus ut ex vi illius decreti conservatur independenter a causa secunda, non potest præintelligi pro aliquo signo causalitatis, ad hoc, ut tunc mereatur fuisse productus ab eadem causa secunda. Probatur consequentia, quia hoc esset mereri conservari nunc propter exigentiam causæ secundæ, a qua fuit productus ; ergo esset mereri secundam formalitatem ejusdem decreti, quæ est propter exigentiam primæ productionis a causa secunda : quod tamen repugnat, cum illa secunda formalitas solum ratione nostra differat a prima formalitate. Porro quod mereri fuisse productum a B. Virgine, sit mereri conservari nunc propter ejus exigentiam, facile constabit ex ipsis terminis, nam qui meretur secundam rei productionem, meretur implicite ea, quæ necessario consequuntur ex illa ; ergo quatenus Christus nunc meretur fuisse genitum a Virgine, meretur, quod illa generatio exigat conservari a Deo tempore præsenti ; ergo meretur, quod Deus eum terminum

nunc conservet propter exigentiam illius primæ generationis ; ergo meretur hanc conservationem fieri cum respectu ad illam primam generationem : si ergo Christus prout conservatur per hanc conservationem independenter a causa secunda, meretur nunc fuisse conceptum ex Virgine, meretur etiam, quod ejus conservatio habeat nunc respectum ad exigentiam illius primæ generationis, et per consequens prout intelligitur terminans unam formalitatem hujus conservationis, meretur alteram ejusdem conservationis formalitatem, quod omnino repugnat, ut vidimus.

SECTIO VII.

Probabilior solutio difficultatis.

83 Facilior difficultatis solutio.

Facilius dici potest, Christum prævisum fuisse tempore passionis cum suo merito, saltem cum aliquo actu efficaci acceptante ex se mortem a Patre injunctam, si a Judæis inferatur, et per hoc meruisse gratiam progenitoribus, et Virgini, et forsitan existentiam ipsius Virginis, postea vero Patres, et B. Virgo prævidentur mereri fieri Christi progenitores : non enim repugnat id, quod nunc est causa, esse postea pro alio tempore effectum respectu ejusdem, dummodo non detur mutua dependentia pro eodem instanti, v. g. habitus charitatis, qui in primo instanti pendet ab actu dilectionis saltem moraliter, in secundo potest concurrere ad conservandum actum juxta communem sententiam.

84 Evasio.

Dices, bene potest id, quod antea erat effectus, concurrere postea ad conservationem suæ causæ, ut in exemplo posito; non tamen potest id, quod antea fuit effectus, concurrere modo ad primam productionem suæ causæ; v. g. habitus charitatis, qui pro primo instanti pendet ab actu, licet possi pro secundo instanti conservare eumdem actum; non tamen potest in secundo instanti efficere, quod actus productus fuerit in primo instanti, quia hoc jam esset causare se ipsum etiam pro secundo instanti ; nam licet pro secundo instanti non pendeat a conservatione actus, et ideo possit concurrere ad ejus conservationem tanquam ad aliquid posterius, pendet tamen mediate a prima productione actus, ideo etiam conservatur habitus in secundo instanti quia productas fuit in primo, et ideo productus fuit in primo, quia exstitit actus dilectionis ; ergo etiam in secundo instanti pendet mediate ab existentia actus in primo instanti, ergo habitus in secundo instanti non potest causare existentiam actus pro primo instanti. Similiter ergo in præsenti, licet Christus tempore passionis non pendeat ab existentia, et meritiis, quæ tunc habebat Virgo, et ideo possit pro eo tempore esse causa moralis exitentiæ, quam Virgo tunc habebat ; pendet tamen saltem mediate ab existentia, et gratia, quam habuit Virgo ante Incarnationem, nam ideo conservatur nunc Christus, quia antea fuit conceptus, et ideo fuit antea conceptus per te, quia Virgo meruit illam conceptionem ; ergo Christus tempore passionis non potest mereri gratiam, quam Virgo habuit ante Incarnationem, quia esset mereri mediate conservationem sui ipsius.

85 Præcluditur.

Respondeo, pro tempore passionis non habuisse Christum dependentiam etiam mediate a Virgine, nec ab ejus influxu, non enim conservabat Deus tunc eam humanitatem, eo quod fuisset antea producta, vel concepta in utero Virginis, sed independenter ab ejus conceptione. Imo verisimile est, conservationem illam pro eo tempore fuisse ultra naturæ leges, quia tanta fuit tristitia Christi in horto, ut nisi divinitus conservaretur consumptus fuisset præ animi dolore, nam in hoc sensu accipiunt aliqui illa Christi verba ; *tristis est anima mea usque ad mortem*, id est tristitia sufli-

cienti ad causandam mortem, ut exponit noster Salmeron ibi. Quare conservatio Christi pro tempore sequenti posita fuit independenter ab eo, quod antea exstitisset, et per consequens ejus merita prævisa pro eo tempore nullo modo dependent ab existentia, vel gratia B. Virginis.

. Urgebit aliquis, quia licet possit hoc asseri de conservatione humanitatis Christi, prout terminatur ad unionem animæ rationalis cum materia, non tamen de conservatione unionis ipsarum partium materiæ inter se ; hæ enim sicut per continuam nutritionem fuerant additæ præcedentibus, ita postea conservantur unitæ, attendendo ad priorem unitionem ; neque hæc unio dissolvi poterat ex tristitia, vel mœrore, quia eadem continuatio materiæ perseveraret naturaliter aliquo tempore post mortem, ergo jam Christus secundum aliquam partem pendebat tunc a causis præcedentibus saltem mediate ; nam ideo habebat illam materiam continuam, quia per nutritionem acquisierat eas partes ; et ideo eas acquisierat, quia in utero Virginis acceperat potentiam nutritivam ; ergo de primo ad ultimum continuatio conservationis Christi, quoad aliquam partem pendebat etiam pro tunc saltem mediate a meritis tunc habitis, quia Christus nunc operans includebat talem numero humanitatem constantem ex tali forma, et ex tali materia continua.

Responderi adhuc potest, conservationem illam etiam quoad continuitatem materiæ prævideri pro illo tempore independenter a nutritione, et generatione præterita : Deus enim primo decrevit Christum tunc existentem, et conservatum per influxum physicum a Deo ipso, independenter ab omni generatione, vel nutritione præterita ; postea ex illis meritis prævisis dedit gratiam Virgini ut mereretur conceptionem filii, et per consequens, ut ille, qui jam fuerat prævisus vir, esset prius puer, et paulatim adolesceret, et acquireret materiam, cum qua futurus erat tempore passionis ; cæterum adveniente tempore passionis jam conservaretur Christum ex vi prioris decreti independenter a priori pueritia, et adolescentia.

Dices, ergo non conservaretur tunc naturaliter, sed supernaturaliter etiam quoad illam partem. Effugium everitur.

Nego sequelam, quia non conservabatur illa materia continua contra exigentiam naturæ, vel causarum secundarum ; licet in ipsius conservatione non attenderet Deus ad exigentiam causarum secundarum præcedentium : sicut etiam conservatio Adami non fuit supernaturalis, quia licet non fuerit ex exigentia nutritionis, vel adolescentiæ præcedentis ; non fuit tamen contra aliquam exigentiam causarum naturalium : neque esset supernaturalis creatio viginti hominum, sicut non fuit supernaturalis creatio unius ; et quidem facilius est, Deum conservare tunc materiam Christi continuam independenter a nutritione præterita, quam ponere duas actiones adæquatas ad conservationem, vel generationem Christi.

Contra hoc imprimis arguit Lorca primo, quia individuatio effectum sumitur per ordinem ad suas causas; ergo hæc numero humanitas Christi individuatur per ordinem ad causas, quas habuit ; ergo non potuit mereri mediate, vel immediate procedere ex talibus causis. 83 Arguitur. in contrarium primo. *Lorca.* Respondetur.

Respondeo negando antecedens, de quo egi late *in Metaph.* ubi dixi, hunc numero effectum potuisse naturaliter produci ab aliis causis, si Deus dedisset concursum illis, sicut istis ad eumdem effectum.

Arguit secundo, quia, qui meretur aliquam actionem, meretur, poni a parte rei terminum illius actionis ; actio enim non est nisi positio termini ; ergo si B. Virgo meruit productionem Christi, meruit poni Christum a parte rei : ergo meruit Incarnationem non solum quoad circumstantiam, sed quoad ipsam substantiam. Arguitur secundo.

Argumentum solvitur.

Respondetur juxta id, quod supra dictum est, negando antecedens universaliter sumptum, jam enim explicuimus, quomodo causa moralis tunc solum dicatur simpliciter causa rei, quando non invenit illam existentem jam in prævisione illius, apud quem meretur ; ubi etiam explicuimus differentiam quæ est, quoad hoc, inter causam moralem, et physicam.

89

Objectio tertia.

Tertio objici posset Bernard. hom. IV, super *Missus est*, ubi Virginem hortatur, ut consentiat Angelo, his verbis : « Hoc totus mundus tuis genibus provolutus expectat. Non immerito, quando ex ore tuo pendet consolatio miserorum, redemptio captivorum, liberatio damnatorum, salus denique universorum filiorum Adam totius generis tui, » ubi videtur Bernardus ponere redemptionem nostram pendentem a conceptione Christi in utero Virginis ; ergo non fuit prius visa independenter a Virgine.

Dissolvitur.

Respondeo, Bernardum debere accipi de nostra redemptione complete et adæquate sumpta, hæc enim non solum per meritum mortis acceptatæ, sed per merita infantiæ, et totius vitæ obtenta fuit : hoc autem non tollit, quod uni, vel alteri meruerit Christus aliquam gratiam, auxilium per meritum determinatum, habitum tempore passionis ante prævisa alia merita, ut Virgo, et aliqui alii potuerint mereri fieri Christi progenitores.

90

Objectio quarta.

Quarto objici potest, quia ante merita B. Virginis solum prævidebatur Christus futurus tempore passionis, v. g. ergo ex meritis Virginis factum est, quod Christus existeret illo tempore antecedenti ; ergo non solum, quod esset talis actio, sed quod esset Christus toto illo tempore meruit Virgo; ex quo rursus fit, Christum per merita suæ passionis meruisse saltem mediate existentiam Incarnationis pro tempore antecedenti ; ergo, quando primum humanitas Christi accepit unionem, non accepit illam gratis, sed ex meritis postea futuris. Consequens autem videtur contra Aug. *de prædestinatione Sanctorum* c. XV, supra allegatum sect. I, qui sæpe negat Christi humanitatem accepisse ex meritis gratiam unionis et concludit his verbis : « Eadem gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia initio homo ille factus est Christus. » Sed nullus homo accipit primum donum gratiæ ex meritis ; ergo nec Christi humanitas accepit unionem ex meritis in prima productione.

August.

Respondeo, hoc idem argumentum procedere contra omnes, qui fatentur Virginem, et Patres meruisse accelerationem Incarnationis ; tunc enim meruissent existentiam Christi pro toto eo tempore, pro quo meruerunt accelerari hoc mysterium. Sicut ergo illud non sufficeret, ut dicerentur meruisse Incarnationem simpliciter, neque ut dicamus, Incarnationem absolute factam fuisse ex meritis, sed solum secundum quid scilicet, quod fieret citius, quod abbreviaretur, etc. sic etiam in nostra sententia Virgo non dicitur meruisse simpliciter existentiam Christi, sed quod existeret prius ex suppositione, quod extiturus erat. Item idem Christus non dicitur accepisse unionem ex meritis, sed solum accepisse ex meritis, quod unio daretur citius et pro aliquo tempore antecedenti ; in quo nullum est inconveniens ; nam tota hæc est gratia radicaliter, quatenus fundatur in collatione ejusdem unionis jam prævisa pro alio tempore omnino gratis, et independenter ab omni mérito, in quo convenit Christus cum quolibet alio justo ; in utroque enim debet prævideri aliqua gratia prima in prævisione Dei, quæ omnino sit sine meritis prævisis. Sic respondi olim huic Augustini testimonio, quod mihi objeceram contra hunc dicendi modum. Verum nec solutio, nec modus dicendi placuit P. Herige ubi supra dicta disp. XXIX, in I p. n. 42, ubi tacito nomino hanc meam doctrinam tribus argumentis impugnat. Primum ex prædicto testimonio Augustini, in quo dicit, expresse negari accepisse Christum

9

Diluit

ex ullis meritis illud esse in primo instanti suæ conceptionis. Cæterum ille auctor nihil respondet ad instantiam, quam nos adduxeramus de antiquis Patribus, qui dicuntur meruisse accelerationem Incarnationis, et per consequens meruerunt quod Incarnatio fieret ante illud tempus, pro quo jam prævidebatur, vel pro quo fuisset independenter ab earum meritis, et tamen pro dicuntur meruisse Incarnationem, nec humanitas dicitur, accepisse unionem ex meritis suis, licet revera meruerit mediate illam anticipationem, et per consequens meruerit illam accipere illo instanti, quod primum facta fuit; omnes ergo illi, qui concedunt antiquis Patribus meritum accelerationis, tenentur eodem modo explicare Augustinum, ut loquatur scilicet de existentia Christi secundum substantiam, hoc est, de illa, quæ nullam aliam supponeret in prævisione Dei; nam reliqua omnia magis dicuntur extensio, vel conservatio ejusdem gratiæ, quam Incarnatio simpliciter, et absolute.

93 onfirmatur primo.

Confirmari autem potest hæc interpretatio primo, quia Aug. ibi non solum videtur loqui de facto, sed etiam de possibili; affert enim exemplum prædestinationis Christi, ut probet primam gratiam, seu prædestinationem nostram non posse esse ex meritis nostris, sicut nec prædestinatio Christi potuit esse ex meritis Christi, sed debuit esse omnino gratis. At ille auctor non negabit loquendo de potuisse Deum prius decernere Christum pro tempore posteriori, et postea ex illis meritis prævisis anticipare ejus existentiam pro aliquo tempore anteriori, sicut propter ea merita posteriora dedit gratiam Patribus in tempore antecedenti; ergo Aug. non curabat de prima existentia Incarnationis secundum ordinem temporis, sed secundum prævisionem, et hanc volebat debuisse esse omnino gratis, nec potuisse esse ex meritis, sicut nec prima prædestinatio nostra ad gratiam efficacem potuit esse ex meritis nostris.

94 Confirmatur secundo.

Confirmatur secundo, quia Aug. non solum loquitur ibi de Incarnatione utcumque sed de actione, qua Christus ex Virgine matre natus est, et conceptus, sic enim ait: « Ipse Salvator, et mediator Dei et hominum Christus Jesus, qui hoc ut esset, quibus tandem suis, vel ex operum, vel fidei præcedentibus meritis natura humana, quæ in illo est, comparavit? Respondeatur quæso: ille homo, ut a Verbo Petri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod ejus bonum qualecumque præcessit? Quid egit ante; quid credidit, quid petivit ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveviret? Nonne faciente, ac suscipiente Verbo, ipse homo, ex quo esse cœpit, filius Dei unicus esse cœpit? Nonne filium Dei unicum Femina illa gratia plena concepit? Nonne de Spiritu sancto, et Virgine Maria Dei filius unicus natus est, non carnis cupidine, sed singulari Dei munere? etc. » et circa finem capitis, sic ait: « Neque enim retributa est Christo illa generatio, sed tributa, ut alienus ab omni obligatione peccati de Spiritu, et Virgine nasceretur. » Ex quibus constat August. eodem modo, quo dicit, non habuisse ex meritis humanitatem Christi unionem, quam accepit ad personam Verbi, pariter id asserere de actione qua concepta fuit illa humanitas ex B. Virgine. At vero ille auctor ponens duas actiones, vel duo decreta, fatetur aperte, actionem illam, qua B. V. Virgo concurrit ad humanitatem Christi, fuisse ex meritis ejusdem Christi saltem mediate, quatenus Christus meruit gratiam B. Virgini, qua mereretur illam actionem: ergo ille etiam debet explicare verba Augustini, nec magis contra nostram sententiam sunt, quam contra ipsum, ut ex adductis verbis constat manifeste. Omnes ergo fateri debemus. Augustinum in illis verbis attendisse quidem ad intentum principale, quod probare volebat; de exemplo autem non ita fuisse sollicitum. Intentum principale

erat, quod humanitas Christi gratis omnino, ac sine ullis meritis acceperit unionem ad Verbum, sicut nos gratis prædestinamur ad gratiam efficacem : et hoc quidem intentum probavi clare, ex eo, quod numquam illa humanitas fuit sine unione ad Verbum : ergo non potuit de facto habere meritum in ordine ad unionem illam. Hoc autem intelligitur, non in ordine ad continuationem unionis, hanc enim aliqui dicunt meruisse Christum, cum quibus sentit P. Suarez infra disp. X, sect. IV, §, *hæc responsio*, sed de prima collatione unionis secundum decretum divinum ; aliquando enim debuit dari gratis, et sine ullis meritis ; hoc utique est intentum principale Augustini : adducit tamen in exemplum tempus illud, vel instans, quo Christus conceptus fuit ex Virgine ; quasi dicat, humanitas illa aliquando habuit gratis unionem ad Verbum divinum, v. g. quando primum concepta fuit ex Virgine. Cæterum in exemplis non requiritur veritas, nec intererat ad intentum August. quod in illo, vel alio instanti habuisset gratis : semper enim habebat quod intendebat, scilicet, quod prædestinatus fuisset ad eam unionem gratis habendam ; sive hæc prædestinatio primum fuerit terminata ad instans conceptionis, sive ad aliquid aliud : nam si terminata fuit, v. g. ad instans conceptionis, jam tunc habuit gratis unionem ; si vero habuit, ex meritis, jam totum hoc fuit gratuitum in causa, cum supponant eam unionem decretam gratis pro alio tempore, in quo potuerint esse illa merita.

Suarez.

Evasio.

Dices, eodem modo dici potest, Augustinum non intendisse probare in nobis de prima gratia, quam habemus in tempore, quod ea debeat esse gratis ; sed de prima, quam habemus in ordine prædestinationis divinæ : posset enim similiter Deus decernere dare Petro cras auxilium ad bene operandum, et postea propter ejus meritum crastinum jam prævisum velle dare hodie auxilium aliud, quod quidem esset primum omnium secundum tempus, et ita prima gratia esset ex meritis, scilicet ex meritis faciendis postea ex vi alterius gratiæ prius decretæ et prævisæ. Consequens autem videtur omnino contra intentum Augustini, qui omnino volebat initium bonorum operum, hoc est, primum bonum opus hominis procedere ex gratia non data ex meritis, sed omnino gratis.

Respondetur, in nobis fieri non posse, 96
quod primum auxilium efficax non detur Occuditu
gratis ; nam opera bona futura etiam si fiant ad homine justo, non merentur de condigno auxilium congruum pro tempore sequenti, multo minus pro antecedenti : quod autem non datur ex merito condigno, dicitur simpliciter, et absolute dari gratis, ut colligitur ex Trid. sessione VI, c. VIII, ubi dicitur, gratiam justi- Conc. Tr
ficationis dari gratis, licet ipsam præcedant aliqua merita congrua proxima, et remota. Addo, non repugnasse loquendo de possibili, quod hodiernum auxilium efficax daretur propter meritum non condignum, sed congruum crastinum, quod ni fallor, auctores, cum quibus disputamus non negabunt. Imo de facto propter ratione futuras datur hodie aliquid a Deo ; sic enim Ecclesia petit pro anima defuncti, quod liberetur ab æterna damnatione, propter quam orationem prævisam Deus potuit eam animem antea liberare, ut videbimus infra disp. XXVII, sect. III, cur ergo non posset etiam Deus propter meritum de congruo futurum jam prævisum dare hodie aliquod auxilium gratiæ. Cæterum de facto non contingit, quod primum auxilium gratiæ detur alicui propter aliquod ipsius meritum futurum etiam de congruo, quia, cum primum auxilium efficax detur in ordine ad credendum ; et ad acceptandam fidem, et omne meritum, quod postea subsequitur, oriatur ex fide ; consequens est, quod omne meritum futurum dependeat saltem mediate ab hoc primo actu fidei, cujus prima acceptatio movet ad eam retinendam. Nam vel retinuit homo semper fidem, quam

prius acceptavit, vel non retinuit. Si retinuit, non videtur posse contingere, quod postea, quando ex fide movetur ad bene operandum, non recordetur se jam fidem illam examinasse, et acceptasse, et ex hoc ipso non reddatur facilior ad actus fidei, quia nimirum jam assuefactus est credere Deo, et ejus veracitatem, et per consequens ille actus fidei, unde oritur illud meritum futurum, non erit prævisus independens a primo auxilio congruo gratiæ olim dato. Si autem illam primam fidem non retinuerat, sed repulerat; jam eo ipso difficilior erit ille actus fidei postea eliciendus, quia recordabitur fidei illius jam a se reprobatæ, et rejectæ, quod erit motivum aliquod retardans ab actu fidei, et per consequens non poterit prævideri ille actus fidei futurus, quin videatur supponens illam difficultatem incredulitatis præteritæ, quam necesse est tunc superare. Non ergo contingit de facto, quod Deus prævideat in nobis meritum futurum, antequam velit dare nobis auxilium primum gratiæ efficacis; et ideo Augustinus totum conatum adhibebat, ut probaret, illud primum auxilium dari sine meritis, quia unum debet dare sine ullis meritis; nullum autem magis, quam illud primum; nam de illo facile concederetur ab hæreticis non supponere reliqua, sed supponi ab aliis posterioribus; ideo de illo videbatur res clarior. Si tamen hæretici contenderent, illud primum dari propter merita aliqua posteriora, prævisa absolute a Deo independenter ab illo primo auxilio gratiæ: tunc Augustinus non ita acriter de illo auxilio contenderet, cum jam haberet principale intentum; scilicet omnia nostra merita fundari, tamquam in prima radice, in aliquo auxilio omnino gratuito, et nullum meritum supponente, atque adeo nihil omnino posse fieri in ordine ad vitam æternam, quod non oriretur a gratia, et liberalitate Dei indebita nostræ naturæ: præsertim, cum adhuc primum auxilium daretur simpliciter gratis, ut dixi, licet daretur propter opus bonum futurum, tamquam propter meritum de congruo, dummodo non daretur propter meritum aliquod de condigno.

97 Argumentum P. Herize secundum.

Secundum argumentum, quo prædictus auctor utitur contra meam sententiam, est quia si Christus meruit B. Virgini gratiam auxilii, qua se disposuit ad merendam maternitatem solum per merita illa prævisa a Deo in Christo jam adulto, sequeretur non meruisse suæ matri illud auxilium per voluntatem bonam, quam habuit in primo instanti conceptionis, et qua se obtulit Patri æterno ad satisfaciendum pro hominibus, juxta illud *Psalmi* XXXIX, 7. *Sacrificium, et oblationem noluisti, aures autem perfecisti mihi. Holocaustum et pro peccato non postulati; tunc dixi: Ecce venio. In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus*, etc. quæ verba videntur intelligi a Paulo *ad Hebræos* x, 5, de primo ingressu Christi in hanc vitam: *Ideo ingrediens*, inquit, *in mundum dixit: Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi, holocautomata pro peccato non tibi placuerunt, tunc dixi: Ecce venio, in capite libri scriptum est de me; ut faciam Deus voluntatem tuam.* Ubi Paulus videtur loqui de prima voluntate, quam Christus habuit in primo instanti suæ conceptionis; qua voluntate obtulit se morti, et laboribus pro nostris peccatis, et eamdem voluntate dicit, homines fuisse sanctificatos ut per causam meritoriam, nam de illa voluntate subdit ipse Paulus ibi vers. 1. *In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel*, non ergo possumus negare, Christum eo instanti meruisse suæ matri, et suis progenitoribus omnes gratias sanctificantes, quas unquam habuerunt: tum quia Paulus illi primæ voluntati tribuit nominatim sanctificationes, et gratias omnium hominum; tum etiam, quia non uno vel altero merito, sed omnibus meritis totius vitæ meruit omnes, et singulas gratias, quæ hominibus dantur.

98 Solvitur.

Respondetur in primis, hoc argumentum habere instantiam ; nam supra vidimus, non potuisse Christum mereri per ipsam mortem, vel voluntatem ultimam tolerandi patienter injurias jam sibi illatas, illud auxilium sufficiens, quod datum fuerat ipsis occisoribus, vel tortoribus, quo potuissent illum non occidere, aut torquere ; nam actus patientiæ consequentis supponebat tormentum illatum, et hoc supponebat libertem, et potestatem tortorum ad illum non torquendum, et hæc libertas includebat illud auxilium, quare pro illo auxilio non potuit aptius applicari illud meritum patientiæ consequentis, ut supra vidimus, ergo non est vera illa universalis propositio, quod omnia merita Christi fuerunt causa omnium, et singularum gratiarum, quæ unquam datæ sunt.

99 *Thessal. S. Thom. Anselm. Theoph. Theod. Cajetan. Cather. Ribera. Cornel. Calmer. Zena. Estius. Vasquez.*

Respondetur secundo admittento Paulum, ibi loqui de prima voluntate, quam Christus habuit in primo conceptionis instanti, qua se obtulit Deo : negando tamen, illi primæ voluntati tribui a Paulo universam hominum sanctificationem, nam verba illa, quæ sequuntur, *in qua voluntate sanctificati sumus*, etc. non referentur ad voluntatem Christi offerentis se, sed ad voluntatem Dei, de qua prædixerat, *ecce venia ut faciam Deus voluntatem tuam ;* de hac ergo Dei voluntate prosequitur ; *in qua voluntate sanctificati sumus* ; scilicet in hac voluntate Dei ; quia nimirum *hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra*, ut dicitur *ad Thessal.* IV, 3, et declarat S. Thom. in illo loco Epistolæ *ad Hæbreos*, ubi in eodem sensu accipiunt illa verba interpretes sacri antiqui, et recentiores. Videantur Anselmus, Theophilactus, et Theodoretus ibi, Cajet. Cather. P. Ribera, P. Cornelius P. Salmeron, Ludovicus de Tena, Guillelmus Estuis, et P. Vasquez in commentario illorum verborum, ubi dicit, hunc esse sensum Græcorum, et Latinorum, qui omnes indubitanter illa verba ad voluntatem Dei referunt, non ad voluntatem Christi, ut appareat, quam infirmum argumentum desumi possit contra nos ex illa Pauli explicatione, quæ adversus se habet omnes Patres, et interpretes illorum verborum, si unum, aut alterum recentiorem excipias.

100 Argumentum tertium.

Tertium argumentum, quo nostram sententiam impugnat, desumitur ex ratione philosophica in hunc modum. Illa actio, qua Christus jam adultus conservabatur independenter ab exigentia causarum secundarum, vel est eadem cum ipsa actione, qua antea conservabatur secundum exigentiam earumdem causarum, vel non est eadem, sed alia nova actio. Si dicatur primum, ergo eadem actio dependet a progenitoribus, et non dependet. Non dependet, quia ita supponimus et asserimus ; dependet vero, quia per hanc eamdem numero actionem dicebatur Christus prius conservatus dependenter a suis progenitoribus, seu juxta eorum exigentiam ; ergo si manet eadem actio non mutata, debet eodem modo dependere, quo antea dependebat. Si vero dicatur secundum, scilicet, illam actionem non esse eamdem, sed aliam ; contra hoc est, primo, quod voluntarie dicitur, et ad effugiendum argumentum, nec poterit afferri implicantia, cur non posset adhuc perseverare eadem actio conservativa. Secundo, quia manente eodem principio, et termino non debet mutari actio, sic enim Deus per eamdem actionem conservaret materiam sine forma substantiali, per quam prius conservabatur a Deo cum forma : ergo similiter cum in nostro casu idem sit agens, nempe Deus, et idem terminus, nempe humanitas Christi, non est unde varietur actio conservativa.

101 Dissolvitur.

Respondeo, neutrum membrum hujus argumenti probari ; nam imprimis, etiamsi daretur, non variari intrinsece illam actionem conservativam, sed manere intrinsece eamdem ; non sequitur, illam pro eodem tempore pendere et non pendere ab exigentia causarum secundarum, seu progenitorum Christi, nam dici posset hoc, quod est, hanc

conservationem pendere ab exigentia causarum secundarum, addere aliquid supra entitatem ipsius actionis, nempe præcessisse illas causas secundas, et non supervenisse aliud agens potentias, ad cujus exigentiam deberet cessare Deus ab illa conservatione. Quanto enim res ista se habeat, dicitur illa actio conservari propter exigentiam causarum secundarum præcedentium ; postquam vero advenit alia causa secunda potentior exigens cessationem illius conservationis, jam non dicitur ulterius persistere propter exigentiam causæ secundæ, sed quia Deus vult. Hoc autem accidit in casu nostro, quia adveniente defectu cibi, vel alia causa sufficienti ad mortem Christi, jam Deus non tenebatur illam humanitatem conservare propter exigentiam causarum secundarum præcedentium, atque ideo illa actio non denominabat ulterius Christum conservatum propter illam exigentiam.

102 Cæterum mihi verius est, mutari illam actionem in sua entitate intrinseca ; non quidem propter hoc argumentum, sed quia, ut superius jam indicavi, et latius probabo suo loco, omnis conservatio rei etiam permanentis identificatur cum duratione ipsius termini, quæ in mea sententia semper est intrinsece successiva. Sive ergo conservetur juxta, sive extra exigentiam causarum secundarum, semper debet conservari per novam actionem successive. Nec sufficit manere eamdem causam, et eumdem terminum ut actio sit omnino eadem : nam præterquam quod potest diversificari specie actio ex aliis capitibus, ut ex modo tendendi, etc. saltem ad distinctionem numericam sufficit ipsa successio temporis imaginarii ; nam conservatio pro tali tempore imaginatio est intrinsece diversa a conservatione ejusdem termini pro alio tempore diverso : sicut ipsæ durationes in sententia veriori distinguente eas modaliter a re durante, distinguuntur inter se per diversum tempus imaginarium, ad quod alligantur. Et quidem mirum est, hunc auctorem non invenire actiones distinctas respectu ejusdem termini, et ab eodem agente ; cum ipsemet disp. XXVII, num. 19, agens de decretis liberis Dei, statuat actionem, qua Deus operatur ad extra, debere esse diversam in sua entitate intrinseca pro diversitate finis, quem Deus intendit in producenda illa creatura, ita ut quando producit ignem ex fine puniendi impios, sit diversa actio ab illa, qua produceretur ille ignis ex fine fovendi justos, et pios, quia aliter non posset intelligi hæc diversa denominatio Dei volentis ignem ex hoc potius fine, quam illo. Jam ergo admittit, posse esse, et de facto dari actiones intrinsece diversas ab eodem agente, et ad eumdem terminum. Cum ergo non poterunt etiam distingui ratione diversæ durationis, quam includunt. Imo in casu præsenti videntur omnino distinguendæ ab eodem doctore, si consequenter loquatur ; cum enim ipse ponat actionem diversam, quoties Deus operatur propter diversum motivum et finem : consequens est diversam debere esse actionem, qua Deus conservat hunc hominem propter exigentiam causarum secundarum, seu quia fuerat productus a causis secundis, et ut præstet id, quod productio causæ secundæ exigebat ; diversam vero esse illam actionem, qua postea conservat eumdem hominem, non propter illum finem priorem reddendi debitum causis secundis ; sed propter alios fines diversos, et præter exigentiam causæ secundæ : nec video ; quomodo posito illo generali principio possit negari varietas intrinseca actionum in hoc casu.

103 Ultimo objici potest, quia meritum Christi etiam supponebat ejus existentiam pro tempore præcedenti, quia fuit voluntas acceptandi mortem a Judæis ; Judæi autem volebant illum occidere propter miracula ab ipso facta in confirmationem suæ divinitatis ; ergo hæc voluntas Christi supponebat eum extitisse antea. Objectio ultima.

Respondetur, primum meritum Christi

tunc, non respexisse ad tempus præcedens, sed solum fuisse voluntatem obediendi Patri præcipienti ei mortem, si a Judæis occideretur ; post hoc autem meritum prævisum, data fuit existentia temporis præcedentis, et miracula, et consequenter Judæi voluerunt occidere Christum, qui ex vi prioris voluntatis acceptavit postea hanc mortem propter hanc causam.

104 Illatio. Ex dictis infero, Christum etiam mefuisse nasci ex Virgine per eadem merita, quibus Virgini obtinuit gratiam ad merendam maternitatem ; quia non magis repugnat unum, quam aliud, ut probat P. Vasquez disp. XXI, c. VIII, contra Suarez ubi supra sect. IV et ratio est facilis, quia electio B. Virginis in matrem Christi fuit peculiare beneficium respectu ipsius Christi ; ergo eum aliunde non repugnet, id fieri ex Christi meritis, non est negandum : Imo ipsam Virginis creationem, ut esset Dei genitrix fuisse ex Christi meritis probat late ex Scriptura, et Patribus Salazar in libro *de conceptione Virginis* cap. XIX et XXII. *Salazar.*

Restat difficultas, an B. Virgo meruerit maternitatis dignitatem de condigno, an solum de congruo.

105 Difficultas. Enodaturi. *P. Suarez. Vasqu.* Communis et vera sententia docet, solum meruisse de congruo. Ita Suarez sect. VII, Vasq. disp. XXIII, cap. II, et omissis aliis rationibus, probatur, quia totus valor condignus meritorum B. Virginis accepit præmium gratiæ, et gloriæ sibi correspondeus ; ergo non habuerunt valorem ad condigne promerendum ulterius præmium. Quomodo autem Patres dicant B. Virginem dignam fuisse tanto filio ? vide apud prædictos auctores, qui eos facile explicant de dignitate improprie sumpta.

106 Dubium Discutitur. *P. Suarez. August.* Sed ex hoc insurgit aliud dubium, an potuerit Deus acceptare merita Virginis de condigno ad hoc præmium maternitatis loco præmii sibi debiti.

P. Suarez ubi supra affirmat ; quia opera ipsa habent valorem condignum ad gratiam, et gloriam, quæ majus quid est, quam esse matrem Dei ? ideo enim dixit Aug. lib. *de sancta Virginitate* cap. III, t. VI, majus esse concipere Deum mente, quam ventre : « Beatior, inquit, Maria percipiendo fidem Christi, quam concipiendo carnem Christi, » et postea subdit. « Sic et materna propinquitas nihil Mariæ profuisset, nisi felicius Christum corde, quam carne gestasset ; » quod ipsum habet idem Aug. tractatu X, *in Joannem :* ergo a fortiori haberent valorem condignum ea opera ad merendam maternitatem. Effugium.

Dices, ergo non sola B. Virgo, sed omnes feminæ justæ, dignæ fiunt suis operibus, quantum est ex valore operum, ut eligantur ad concipiendum corporaliter Christum. Evertitur.

Respondebit facile P. Suarez distinguendo, fiunt dignæ maternitate simul cum gratia, et gloria nego, quia hoc totum majus est, quam gratia, et gloria seorsim, fiunt dignæ maternitate sola sine gratia, et gloria, concedo, quia maternitas seorsim sine gratia, et gloria majus esset, quam augmentum gratiæ, quod merentur. At vero B. Virgo de facto meruit de congruo maternitatem, non utcumque, sed ut decoratam innumeris excellentiis, et gratiis, et hoc quidem ultra præmium gratiæ, et gloriæ condigne correspondentis suis meritis.

107 *Vasq.* P. Vasquez dicto c. II negat, potuisse mereri de condigno maternitatem per opera Virginis. Et hæc sententia consequentius procedit ad ea, quæ dixi disp. V, sect. VIII, difficultate secunda, ubi dixi opera unius justi non remunerari condigne per gratiam alteri datam, si ipse merens indigeat sibi illa gratia, quia majus bonum merentis est augmentum propriæ gratiæ, quam alienæ ; et illa opera exigunt condigne majus bonum merentis : ex quo etiam fit opera B. Virginis condigne exigere non præmiari, nisi per majus bonum ipsius Virginis : esset autem majus bonum Virginis augmentum propriæ gratiæ quam maternitas, ut vidimus ex Aug. ergo si loco gra-

tiæ daretur maternitas pro præmio, non manerent condigne præmiata ea opera ; ergo maternitas non potuit dari pro præmio de condigno, sed de congruo, ultra proprium præmium condignum eorum operum. Et hæc satis sint de causa meritoria Incarnationis.

DISPUTATIO IX.

UTRUM UNIO FACTA FUERIT IN NATURA ?

SECT. I. *Quis fuerit in hoc puncto Eutychetis error ?*
SECT. II. *Veritas Catholica Eutycheti contraria.*
SECT. III. *Dissolvuntur argumenta contra doctrinam Catholicam.*

Accedimus jam ad Incarnationem ipsam explicandam, postquam de ejus fine, et causis dictum est, oportet autem prius præcipuos circa ipsam errores commemorare, et impugnare, præsertim errorem Eutychetis, et Nestorii, de quibus hac, et sequenti disputatione sermo erit.

SECTIO I.

Quis fuerit in hoc puncto Eutychetis error ?

1 Eutychetis error.

Celebris est in hac materia error Eutychetis Archimandritæ Constantinopolitani, qui dixit, in Christo non esse duas naturas, sed solam unam post unionem ; volens enim nimium vitare errorem Nestorii, qui ponebat duas personas in Christo ; negavit etiam duas naturas, ut omnem divisionem fugeret, et majorem unitatem Christo tribueret, nesciens distinguere inter naturam et personam.

Illius sensus quis.

Est tamen magna controversia circa sensum hujus erroris ; quidam enim dicunt Eutychetem non negasse in Christo post unionem veram naturam divinam, et humanam ; sed voluisse, quod ex utraque resultaret alia tertia natura composita continens utramque, sicut ex corpore, et anima resultat in homine una natura integra composita, non destructa tamen, sed retenta natura corporis, et natura animæ. Sic interpretatur mentem Eutychetis Castro cum aliis, quos refert et sequitur P. Vasq. in præsenti, disp. XIX, c. 1, quod probat. Primo ex verbis Gelasii, in lib. *de duabus naturis contra Eutychetem*, circa medium illius, qui habetur tom. V Bibliothecæ Patrum, ubi sic ait : « Adhuc autem etiam illud adjiciunt, ut sicut ex duabus rebus constat homo, id est, ex anima et corpore, quamvis utriusque rei sit diversa natura : sicut dubium non habetur, plerumque tamen usus loquendi singulariter pronuntiet simul utrumque complectens, ut humanam dicat naturam, non humanas naturas ; sic potentiam in Christi mysterio, et unitionem divinitatis, atque humanitatis, unam dici, vel debere, vel posse naturam. »

Castro. Mens Vasquii ejusdemque probatio prima. *Gelasius.*

Cæterum Gelasius apertissime dicit, Eutychetem, non retinuisse utramque naturam integram post unionem in Christo, sed unam destruxisse ; nam in eodem libro paulo post principium sic ait : « Eutychiani dicunt, unam esse naturam, id est, divinam, ac Nestorius nihilominus memorat singularem, id est humanam. Sic contra Eutychianos duæ a nobis asserendæ sunt, quia unam depromunt, consequens est, ut etiam contra Nestorium unam dicentem, non unam, sed duas potius ab exordio sui unitas extitisse procul dubio prædicemus contra Eutychetem, qui unam id est, solam divinam conatur afferre, humana competenter addentes, ut duas ex quibus illud sacramentum singulare constat, illic permanere monstremus. Contra Nestorium

vero qui similiter unam dicit, id est, humanam, divinam nihilominus subrogantes, » etc, quod passim repetit toto illo libro, et columna penultima aperte supponit Eutychianos non concessisse naturam humanam his verbis : « Ac sicut eo venimus, quo nos istorum cogit venire intentio, unius rei proprietate sublata pro parte apud eos, medius erit Christus, non unus, non integer, ideoque nec verus, sequitur ut falsus : quia modis omnibus in hoc tendit abruptum, si aliquid naturaliter inde removetur, ex quibus. vel quibus unus et integer Christus est, ob hoc consequenter et verus. » Unde statim rejicit acute hæreticorum calumniam, qui catholicis objiciebant, non unum, sed duos Christos ab ipsis concedi, dicens, magis unum Christum a Catholicis poni, qui integrum penebant, quam ab hæreticis, quia non unum, sed medium concedunt. « Sed ipsi, inquit, potius se non integrum Christum confitentur astruere, cum in eodem sacramento aliquid de iis, quibus integer constat, conantur abstrahere, Itaque nos magis unum dicimus, qui integrum profitemur, et illi partem removendo de iis, ex quibus integer et unus existit, ita unum non habent, sicut nec integrum, et sicut integrum non habent, ita nec verum. Quapropter eum nobis objiciunt δυὸ φύσεις, sine quibus integer, unus, et verus Christus omnino non constat, aperiant oculos sui cordis, et videant, quod ipsis potius μιάν φύσιν rectius imputetur per quam non integer Christus, ergo nec unus, nec verus apud eos esse doceatur. »

duas naturas.

unam naturam.

3 *Vasquez. Gelasius.*

Quando ergo in verbis adductis a P. Vasquez Gelasius indicat, hæreticos utramque naturam integram in Christo retinuisse, ut ex utraque alia tertia componeretur, in primis non loquitur de omnibus, sed de aliquibus, qui illud exemplum animæ et corporis afferebant ; deinde neque hi adducebant exemplum illud, ut significarent, compositam naturam resultare, retenta proprietate singularum partium sicut in homine, sed solum ut defenderent, et explicarent, quod posset bene ex duabus naturis resultare alia tertia, sicut resultat in homine. Quare idem Gelasius in fine ejusdem columnæ ex ipso exemplo probat eorum inconsequentiam, dum aliunde negabant, manere in Christo inconfusas et diversas duas illas naturas, cum tamen in homine maneant diversæ naturæ corporis, et animæ ; sic enim ait : « Nam quomodo non vident etiam suis verbis admoniti, quia cum dicunt, quolibet modo humanam pronuntient esse naturam ? Huic ergo se adunante divina etiam secundum ipsos, duæ sunt, utique humana pariter, et divina. » Non ergo concedebant, post unionem manere integram utrumque naturam, cum id ex ipsorum verbis Gelasius probare contendat.

4 *Vasquii probatio secunda. Vigilius.*

Secundo probat P. Vasquez ex Vigilio Papa, lib. III *contra Eutychetem* in principio, qui habetur in eodem t. V, ubi de eisdem hæreticis dicitur, quod concederent in Christo carnem alterius conditionis a nostra, sic enim ait ; « Quoniam Eutychiana bæresis in id impietatis prolapsa est errore, ut non solum Verbi, et carnis unam credat esse naturam, verum etiam hanc eamdem carnem non de sacro Mariæ Virginis corpore assumptam, sed de cœlo dicat juxta infandum Valentini, et Marcionis errorem fuisse deductam. »

Refellitur.

Sed imprimis, hic liber non est Vigilii Papæ, sed Vigilii Episc. Tridentini, et martyris ; deinde idem Vigilius clarissime supponit, Eutychetem post unionem solam agnovisse in Christo Verbi naturam ; nam lib. I, colum. 2, dicit, fatendum esse adversus illum « carnis naturam, ita per suscipientis commissionem in Verbi transiisse personam, ut non tamen fuerit in Verbo consumpta, manet enim utraque, id est, Verbi, carnisque natura, et ex his duabus, hodieque manentibus unus est Christus, unaque persona, » et inferius eadem columna sic ait : « Quia secundum istos, qui unam tantummodo contendunt esse naturam,

aut Verbi mutata est in carnem, ut fieret una, aut carnis in Verbo consumpta est, ut existentiam sui per sui abolitionem amittens, omnino esse non possit, ut sola Verbi remaneat. »

5 Respondetur ad locum adductum ex Vigilio.

Ad illum ergo locum ex lib. III supra adductum a P. Vasquez, responderi potest ex ipso Vigilio, hæreticos illos in sua hæresi proferenda sibi aperte contradixisse; nam ex uno capite fatebantur, Verbum fuisse incarnatum, hominem factum carni unitum, et ex alio capite negabant integram mansisse post unionem humanam naturam. Sic enim ait lib. IV longe post medium. « Ecce dicitis, Verbum carni unitum : dicitis inconfuse hominem factum, dicitis, eumdum hominem simul, et Deum, hominem quidem propter quod ex nobis est vera Incarnatio : Deum autem eumdem propter quod, et post Incarnationem immutabilis permansit ejus ex Deo Patre natura. Quis ita stolidus, et exigui sensus contra sua unquam militat verba ? Quis eo usque insipientia labitur, ut fidem suam ex ipsa defensione, qua vindicat, arguat ? dicitis, in Christo unam esse naturam, et ecce id ipsum quantis destruitis verbis ? Fatere enim, Verbum inconvertibiliter hominem factum, atque cum carne inconfuse unitum, professionem unius naturæ apertissime destruit, cum et uniri duorum soleat esse, et hac ipsa unione non mutari, neque confundi integritatem, et proprietatem indicat utriusque naturæ. » Cum ergo hæretici vacillantes, quod hæreticorum proprium est, passim sibi contradicerent, non mirum si simul admitterent, Verbum carnem assumpsisse alterius rationis a nostra, et simul negarent, post unionem manere naturam humanam integram, præsertim cum ipsi concedent, Christum factum ex duabus naturis, non vero in duabus, quia ex natura divina, et carne fuisset sic compositus quasi ex termino a quo, licet non maneret postea utraque natura in ipso.

Auctoris mens,

Mihi ergo verisimilius est, Eutychetem ita in Christo negasse duas naturas, ut negaret reipsa post unionem mansisse in Christo naturam divinam, et humanam omnino integram. Hoc modo videntur ipsum intellexisse, et impugnasse Patres omnes antiqui, qui cum errorem in ipso exordio rejecerunt, et damnarunt, inter quos P. Vasquez ubi supra num. 11, numerat Augustinum qui lib. *de Hæresibus* n. 90, dicit, errasse Eutychetem, quod ea, quæ sunt nostræ naturæ, tribueret divinæ. Sed Augustinus obiit viginti fere annis ante Eutychetis lapsum ; nec illa verba sunt August. sed addita post finem libri, sicut et alia antecedentia, et consequentia. Longius autem a vero est, quod addit P. Suarez in præsenti, disp. VII, sect. II, §. *Secundo modo*, ubi in eodem sensu dicit, Eutychetis errorem fuisse intellectum ab Ambros. qui lib. *de Incarnat.* cap. VI, mutationis etiam, et conversionis mentionem fecit, licet Eutychetis nomen noluerit aperte exprimere. Sed Ambrosius Eutychetem nosse non potuit, cum obierit anno 397, Eutyches autem erraverit anno 448. Non ergo loquitur ibi de Eutychete, sed de aliis antiquioribus.

7 Aliorum Patrum tychetem. *Leo Papa.*

Cæterum alii Patres in eo sensu Eutychetem impugnarunt, præsertim S. Leo Papa in epist. X *ad Flavianum*, in qua recentem illum errorem Apostolica auctoritate confutavit ; totus autem est in probanda integritate, et perfectione naturæ humanæ in Christo manentis post unionem, nec meminit alterius tertiæ naturæ ex utraque natura manente resultantis ; incredibile autem est, errorem adhuc pullulantem, quem dogmatice rejiciebat Pontifex, non fuisse ab ipso bene perceptum, aut in alio diverso sensu fuisse impugnatum. Leonis verba ; et sensum secuti sunt Patres concilii Chalced. Eutychetis errorem condemnantes. Theodoret. etiam epist. CXXVII. « Fateantur, inquit, Salvatoris nostri naturarum distinctionem, et unionem sine confusione ; dicant, quod post unionem integra et divinitas, et humanitas permansit *Deus non irridetur :* » et clarius in-

Concil. Chalced. Theodoret.

S. Max. Enthym. quitur S. Maximus adversus Eutychetem, et Dioscorum relatus apud Euthymium in Panoplia part. II, tit. XV, §, *nam si hoc verum non est;* ubi apertissime dicit, illos noluisse concedere, quod post unionem serventur naturæ priores. Sic enim ait : « Si enim ea, ex quibus conjunctio fit post conjunctionem servari credunt ; duo plane servata confitebuntur, tot enim ad conjunctionem indivisibilem concurrunt, quæ nec inversionem, nec confusionem, nec imminutionem ullam inter se ex conjunctione suscipiunt. Nunc autem hoc impugnantes, ut qui negent naturas post conjunctionem servari, seipsos reprehensionibus obnoxios constituerunt, etiamsi nolint, cum dicant, sola qualitate differentiam servari sine rebus, » et prosequitur, dicens, hæreticos concessisse quidem post unionem manere in Christo utramque naturam, quoad qualitates et proprietates, non quoad substantiam, et essentiam, sicut concedebant etiam, manere utramque naturam quoad nomina, et appellationes, non quoad rem, ut refert idem auctor §. *Nam si Christus ;* videri etiam potest ibidem in § *Dominus noster Jesu Christus*, qui desumptus est ex responsione CXII *ad Thalassium*, ubi totus est in oppugnanda confusione, aut diminutione naturarum, quam hæretici inducebant. « Neque enim habemus, inquit, unde, aut quomodo possimus Dei descensum ad nos intelligere, carne per conjunctionem in naturam divinam mutata, aut natura divina in carnis essentiam conversa, aut utraque in aliam a se diversæ naturæ generationem per mistionem confusæ, neutra illarum, ex quibus est natura rationem suam integra conservante. « Hinc contendit solum ab hæreticis, quod sicut in homine caro manet condistincta ab anima, sic in Christo humana natura maneat condistincta a divina. Sic enim ait in § *in sancta Trinitate* : « in homine, inquit, eadem et persona, et diversitas essentiarum. Etenim cum unus sit homo, aliam corpus, aliam anima habet essentiam. Similiter in Christo Domino eadem est persona, et essentiarnm diversitas. Nam cum una persona sit, alia est divinitatis essentia, alia humanitatis. » Denique notanda sunt verba concilii Chalcedonensis adducta ab Euthymio ubi supra in fine tit. XV, ubi de Christo Domino sic dicitur. « Qui duabus in naturis sine confusione, sine mutatione, sine divisione cognoscitur, nullo modo naturarum differentia sublata propter carnem assumptum. Sed utriusque naturæ servata proprietate, et in unam personam, taque unam hypostasim concurrente. Propter Asterum, et Apollinarium, et Eutychem, qui naturas differentes, nempe Verbi, et carnis ipsius a sua proprietate recessisse, et unam factas esse naturam dicunt. » Ex quibus verbis, et aliis adductis constat, omnes, aut fere omnes Etychianos ita mistionem naturarum explicasse, ut non remaneret post conjunctionem, utraque natura integra et perfecta, in rigore loquendo, licet haberet operationem, vel appellationem hominis, carnis, etc.

Denique advertendum est, eos aliquando concedere, reipsa conjunctionem factam fuisse ex vera carne, ex humanitate etc. hoc tamen, juxta ipsorum phrasim intelligi potest, non de vera carne, et humanitate, quæ manserit post unionem, sed quæ præcesserit ; concedebant enim, unionem factam fuisse ex duabus naturis, et Christum subsistere ex duabus, naturis, non in duabus, in quo dupliciter errabant. Primo concedendo, præcessisse duas naturas ante unionem. Secundo negando, eas mansisse post unionem. Sic notavit S. Leo Papa in epistola illa x *ad Flavianum* versus finem, his verbis : « Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit, dicens ; Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam confiteor : miror, tam absurdam, tamque perversam ejus professionem, nulla judicantum increpatio-

Advertendum.

Leo Papa.

ne reprehensam, et sermonem nimis insipientem, nimisque blasphemum ita omissum, quasi nihil, quod offenderet, esset auditum : cum tam impie duarum naturarum ante Incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie, postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur. » Idem notavit Joannes Papa in *Joan. Papa.* epistola *De duabus naturis*, quæ habetur in dicto quinto tomo *Bibliothecæ*, ubi ex Gelasio affert, Christum Dominum esse « in Deitate perfectum, non antea existente carne, et postea unita Verbo (quod scilicet hæretici dicebant) sed in ipso Deo Verbo initium ut esset accipiente. » Hoc idem clarius reprobavit in il- *Gelasius.* lis idem Gelasius in lib. *De duabus naturis*, ante medium, qui habetur in eodem tomo V *Bibliothecæ* ; ubi sic ait : « Proinde sic illinc velint accipi ante adunationem duas fuisse in utero scilicet materno naturas ; ergo fuit ibi aliquod interstitium quod ante adunationem sui istæ naturæ putarentur fuisse discretæ, et in adunationem postea convenisse. » Et prosequitur probans, hoc pertinere ad errorem Nestorii, qui nudum hominem in partu dixit fuisse procreatum, et postea in Deum fuisse provectum. In hoc ergo sensu non mirum, quod Eutychiani simpliciter concederent, unionem fuisse ex vera, et reali humanitate, et carne factam, quam scilicet ipsi ante unionem præcessisse concedebant.

9 Cæterum licet præcipuum intentum Patrum adversus Eutychetem fuerit, ut vidimus, astruere integritatem utriusque naturæ in Christo post unionem, et negare confusionem, aut diminutionem in aliqua earum ; obiter tamen aliquando compositionem negarunt, qua ex utraque natura resultaret alia tertia natura composita, sicut ex carne, et anima rationali resultat una natura humana. *Maximus.* Sic loquitur S. Maximus apud Euthymium *in Panoplia* illo tit. XI, § *in duabus naturis* ; ubi sic ait : « At naturam unam compositam; Christum dicere omnino recusamus, non solum propter causas, quas diximus, verum etiam, quia nemo Patrum probatorum ad hunc usque diem vocem hanc protulisse deprehenditur, et quoniam ab Apollinario, et discipulis ejus perspicue videtur esse profecta » Damascenus item ibidem ad- *Damascen.* ductus, § *sine inversione* sic ait : « Sine inversione, et mutatione mutuo naturæ duæ conjunctæ sunt. Cum neque natura divina recesserit a propria simplicitate, neque humana in naturam divinitatis conversa sit, aut in nihilum redacta, neque duabus e naturis una composita sit effecta. Natura namque composita cum neutra illarum naturarum, ex quibus constat, eamdem habere potest essentiam ex diversis diversum efficiens. Ut corpus quatuor ex elementis compositum, neque ejusdem cum igne dicitur essentiæ, neque ignis nominatur, neque ignis dicitur, neque aqua, nec terra, nec cum horum aliquo eamdem essentiam habet. Quamobrem, si Christus, ut hæretici sentiunt, post conjunctionem declaratus est una natura composita, ex simplici natura in compositam mutatus est ; itaque nec cum Patre, qui naturæ simplicis est, nec cum Matre, quæ non est ex divinitate, atque humanitate composita, eamdem habet essentiam, neque in divinitate, et humanitate est, neque Deus vocabitur, neque homo, sed Christus tantum. Et nomen hoc Christus non personæ ipsius nomen erit, sed unius, ut ipsi dicunt, naturæ. Nos autem neque unius naturæ compositæ Christum asserimus, neque ex diversis diversum quiddam, ut ex anima et corpore hominem, aut ex quatuor elementis corpus, sed ex diversis eadem. Nam ex divinitate, atque humanitate Deum perfectum, atque hominem perfectum eumdem ex duabus, et in duabus naturis confitemur. » In quibus verbis, licet Damascenus dicat, hæreticos ponere in Christo post unionem unam naturam compositam ; non tamen sequitur, eos posuisse unam

naturam compositam ex divinitate, et humanitate, quæ manerent post unionem integræ, sed compositam ex illis præcedentibus non permanentibus, ut supra dictum est.

SECTIO II.

Veritas catholica Eutycheti contraria

10 Doctrina catholica. *Concil. Chalced.*

His suppositis circa mentem Eutychetis : veritas catholica est in Christo esse duas naturas integras, scilicet divinam, et humanam ; definita in concilio Chalcedonensi, et a Leone Papa, et aliis supra citatis. Et quidem, quod per unionem non fuerit consumpta natura humana, et multo minus divina, constat clare, quia alioquin non esset Christus verus homo, aut verus Deus, non esset consubstantialis matri, aut Patri æterno ; homo enim debet habere veram naturam humanam, et Deus divinam ; omnia ergo testimonia, quæ probant, Christum esse verum Deum, et verum hominem, probant eodem modo, in ipso mansisse integram naturam divinam, atque etiam humanam etiam post unionem.

11 Illatio.

Hinc consequenter infertur, non esse in Christo unam naturam, quod quidem intelligendo illud de una natura simplici, constat ex dictis ; loquendo vero de una natura composita, quæ resultet ex utraque natura simul unita, et permanente integra in Christo ; sicut ex carne, et anima rationali manentibus integris, resultat una natura humana composita ; in hoc, inquam, sensu non ita acriter Patres id propugnarunt, quia solum contendebant tueri integritatem utriusque naturæ in Christo resultantem, seu compositam, ex utroque etiam permanente ; licet hoc ipsum videtur pertinere jam magis ad quæstionem de modo loquendi, quam de re ipsa. Sic loquitur Damascenus sermone *adversus Acephalos* : « Totus, inquit, Deus, et totus homo est, naturis inter se unitis inconfuse, inconvertibiliter ac inseparabiliter ; inconfuse quidem, quia quæcumque natura suam propriam differentiam retinet ; inconvertibiliter vero, quia quæcumque natura inalterabilis permansit non conversa in alteram, neque una composita natura inde conflata, sed duæ veræ sunt, perpetuoque manebunt naturæ. » Sic etiam loquitur S. Maximus in verbis antea adductis : « Naturam, inquit, unam compositam dicere omnino recusamus, quia nemo Patrum probatorum ad hunc usque diem vocem hanc protulisse deprehenditur, et quoniam ab Apollinario, et discipulis ejus perspicue videtur esse profecta. » Ibi duplicem causam affert vitandi illam locutionem ; scilicet et quia non est in usu Patrum, et ut vitetur periculum erroris Apollinaristarum, qui ea voce utebantur, eo quod componebant naturam Christi ex divinitate, et corpore.

Damasc. *Maxim.*

12 Responde tur ad exemplun proxime adductum de anima et carne.

Ad exemplum vero illud de anima, et carne, quæ cum duæ naturæ sint, componunt tamen unam naturam humanam varie respondebant. Aliqui enim negabant paritatem, quia licet in homine revera sint duæ naturæ unitæ, illud tamen tertium, quod resultat, potest dici una natura, eo quod illud totum commune sit pluribus individuis ; nam Petrus, Paulus, et alii conveniunt in hoc, quod habeant corpus et animam ; omnes ergo habent eamdem naturam, sumpto nomine naturæ pro specie, in qua multi conveniunt : illud autem conjunctum ex humanitate et divinitate non potest dici natura in hoc sensu, quia non est aliquid commune multis, non enim sunt, vel erunt multi Christi, sed unicus. Hanc rationem insinuat S. Maximus apud Euthymium in *Panoplia* ubi supra, §. *Sin Christus*, ubi contendit nullam esse posse naturam, qua unica persona circumscribatur, et ad exemplum phœnicis, cujus species in unico individuo continetur, di-

Maxim.

cit primum, illud esse fabulosum; deinde etiam ibi reperiri multitudinem, saltem successive, cum unum individuum succedat alteri jam mortuo. Clarius Damascenus hanc rationem usurpat apud Euthymium ibi § *Singuli quidem horum*, ubi sic habet: « Quod si unius aliquando naturæ homo dicitur, naturæ vocabulum pro specie accipitur. Negamus enim naturæ differentia hominem ab homine discrepare, sed eamdem omnes homines habere constitutionem, cum ex anima et corpore compositi sint, et binas singuli naturas absolvant, et sub unam omnes definitionem cadant. » Et post pauca: « Cum igitur omnis homo ex anima et corpore compositus sit, idcirco una dicitur hominum natura. At in Domini persona naturam unam dicere non possumus, cum utraque natura etiam post conjunctionem, naturalem proprietatem conservet. Porro Christorum species inveniri non potest, neque enim fuit alius Christus, qui ex divinitate atque humanitate Deus idem sit, et homo. » Et prosequitur late hanc argumentationem quam eamdem habet § *Sine inversione*, apud eumdem Euthymium ibi, his verbis: « Sed quoniam unam hominum naturam dicimus, sciendum est, nos non animæ et corporis rationem respicientes, ita loqui. Unius enim anima, et corpus inter se conjuncta esse naturæ non possunt. Verum quia plurimæ sunt hominum personæ; omnes autem eamdem naturæ rationem suscipiunt, omnes enim ex anima et corpore compositi sunt, et omnes animæ naturam, et corporis essentiam obtinent, communem plurimarum personarum speciem naturam unam appellamus, cum tamen binas personæ singulæ naturas habeant, et in duabus naturis, anima nimirum et corpore consistant. At in Domino nostro Jesu Christo non licet communem speciem accipere. Nec enim fuit, nec est, nec erit alius Christus ex divinitate atque humanitate, in divinitate, atque humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus. Idcirco una in Domino nostro Jesu Christo natura dici non potest. »

Damasc.

13 Ratio discriminis auctori difficilis.

Hæc tamen ratio difficilis est, si se sola consideretur, quia imprimis, licet de facto non fuerint, nec futuri sint plures Christi, non tamen repugnat de potentia absoluta, quod aliæ personæ divinæ assumerent singulas humanitates, et tunc essent plures homines, quorum singuli essent Christi, hoc est homo Deus; qui licet non differrent numero ex parte naturæ divinæ; differrent tamen ex parte naturæ humanæ, quod sufficeret, ut simpliciter dicerentur numero diversi, sicut homo, et equus, licet non differant specie ex parte materiæ, sed solum ex parte formæ, adhuc dicuntur simpliciter specie diversi. Parum autem refert, quod de facto non dentur plures Christi, sufficit enim pluralitas possibilis ad hoc, ut ratio communis possit de illis prædicari. Deinde licet nullus alius Christus esset possibilis, non ideo minus posset appellari una natura illa, quæ resultaret ex duabus; nam licet solus Petrus esset possibilis in natura humana, adhuc humanitas composita ex corpore et anima, esset et diceretur una natura humana integra, nunc de facto in Petro non solum dicitur esse natura humana communis multis, sed etiam hæc singularis natura humana composita ex hoc corpore, et ex hac anima, quæ natura humana et condistincta a natura humana Pauli, et incommunicabilis multis; ergo licet illa natura composita ex divinitate et humanitate, non esset communis multis Christis, adhuc posset dici una natura constans ex duabus naturis.

14 Alia ratio magis efficax.

Aliam ergo adjungunt rationem discriminis magis efficacem, ut ille modus loquendi non usurpetur, nec appelletur una natura Christi constans ex duabus, quia nimirum divina natura, et humana, singulæ sunt naturæ perfectæ et completæ in ratione naturæ; atque adeo ex utraque non potest resultare una natura composita, quæ sit vere, et proprie una; at vero corpus, et anima sunt duæ natu-

ræ incompletæ, et ordinatæ ad unam tertiam, ut entitates partiales tendentes ex se ad componendum aliquod totum. Hanc rationem explicuit etiam ante Eu-
Athanasius. thychetis errorem S. Athanasius adductus ab Euthymio in *Panoplia*, ubi supra § *Ecce enim :* ubi Athanasius postquam sibi opposuit exemplum illud humanæ naturæ ex duabus naturis constantis, quo hæretici utebantur, sic ait : « Quod autem exemplum hoc rei ab eis propositæ, nihil prosit, statim ostendetur. Homo enim ex anima mente prædita, et corpore sensibus affecto animal jure censetur. Quoniam horum neutrum sine altero prius consistit, neque naturæ terminum conservat, cum existendi principium sumant ex utero, atque ita in vitam exeant, et unius animalis constitutionem efficiant. At Dominus Jesus non imperfectis e rebus existendi principium accipit, sed naturam perfectarum in se principium ostendit. Atque illic quidem hominis partes sunt anima, et corpus. Hic autem neque caro pars Verbi est, neque Verbum pars carnis. Horum enim utrumque priusquam conjungantur, perfectam naturam ostendit, ut nihil omnino, neque divinitati ad rationem propriam, neque humanitati desit. Aliud enim et duabus ex partibus essentiam absolvi, et aliud duas essentias conjungi, quarum utraque perfecta sit. » In quibus verbis Athanasius ex integritate, et perfectione singularum naturarum secundum se arguit, non resultare unam ex illis, quia scilicet neutra potest esse pars alterius, et singulæ in se sunt integræ et perfectæ. Eamdem
Gelasius. rationem reddidit Gelasius in illo libro *de Duabus naturis* supra allegato, parum post medium, ubi proposito eodem argumento ex corpore, et anima rationali, dicit, id immerito afferri ad ponendam in Christo unam naturam. « Non considerantes, inquit, quia cum una natura dicatur humana, quæ tamen ex duabus constet, id est, ex anima et corpore, principaliter illa causa est, qua nec initialiter anima a libi possit existere, quam in corpore, nec corpus valeat constare sine anima, et merito, quæ alterutro sibi sit causa existendi, pariter unam abusive dici posse naturam, quæ sibi invicem causam præbeat, ut ex alterutro natura subsistat humana, salva proprietate duntaxat duarum. » In quibus verbis ob- Circa præ dicta veri notatio prima.
servandum est : Primo, totam vim discriminis reduci a Gelasio ad incomplementum corporis, et animæ, quæ sunt entitates incompletæ ; non potentes existere, saltem in prima sui productione sine consortio alterius ; ideo enim possunt dici facere unam naturam ; id est, unam nascituram, seu unum principium essendi, quia neutra sine altera poterat, naturaliter loquendo, habere principium existendi. Secundo observandum est, Notatio secundo
adhuc naturam compositam ex corpore et anima appellari a Gelasio *abusive unam*, quia natura complectens in se duas naturas etiam partiales, non videtur retinere propriam et rigorosam unitatem in ratione naturæ, sed cum aliquo addito diminuente, ita ut non dicatur simpliciter una natura, sed una natura humana, in qua appellatione jam indicatur multiplicitas naturæ, scilicet corporis, et animæ.

Hinc fit ratio a priori, quia scilicet, 15
quæ sunt duo simpliciter, non sunt simpliciter, sed vel duo, vel certe unum, secundum quid. Cum ergo illæ duæ naturæ sint totales et completæ, non possunt esse una natura simpliciter, sed duæ simpliciter ; una vero improprie, scilicet per conjunctionem talem, quæ in rigore non sufficiat ad unitatem naturæ ; sicut nec ex duabus naturis Angelicis subsistentibus in eodem supposito resultaret una natura Angelica, nisi impropriissime, et abusive. Ratio autem est, quia ex duobus entibus completis non fit unum ens simpliciter, sed solum ex duobus entibus incompletis, vel certe ex uno completo, et altero incompleto ; ut ex personalitate Verbi, et humanitate Christi, quæ in ratione subsistentis adhuc est incompleta secundum se ; duæ autem naturæ Ange-

licæ sunt completæ in ratione naturæ, ideo ex illis non potest fieri una natura, sicut nec ex duabus rationalibus potest fieri una anima ; quia utraque est completa omnino in ratione animæ. Similiter ergo ex natura divina, et humana non potest resultare una natura, quia utraque est omnino completa in ratione naturæ, atque adeo neutra est complebilis in ea ratione, quæ tamen complebilitas necessaria est ad omnem unionem realem, quæ tendat ad constituendam veram unitatem in illo toto, quod resultat.

16 Alia ratio.

Addunt aliqui aliam rationem ad hoc ipsum probandum, quia scilicet, si ex utraque natura resultasset alia tertia narura in Christo, sequeretur, Christum non posse dici simpliciter hominem, quia sicut homo, cujus natura constat ex corpore et anima, non potest dici simpliciter anima nec corpus, quia hæ sunt partes hominis, sed debet dici simpliciter homo a tota natura completa ; sic cum natura completa Christi includeret humanitatem et divinitatem, non posset simpliciter appellari homo, quia humanitas sola non esset tota natura completa Christi.

Alicui tamen posset videri hæc ratio non satis firma, quia licet singulæ partes in abstracto non possint prædicari de toto supposito ; possunt tamen in concreto. Unde licet non possimus dicere, Homo est anima, homo est corpus, possumus dicere, Homo est animatus : homo est corporeus, et sic de aliis. Sic ergo, licet non possemus dicere tunc, Christus est humanitas, posset tamen dici, Christus est homo, hoc est, habens naturam humanam, qui modus prædicandi in concreto non repugnat, etiam respectu alicujus partis.

17 Damasc.

Cæterum hoc eodem argumento utitur Damascenus in libro *de natura composita contra Acephalos*, in principio ; ubi probat, ex divinitate, et humanitate non fieri unam naturam, quia alioquin Christus nec diceretur Deus nec homo, sed aliquid tertium diversum : ad quod affert exemplum elementorum, quæ conflant corpus, et tamen corpus non appellatur ignis, nec aqua, sed aliud quiddam. « Ex diversis, inquit, naturis natura una tum denique efficitur, cum copulatis in unum naturis, aliud quiddam a naturis copulatis diversum efficitur, atque id, quod efficitur, neutrum horum proprie est, nec appellatur, verum aliud quiddam verbi gratia, ex quator elementis hoc est, ex igne, aere, aqua, terra, inter se conjunctis, ac temperatis corpus conflatur : Corpusque id, quod efficitur, nec ignis est nec dicitur, nec aer, nec aqua, nec terra, verum ex his, aliud quiddam ab his diversum ; » etc. et postea : « At vero Dominus noster Jesus Christus ex divinitate, et humanitate constans, etiam in divinitate, atque humanitate est, Deusque perfectus est, ac dicitur, itemque homo perfectus, totusque Deus, ac totus homo, quod quidem de natura composita dici non potest. Nec enim totum corpus ignis est, nec totum terra, nec totum aqua, » etc. et post pauca : « Quæramus postea, quod simplex est ejusdemne cum eo substantiæ est, quod est compositum? certe dicere non possumus, rem simplicem, et compositam ejusdem substantiæ esse. Deinceps autem dicamus ; quod si igitur unius compositæ naturæ, quæ ex divinitate, et humanitate concreta sit, Christus est, Patri consubstantialis non est : neque enim Pater compositæ ex divinitate, et humanitate naturæ est, sed simplicis. Cum nec ejusdem quidem cum matre substantiæ erit. Neque enim mater ex divinitate et humanitate conflata est. » In quibus argumentis Damascenus supponit, quod Christus non posset dici simpliciter Deus, nec homo, sed quoddam tertium ex utroque resultans ; sicut nec potest homo dici ignis, vel aer, sed aliud tertium. Et quidem illi etiam, qui concedunt elementa manere formaliter in misto, numquam concedunt, hominem esse ignem, vel aerem, etc., cujus ratio ea debet esse, quod elementa inhomine sint partes naturæ humanæ. Neque

enim dici potest, id provenire ex eo, quod elementa, licet maneant in misto, habeant tamen supposita partialia diversa ; unum autem suppositum non possit prædicari de alio, a quo adæquate, vel inadæquate distinguitur ; quare nec poterit dici ignis est aer, nec etiam, homo est ignis. Hoc, inquam, dici non potest, quia in Christo omnia elementa haberent idem indivisibile suppositum, scilicet subsistentiam Verbi, atque adeo sicut ratione ejusdem suppositi dicitur, homo est Deus, posset dici, ignis est aer. Ratio ergo reddi debet ex eo, quod ea, quæ componunt naturam totalem et completam, significantur semper per modum partis, atque adeo quantumcumque videantur significari per nomen concretum, ut caro, sanguis, ignis, aer, non intendimus significare suppositum, sed solam naturam, quia in ejusmodi entibus partialibus, volumus reservare nobis nomina communia et usitata ad loquendum de illis, ut partes sunt, ne cogamur loqui communiter per alia nomina abstracta : Sanguineitas, igneitas, ideo falsum est dicere, sanguis est caro, etiam in Christo, quia sanguis non est suppositum habens naturam sanguinis, sed ipsamet natura sanguinis : ideo etiam non esset verum dicere, ignis est aer quia si elementa formaliter componunt hominem, ignis non significat suppositum babens naturam ignis, sed ipsammet naturam in abstracto. Sic ergo si natura humana, et divina componerent aliam, jam tunc *homo* non significaret suppositum terminans humanitatem, sed naturam humanam, quæ esset pars alterius naturæ, sicut sanguis, et ignis significant solam naturam in abstracto, eo quod sit pars alterius naturæ compositæ, et in hoc sensu explicata ratio illa non est contemnenda.

SECTIO III.

Dissolvuntur argumenta contra doctrinam catholicam.

18 Restat nunc respondere ad aliqua, quæ pro prædictis erroribus afferri possunt. Primum et præcipuum fundamentem desumebant ex Cyrillo, et Athanasio, quos in concilio Chalcedonensi, actione prima retulerunt, dicentes, post unionem non debere dici jam duas naturas, sed unam naturam Verbi incarnatam. Hunc modum loquendi diverso modo explicarunt doctores catholici. Aliqui enim dixerunt, ibi nomine naturæ intellectam fuisse, *subsistentiam*. Sed hanc explicationem bene rejiciunt Suarez et Vasquez in præsenti, et eam olim rejecerat Damascenus. Primo, quia, si natura sumeretur pro subsistentia, non oporteret addere *incarnatam ;* nam licet nihil adderetur, verum esset in Christo dari unam solam subsistentiam Verbi. Et tamen Cyrillus in epistola ii *ad Successum*, in fine, defendit illam propositionem ab errore unicæ naturæ, qui imponebatur, quia nimirum non dixerat, *unam Verbi naturam*, sed *incarnatam*, per particulam explicuit alteram naturam humanam. Secundo, quia si natura sumeretur pro subsistentia, posset dici, etiam naturam Verbi passam fuisse, qui tamen loquendi modus numquam usurpatur. Denique, ut bene notat Vasquez, licet nomen *hypostasis* apud Græcos aliquando accipiatur pro substantia, seu natura ; sed tamen e contra nomen naturæ seu substantiæ numquam apud Græcos pro subsistentia, seu personalitate usurpari consuevit.

Fundamentum primum ex Cyrillo et Athanasio. *Cyrillus. Athanasius.*

Suarez. Vasqu. Damasc.

Vasqu.

19 Vera ergo, et communis responsio est, Cyrillum dixisse quidem in Christo esse unam Verbi naturam incarnatam, numquam tamen negasse, quod sint duæ na-

Refellitur

turæ post unionem, prout hæretici ei imponebant. Nam licet in *Apologetico* pro XII Anathematismis, in defensione octaxo et in priori libro *de recta fide ad Reginas*, non longe a fine, dixerit : « Non esse in Christo duas naturas, et unum filium, unam quæ adoratur et unam quæ non adoratur ; » ibi tamen non negat simpliciter duas naturas, sed id divisas, aut inunitas, ut una adoreatur doratione latriæ, et altera non adoretur eadem adoratione, imo ipse Cyrillus, ut vidimus, se defendit ab hac calumnia, quam ei aliqui apponebant, quasi non poneret in Christo duas naturas, et sæpissime illas inconfusas, et integras concedit, ut constat ex libro *de Incarnatione Unigeniti*, c. XII, et epistola I *ad Successum*, et epistola vigesima octava *ad Joannem Antiochenum*, et alibi sæpe. Cur autem dixerit potius post unionem unam naturam Verbi incarnatam, quam duas naturas : existimo, id fecisse, ut fugeret errorem Nestorii, contra quem tunc res agebatur, ne dicendo duas naturas absque aliqua unitate videretur dissolvere unionem : ideo non negando duas naturas, astruit connexionem inter illas ; nam dicendo unam naturam Verbi incarnatam, ostendit, esse duas, scilicet naturam Verbi, quæ incarnata est, et carnem, seu humanitatem, qua incarnata est, et simul ostendit unionem et conjunctionem unius naturæ cum alia, dicendo naturam Verbi incarnatam, hoc est, non divisam, sed conjunctam cum natura humana.

20 Athanasius etiam numquam duas naturas negavit : nam licet Cyrillus in illo priori libro *de Recta fide ad Reginas*, referat ex Athanasio in libro *de Incarnatione*, hæc verba : « Confitemus etiam ipsum esse Filium Dei, et Deum secundum Spiritum, et filium nominis secundum carnem, non duas naturas, et unum filium, unam, quæ adoratur, et unam, quæ non adoratur ; sed unam naturam Verbi Dei incarnatam, et adorabilem cum carne sua : una adoratione ; » hæc tamen verba non negant duas naturas, sed habent eumdem sensum, quem diximus esse in verbis Cyrilli. Adde, nec illa etiam verba reperiri nunc in illo libro Athanasii *de Incarnatione*.

Potest tamen ex eodem Athanasio objici id, quod dicit in Symbolo. *Sicut anima rationalis est caro unus est homo ; ita Deus, et homo unus est Christus.* Nam sicut anima rationalis, et caro faciunt unam naturam, sic divina natura et humana ex mente Athanasii videntur facere unam tertiam naturam. 21 Objectio ex Athanasio.

Respondetur tamen, exemplum illud corporis, et animæ, quo non solum Athanasius, sed alii etiam Patres aliquando utuntur ad explicandum hoc mysterium, quos refert Suarez in præsenti sectione secunda § *Sed contra secundo ;* non afferri tamquam simile in omnibus. Certum enim est, non esse tale ; nam Deus, et homo, ita est unus Christus, ut tamen possit Deus dici de homine, et e contra ; quod tamen in illo exemplo non reperitur ; nam ratione unionis non potest dici, anima est corpus, neque e contra. Affertur ergo illud exemplum ad hoc, ut sicut anima, caro substantialiter uniuntur in una persona hominis, sic divinitas, et humanitas in una persona Verbi, licet in modo unionis multum differant ; nam anima et caro uniuntur, ut partes ejusdem naturæ, et per informationem, ac receptionem : divinitas vero et humanitas tam quam duæ naturæ integræ conjunguntur solum per hypostaticam unionem ad subsistendum in eadem persona Verbi. Videantur de dissimilitudine illius exempli Damascenus, Cyrillus, Athanasius et Justinus adducti a Suarez ubi supra. Dissolvitur. Suarez. Damasc. Cyrill. Athanasius, et Justinus.

Denique objici potest Damascenus in *Dialectica* capite sexagesimo quinto, in principio dicens : « Illud scire attinet, hypostaticam unionem, unam rerum conjunctarum compositam naturam efficere. » Sed, ut bene notavit Vasquez in præsenti, num. 58, in Græco non habetur *natura*, sed *hypostatis*, quam male transtulit Billius, *naturam;* melius Faber retinuit *hypostasim*, et merito, cum in Alia objectio ex Damasceno.

verbis sequentibus Damascenus fateatur manere adhuc duplicem naturam inconfusam, et immutatam.

22 Secundo argui potest, quia non repugnat ex duabus naturis completis resultare aliam tertiam naturam completam ; nam in probabili sententia philosophorum, elementa secundum suas naturas manent formaliter in misto, cujus natura componitur ex naturis elementorum inter se unitis, ad conficiendam aliam naturam, ergo similiter possent natura divina, et humana, licet in se sint naturæ completæ, conjungi ad componendam aliam naturam, in qua manerent formaliter illæ duæ naturæ, sicut elementa manent in natura misti.

Diluitur. Respondetur, in illa sententia philosophica naturas elementorum non esse naturas omnino completas, sed aliquo modo incompletas, et partiales, cum ex se tendant ad ulterius complementum, licet possint, etiam connaturaliter existere seorsim. Sicut una pars aquæ, licet seorsim possit existere, adhuc est complebilis per aliam partem aquæ ad componendam naturam quamdam majorem aquæ. Sic elementa licet possint singula seorsim existere ; habent tamen in illa sententia incomplementum aliquod, quatenus ex se ordinantur ad unionem cum naturis aliorum elementorum, cum quibus componant aliam naturam, cujus sint operationes communes omnibus elementis, ut unitis in illa natura, in qua faciunt unum principium operandi tales operationes.

23 Ex hoc tamen potest difficilius objici
Objectio tertia. tertio, quia de facto unio hæc videtur fuisse ordinata ad constituendam aliam tertiam naturam compositam ex utraque. Natura enim est principium et radix motus et quietis ejus, in quo est, etc. Per hanc autem unionem resultavit principium diversum operandi ; nam licet naturæ humanæ secundum se non debeantur operationes et actus supernaturales, Christo tamen debetur talis modus operandi ; debentur enim illi habitus infusi perfectissimi a quibus eliciuntur tales operationes ; ergo id quod fuerit principium, et radix talium operationum, erit etiam natura in Christo ; id autem non est sola natura humana, cui hæ operationes noc debentur, ergo est compositum ex utraque natura, cui composito sunt connaturales et debitæ hæ operationes, atque adeo illud compositum erit natura resultans ex utraque, cum illi competat definitio naturæ, scilicet esse principium motus, et quietis ejus in quo est.

Hoc argumentum, si aliquid probat, 24
probaret magis de composito ex humanitate et subsistentia Verbi, quam de composito ex utraque natura : nam humanitas non unitur immediate cum divinitate, sed cum hypostasi, seu personalitate Verbi, a qua immediate sanctificatur ; atque adeo huic composito ex humanitate, et hypostasi debentur habitus infusi, et per consequens hoc etiam compositum est principium illorum motuum primo, et per se ; ergo etiam ex subsistentia Verbi et humanitate resultat natura composita ; imo magis proprie, ut dixi, appellaretur natura hoc compositum, quam illud aliud ex divinitate et humanitate ; nam huic composito ex hypostasi et humanitate tribuere possumus operationes supernaturales, siquidem suppositum Verbi in natura humana cognoscit, et amat per actus supernaturales ; quod non ita tribui potest naturæ divinæ, hæc enim nec secundum se, nec simul cum natura humana cognoscit, aut amat per actus supernaturales Christi ; non ergo comparatur ut natura etiam partialis in ordine ad illos actus.

Ad objectionem ergo negandum est, 25
Evertitur. compositum ex natura divina et humana, seu ex hypostasi Verbi, et humanitate esse proprie naturam in ordine ad actus supernaturales, nam si hoc esset, jam ii non essent supernaturales, non enim essent supra illam tertiam naturam resultantem, ad quam pertinerent : sunt autem essentialiter supernaturales, quia semper sunt supra naturam illam, cujus actus sunt : ergo sola humanitas est natura in ordine

ad illos actus, non vero compositum ex hypostasi et humanitate, non enim sunt ii actus supra exigentiam illius compositi. Ratio vero a priori est, quia cum humanitas secundum se sit completa in ratione naturæ, et solum sit incompleta in ratione subsistentis ; non potest ulterius compleri substantialiter in ratione naturæ, sed solum in ratione subsistentis ; non enim potest compleri substantialiter, nisi in ordine ad id, ad quod supponitur substantialiter incompleta, ut latius explicabitur infra disp. XVI, sect. I. Poterit ergo ex hypostasi Verbi, et humanitate resultare humanitas subsistens ; non vero poterit resultare humanitas magis completa in ratione naturæ.

26 Evasio. Dices, per illam unionem completur humanitas in ratione principii motus et quietis, in ordine ad actus supernaturales, quod complementum antea non habebat ; ergo completur in ratione naturæ ; nam argumentum procedit a definitione ad definitum, nec potest compleri in ratione definitionis, quin compleatur in ratione definiti.

Respondeo, naturam non esse quodcumque principium motus et quietis, sed primum principium, ut omnes fatentur. Primum autem principium est, quod non supponit jam primum principium completum in ratione talis. Cum ergo subsistentia Verbi supponat humanitatem completam omnino in ratione naturæ, supponit eam completam in ratione principii motus et quietis, non ergo potest complere illam in ratione primi principii ; nam ante hanc unionem jam habebat esse primum principium motus, dabit ergo solum rationem secundi principii, et per consequens non dabit esse naturæ, sed aliud esse.

27 Instantia. Sed contra urgebis, quia licet humanitas supponeretur ante unionem completa in ratione primi principii et radicis, in ordine ad actus naturales, non tamen supponebatur talis in ordine ad actus supernaturales ; ergo in ordine ad hos habet a subsistentia Verbi esse primum principium et radicem, et per consequens habet esse naturam in ordine ad hos actus, quod antea non habebat.

Diluitur. Respondeo, licet a subsistentia accipiat humanitas esse radicem in ordine ad hos actus, non tamen accipere ab ipsa esse naturam in ordine ad illos, sed solum quasi naturam, et improprie, quia esse naturam proprie, ut dixi, non est esse radicem horum actuum, sed esse radicem primam, hoc est, non supponentem aliam completam, sive in ordine ad hos, sive in ordine ad alios ; nam si supponatur aliqua completa in ordine ad alios ; hoc est, non exigens jam compleri per aliquid, ut sit principium motus, tunc quidquid advenit naturæ completæ, et per consequens non complet illam in ratione naturæ, sed in alia ratione.

Explicatur exemplo. Habemus exemplum optimum ad hoc explicandum in gratia habituali, quæ etiam in aliis justis complet naturam humanam in ratione primi principii et radicis, in ordine ad actus supernaturales ; nam ante gratiam, natura secundum se non habebat principium radicale eorum actuum, et tamen non dicitur gratia complere in ratione naturæ propriæ, sed esse quasi naturam improprie in ordine ad eos actus, quia nimirum supponit jam naturam completam in ordine ad actus naturales, et non exigentem complementum in ratione naturæ, atque adeo advenit naturæ ; non constituit naturam. Similiter ergo de subsistentia Verbi dicendum est, non constituere naturam propter eamdem rationem, quia advenit naturæ completæ in ratione, licet non in ordine ad actus supernaturales.

28 Effugium. Dices, gratiam habitualem non posse constituere in ratione naturæ, quia est qualitas et accidens, cui repugnat constituere naturam : at vero subsistentiæ Verbi, vel naturæ divinæ, cum sint substantiæ, non repugnare ex hoc capite, quod constituant cum humanitate naturam magis completam.

Rejicitur. Sed contra, quia ideo gratia habitualis est accidens, et non est substantia, quia

supponit humanitatem completam in ratione naturæ; et advenit naturæ completæ in ordine ad suas operationes naturales, nec exigenti ulterius complementum substantiale in ratione naturæ, alioquin enim non habemus fundamentum ad dicendum, gratiam habitualem non esse aliquid substantiale, cum compleat in ratione primæ radicis in ordine ad operationes supernaturales; debemus ergo reddere eam rationem, quia scilicet advenit naturæ completæ; hæc autem ratio eadem militat in hypostasi Verbi; nam licet hæc sit substantialis, et compleat substantialiter naturam humanam; hoc ideo est, quia invenit eam substantialiter incompletam in ordine ad subsistendum, ideo potuit dare illi effectum formalem substantialem subsistentis: cum autem non inveniat eam incompletam substantialiter in ratione naturæ, non potest illam in ea ratione complere substantialiter, sed sicut gratia habitualis dicitur quasi natura in ordine ad actus supernaturales; sic subsistentia Verbi dicetur quasi natura in ordine ad eosdem, non proprie natura, quia advenit naturæ completæ, et per consequens non potest dare rationem primi principii simpliciter, hoc est, principii non supponentis aliud jam completum, et non exigens complementum in ratione primi principii motus, in quo conceptu consistit formalissime ratio naturæ.

29

Complementum. *Cyrill.* An divinitas fuerit incarnata. Negant aliqui. *Damasc. Nicetas.*

Restat pro complemento breviter decernere de illa propositione Cyrilli supra posita, qua dixit, in Christo esse unam naturam divinam incarnatam, an scilicet in rigore dici possit, divinitatem fuisse incarnatam? Aliqui enim illam locutionem non admittunt; eo quod sequeretur, omnes tres personas, in quibus est divinitas, fuisse incarnatas. Unde Damascenus lib. III *de Fide* cap. VI et XI, admittit quidem, naturam Verbi fuisse incarnatam, prout Athanasius, et Cyrillus locuti sunt, quia illa particula *Verbi* coarctat divinitatem ad personam Verbi; non tamen admittit, imo rejicit illam propositionem absolute prolatam, *natura divina est incarnata*: quod etiam amplectitur Nicetas lib. III, *Thesauri fidei* cap. XI.

Affirmativa communis. *S. Thom. Bernard. Augustin. Nazianz. Leo Papa Fulgent. Ferrand. Suarez.*

Alii tamen eam communiter admittunt cum S. Thom. in præsenti art. 1, cap. ad III, et q. III, art. 2, et illam usurpavit Bernardus, serm. I, *de Paschate*. « Venerat, inquit, ad nos calceata majestas, divinitas incarnata. » Favent etiam Aug. lib. I *de Trinitate* cap. VII et XI, et *in Enchirid.* cap. XXXIV, et epist. LVII, Nazianz. orat. I, Leo Papa epist. X, Fulgent. q. II, *ad Ferrand.* et Petrus Diacon. lib. *de Incarnatione* cap. II, quos adducit Suarez infra, qu. III art. 3, in commentario art. 3, in commentario articuli, qui licet non dicant, divinitatem fuisse incarnatam, sed assumpsisse carnem, vel corpus, re tamen vera, idem videtur esse sensus; atque ideo Nicetas dicto cap. XI, sicut negat, divinitatem incarnatam, sic etiam negat assumpsisse carnem, his verbis: « Si enim carnem a natura divina assumptam dixerimus, utique una Patrem, et Spiritum sanctum comprehendemus, cum una sancta Trinitatis natura sit. »

Ratio autem est, quia ad ejusmodi locutionem retinendum sufficit unio mediata, quæ datur naturam divinam, et humanam; sic enim e contra etiam dicimus, humanitatem esse divinizatam, unctam, sanctificatam divinitate, qui modus loquendi frequens est apud Patres, ut infra videbimus disput. XVI, sect. II, ergo sicut ad eas locutiones sufficit unio mediata, sic etiam ad hanc, *divinitas est incarnat*, vel *humanata*, sufficit etiam unio mediata. Damascenus vero, et Nicetas negantes illam propositionem, loquebantur de unione immediata, sicut etiam dicere solemus, unionem hypostaticam terminari ad relativum, non ad absolutem loquimur enim de termino immediato unionis. Denique illud inconveniens, quod si divinitas dicatur incarnata, sequatur, omnes tres personas fuisse incarnatas, nullam habet vim, quia eodem modo argui posset, omnes tres personas deificare formaliter humanitatem Christi; nam dei-

tas deificat illam formaliter; ergo Pater, in quo est deitas, deificat illam formaliter. Sicut ergo in hoc prædicato non procedit illud argumentum, sic nec illo alio, quando dicitur, deitas incarnata : nam prædicata quæ conveniunt deitati, prout est in una sola persona, non tribuuntur aliis personis; cujus rationem latius reddemus infra dict. disp. XVI, agentes de modo, quo humanitas sanctificatur formaliter a deitate ipsa, et quomodo illud prædicatum non tribuatur tribus personis, in quibus est natura divina.

DISPUTATIO X.

UTRUM UNIO FACTA FUERIT IN PERSONA? UBI AN CHRISTUS SIT PERSONA COMPOSITA?

1 Alius error circa mysterium Incarnationis.

Secundus error principalis circa hoc mysterium fuit eorum, qui negarunt, naturam humanam fuisse unitam vera et physica unione Verbo divino, ita ut una et eadem persona vere esset Deus, et homo; qui error, licet fuerit antiquior Nestorio, ipsi tamen principaliter tribuitur, quia ipse illum non solum renovavit, sed clarius explicuit, et pertinacius defendit, ponens duas personas, Deum, et hominem; ita tamen, ut Deus specialissimo affectu et gratia homini conjungeretur, et ratione illius conjunctionis homo diceretur aliquo modo Deus, præsertim propter auctoritatem Dei, in ipso peculiariter inhabitantis, atque adeo, licet reipsa essent duæ personæ, auctoritate tamen esset una. Unde inferebat, Deum non esse passum, aut mortuum, nec B. Virginem esse Dei genitricem, quia ex ipsa purus homo natus fuerat, qui postea vitæ eximia sanctitate, meruit, quod ipsi divinitas specialiter conjungeretur.

Fundamentum commune est Nestorio, et Eutycheti, quia scilicet neuter distinguebat inter personam et naturam; ex hoc enim principio sicut Eutyches colligebat, unam esse in Christo naturam, quia una erat persona; sic Nestorius deducebat, duas esse personas, quia duæ erant naturæ. Auctores et sectatores hujus erroris antiquos, et modernos, videre poteris apud Vasquez disp. XV, qui late, et erudite eos congerit, ac singulorum tempora, et mentem examinat.

2 Damnata Conciliis.

Hic error damnatus fuit potissimum in concilio Ephesino primo, quod ad hunc finem fuit congregatum: et in epistola concilii Alexandrini approbata in eodem concilio Ephesino, in concilio Constantinopolitano V, collatione VIII, in fine; et in aliis multis. Contra eumdem etiam scripserunt Patres, præsertim Cyrillus Alexandrinus Nestorii acerrimus adversarius, Damascenus lib. III *de Fide* cap. XII, et alii, quos afferunt nostri recentiores. *Cyrill. Damasc.*

Rejicitur ex Scriptura.

Rejicitur autem potissimum ex Scriptura, quæ de eadem persona loquitur, tamquam de Deo simul, et homine *Matth.* III, 17. *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui.* Ubi de illo homine dicitur, esse Filium Dei naturalem. *Matth.* XVI, 16. *Tu es Christus filius Dei viri. Joan.* I, 14. *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, et vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre,* quo testimonio apertissime error Nestorii jugulatur, nam Verbum fieri carnem, seu hominem, non est conjungi per affectum cum homine. Item propter hanc unitatem personæ, Christus poterat dicere de se *Joan.* VIII, 58. *Antequam Abrahan fieret, ego sum.* Et denique *ad Rom,* XI, 5. *Ex quibus,* inquit, *est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sœcula.* Hoc tamen ad controversiam magis spectat. Illud magis pertinet ad scholasticum, quod in præsenti tractat S. Thom. art. 4, an hypotasis, seu persona Christi dici possit composita?

An persona Christi dici possit composita.

3 Negatur a pluribus. *Bonav. Ricard.*

Negant plures theologi, Bonaventura, Ricardus, Scotus, Durandus, Gabr. Almainus, Marsilius, Cajetanus, quos re-

Scotus. Durand. Gabriel. Almain. Marsil. Cajetan.

fert Vasquez, disp. XVI, num. 1, quibus favet S. Thom. in III, disp. VI, q. II, art. 3. Fundamentum præcipuum est, quia ubi non sunt proprie partes, non est proprie compositio : in Christo autem non sunt proprie partes ; nam Verbum non est pars, nec entitas partialis, hoc enim affert imperfectionem, et significat incomplementum, quatenus id, quod est pars, est aliquid de se ordinatum ad constituendum totum, quæ imperfectio non reperitur in Verbo divino.

Affirmativa verior. *Vasqu. Suarez. S. Thom. Concil. Constant.*

Pars affirmativa communis est jam inter theologos recentiores, quam amplectuntur Vasquez, cap. II ; Suarez in præsenti disp. VII, sect. IV, et in Commentario art. 4, ubi eam etiam tradit S. Thomas, et colligi videtur ex conciliis, et Patribus ita frequenter loquentibus ; conc. Constantinopol. V, quod dicitur Germanum, collat. VIII, can. IV, dicit, personam Christi compositam esse, et can. VII, Christum esse compositum ex duabus naturis : quod approbatur in VI synodo Constantinopolitana, actione IV, in Epistola Agathonis Papæ ad Imperatores, ante medium : et act. I in Epist. Sophronii, et in VI synodo act. XIII, cap. VI. Vide alia plura Patrum loca, et verba apud Suarez, et Vasquez locis citatis ; quibus adde Damascenum in vita Barlaam et Josaphat. c. XIX.

VI Synodus Constant. VI. Synodus. Damasc.

Fundamentum autem contrariæ sententiæ parum habet momenti : nam ad veram compositionem non requiritur, quod fiat ex propriis partibus quæ sint entitates partiales et incompletæ, sed quod sit ex entitatibus distinctis, quales sunt natura divina et humana, seu personalitas verbi, et humanitas, quod significavit S. Th. art. 4, ad 2 dum dixit, hanc compositionem non esse ratione partium, sed ratione numeri, quod sufficit ad veram compositionem.

4 Ratio autem est manifesta, quia illud, quod resultat per unionem Verbi cum humanitate, non est aliquid omnino simplex, ergo est aliquid compositum. Antecedens patet, quia implicat contradictionem in terminis, quod resultet per compositionem, seu unionem, et sit aliquid simplex : si enim fit de novo, addit aliquid supra id quod antea erat. Consequentia vero probatur ; quia non videtur dari medium inter simplex, et compositum ; nam compositum est, in quo multa simul ponuntur. Si ergo non est ens simplex, necesse est, quod habeat multa simul posita, et per consequens quod sit compositum.

Hæc autem ratio probat quidem ; hanc compositionem esse realem inter humanitatem et subsistentiam Verbi, et consequenter inter utramque naturam divinam, et humanam, nec solum esse compositionem quam aliqui cogitarunt intra ipsam subsistentiam Verbi : quæ prout terminat naturam humanam, intelligitur habere formalitatem aliquam distinctam ab ea, per quam terminat naturam divinam, et in hoc sensu dicunt esse personam compositam, scilicet ex illa duplici habitudine ad duas naturas. Hoc tamen non est ad rem, tum quia illa distinctio duarum formalitatum in eadem substantia Verbi non sufficeret ad compositionem realem, sed rationis, de qua nunc non agimus ; tum etiam, quia ratio facta probat compositionem realem ex duabus naturis realiter distinctis, et ex humanitate, ac personalitate Verbi realiter etiam distinctis, ex quibus Christus realiter constituitur, quam compositionem realem, concilia et Patres intendunt significare, quando dicunt personam Christi esse compositum.

5 Dubium. Cæterum, licet hæc ratio probet bene, dari in Christo compositionem realem simpliciter et absolute ; adhuc tamen restat dubium, an ratione illius compositionis possimus dicere, simpliciter et absolute, personam Christi esse compositam ? an vero solum cum aliquo addito, scilicet personam Christi, quatenus constat ex duabus naturis, vel ea subsistentia Verbi, et humanitate, esse compositam ? In quo puncto pars negans, id debere dici simpliciter, et sine addito, probari vi-

detur, quia persona Christi, ut suppono ex dicendis infra disput. XIII, sect. III, in recto non importat naturam, sed solum subsistentiam, naturam vero de connotato, seu in obliquo ; ergo de persona in recto non possumus dicere, quod sit composita ; possumus quidem de toto illo aggregato ex personalitate, et natura humana dicere, esse aliquod compositum ; de una tamen parte illius, quæ est personalitas, non possumus id affirmare ; ergo nec de persona, quæ in recto dicit solam personalitatem, alioquin possemus de Verbo ipso dicere quod sit compositum ; nam id quod affirmatur de persona Christi, potest etiam simpliciter affirmari de Verbo divino ; ergo si dicimus, persona est composita, poterit etiam dici, Verbum est compositum ; quod tamen nemo concedet. Ideo aliquis existimabit, hanc locutionem non esse usurpandam simpliciter, et sine addito, sed cum aliqua limitatione, seu reduplicatione, v. g. « persona Christi, prout subsistit ex duabus naturis, seu Christus, aut hæc persona, secundum omnia quæ comprehendit, et adæquate sumpta, est composita. Tunc enim loquimur in recto, non solum de personalitate materialiter accepta, sed de natura etiam, quæ includitur intra eamdem personam. Quam limitationem videtur indicare S. Thom. hoc art. 5, in corpore, ubi solum concedit illam propositionem cum reduplicatione, dum ait : « Et sic dicitur persona composita in quantum unum in duobus existit, » Eamdem limitationem videtur exigere P. Suar. d. sect. IV, § *in dictis inferre possumus*, dicens propositionem illam non intelligi de persona Christi secundum se, et materialiter, sed de Christo formaliter, ut Christus est ; et in § *Quod si objiciatur*. Ubi sic ait : « Respondetur, Christum simpliciter dictum stare materialiter, ut dialectici dicunt, supponit enim pro ipso supposito Verbi absolute, et secundum se, et hoc modo non distinguitur a Verbo, et ideo vere unum de altero prædicatur : tamen hoc modo non est terminus hujus compositionis, sed quatenus formaliter et intrinsece includit humanitatem, et hac ratione distinguitur a Verbo aliquo modo, quia plus includit, quam Verbum, scilicet humanitatem, » etc. Durandus etiam in III d. VI, q. III, nihil aliud videtur voluisse, dum dixit, hanc compositionem esse quidem *hujus ad hoc*, non tamen *hujus ex his*, quam doctrinam rejiciunt communiter theologi recentiores, eo quod in hoc mysterio revera inveniatur etiam propria compositio *hujus ex his*, scilicet ex personalitate ex natura humana, quæ componunt illud totum constans ex utraque parte, vel quasi parte componente ; nec intelligi potest vera compositio, in qua non resultat totum ex iis, quibus componitur, sed revera Durandus id non negat, ut dixi, nec potuit id intendere ; sed solum voluit significare, quod sicut in composito accidentali non significamus in recto utramque partem, sed alteram tantum, v. g. cum dicimus *album*, significamus in recto solum subjectum, albedinem vero in obliquo ; sic quando nominamus personam Christi, significari in recto alteram solam partem, scilicet suppositum Verbi, atque adeo esse compositionem *hujus ad hoc*, id est, qua unum accedit alteri, non qua subjectum, vel personalitas resultet ex partibus componentibus : quando vero nominamus humanitatem, significamus in recto id, quod resultat ex corpore et anima, et ideo compositum aliquod ex his, tamquam ex partibus intrinsece constituentibus ; qui sensus verissimus est.

S. Thom.

P. Suarez.

Durand.

7 Discutitur præfatum dubium.

Adhuc tamen in hoc dubio, quod totum est de modo loquendi, videtur verior pars affirmans, posse scilicet simpliciter affirmari personam Christi esse compositam absque alio addito, vel reduplicatione, quod tandem fatetur Suarez illa sect. IV in fine, ubi licet consultius, et securius existimet addere illam determinationem et limitationem : absolute tamen concedit, posse absque ullo addito

proferri illas propositiones, quando non loquimur sub nomine Verbi, sed Christi ; sicut licet de Petro albo non possimus dicere. *Petrus est compositum accidentale ;* possumus tamen affirmare, *album est compositum accidentale ;* quia propositionis subjecta sæpe juxta exigentiam prædicatorum stant formaliter, hoc est, accipiuntur in sensu formali et reduplicativo. *Vasquez.* Eamdem sententiam videtur admittere Vasquez, ubi supra, cap. II, num. 12, ubi ait, eam locutionem absolute, et absque additamento esse admittendam ; licet revera ibi solum videatur loqui de additamento, aut limitatione significante improprietatem in ratione propriæ compositionis, prout volebat Cajetanus, non vero de limitatione ex parte subjecti, cui tribuatur talis compositio.

8 Probari tamen potest ex locutionibus Patrum, et conciliorum supra allegatis, quibus absque addito, aut reduplicatione dicitur Christus compositus, persona Christi composita, Christus constans ex duabus naturis, etc. idem autem est affirmare de Christo, ac de persona Christi : nam si persona Christi in recto dicit solum suppositum, sic etiam Christus dicit id ipsum, solum in recto : alioquin si plus diceret in recto, non posset persona prædicari simpliciter de Christo, nec e contra ; si ergo Christus dicitur simpliciter compositus, idem poterit dici de persona Christi. Porro Christum esse compositum, seu constare ex duabus naturis habetur frequentissime in conciliis, et Patribus adversus Eutychetem, ut constat ex locis, quæ congerunt prædicti auctores, efferam solum verba conc. Lateranensis sub Martino I, consultat. v, can. 6. « Si quis, inquit, secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem ex duabus et in duabus naturis substantialiter unitis, et inconfuse et indivise unum, eumdemque esse Dominum, et Deum Jesum Christum, condemnatus sit. » Et can. 17, additur. « Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie, et secundum veritatem omnia, quæ tradita sunt, et prædicata a sancta catholica, et apostolica Dei Ecclesia, perindeque a sanctis Patribus, et venerandis universalibus quinque conciliis usque ad unum apicem, verbo et mente condemnatus sit. » In quibus verbis non solum asseritur simpliciter Christus compositus, seu constans ex duabus naturis, sed etiam statuitur, locutiones illas conciliorum intelligendas esse in sensu proprio, et absque ulla improprietate sermonis, quod verum saltem habet in iis, quæ concilia illa adversus hæreticos docuerunt, ut observavit Vasquez disp. xxxv, n. 10, licet non intelligatur de aliis locutionibus ; ergo ejusmodi locutiones prolatæ absque addito diminuente, aut limitante verissimæ sunt et concedendæ. *Conc. Later.*

9 Ratio autem desumi debet ex modo communi loquendi hominum, qui in ejusmodi propositionibus aliquando usurpant subjectum in sensu materiali, aliquando in sensu formali, et utrobique loquuntur proprie, et secundum proprium sensum eorum verborum, quæ ex usu hominum habent, quod utroque modo accipiantur, nunc uno, nunc altero modo, sicut etiam vox *album* indifferens est ad utrumque sensum faciendum, atque adeo aliquando dicimus album est dulce, et tunc accipimus album materialiter pro solo subjecto quod importat in recto : aliquando autem dicimus album est concretum accidentale, et tunc sumimus album formaliter pro toto concreto in recto, et utraque locutio est propria, quia uterque sensus est proprius illius vocis secundum communem hominum usum. Quod multo magis habet locum in præsenti materia ; nam concreta substantialia frequentissime usurpantur in sensu formali, licet significentur per vocem ; quæ videtur alteram solum partem in recto importare ; v. g. hæc vox *homo* in recto solum videtur importare suppositum seu subsistentiam, humanitatem vero in obliquo, et de connotato, et ideo dicimus, Deus est homo, licet non dica-

mus, Deus est subsistentia Verbi, et humanitas ; et tamen frequenter dicimus, homo est compositus ex corpore et anima, quia nimirum *homo* in illa propositione sumitur in sensu formali, seu reduplicativo ; in quo etiam sensu dicitur in symbolo Athanasi, *anima rationalis, et caro unus est homo ;* cum tamen in sensu materiali id dici non posset sed, *una est humanitas*, homo autem est suppositum terminans humanitatem constantem ex corpore et anima. Sicut ergo illa propositio, homo est compositus ex corpore et anima, est vera in sensu proprio, quia vox *homo* ex usu hominum potest facere sensum formalem, sic illa propositio, Christus est persona composita, est vera in sensu proprio, quia ex eodem usu vox *Christus* potest facere sensum formalem, et supponere reduplicative pro toto composito. Cæterum sicut loquendo de subsistentia hominis non posset dici simpliciter, et sine addito, esse compositam ex corpore, et anima, nec loquendo de Petro, qui est albus, potest dici, quod Petrus sit compositum accidentale, quia tunc non facimus sensum formalem ; sed pure materialem, sic loquendo de Verbo, aut Filio Dei, non debemus absque addito dicere, Verbum est persona composita ex duabus naturis, aut Filius Dei est compositus, quia hæ etiam propositiones non faciunt sensum formalem, sed materialem, qui falsus est; ut monuit bene Suarez dicta sect. IV in fine, quod non procedit, quando loquimur de persona Christi, quia sub his terminis potest facere sensum formalem, et significare idem, quod *Christus*, ut dictum est.

10 Duplex difficultas circa prædicta. Difficultas prima.

Contra hæc tamen restat duplex difficultas. Prima est, qui sit post unionem Verbi cum humanitate resultat persona Christi composita ; ergo resultat aliqua persona, quæ non erat antea ; nam prius erat solum persona simplex, nunc autem est persona composita ; ergo hæc distinguitur saltem inadæquate ab illa, tanquam includens ab inclusa, et per consequens in Christo possumus distinguere duas personas, unam quæ erat antea, alteram compositam quæ postea resultat.

Huic difficultati post varias solutiones tentatas, respondet P. Suarez illa sect. IV, § *Ad difficultatem ergo*, esse quidem personam, esse illud compositum quod resultat per unionem, non tamen esse aliam personam a persona Verbi, quæ erat antea : quia illud compositum distinguitur a persona Verbi, quæ erat prius, solum ratione naturæ humanæ quam addit : additio autem naturæ non sufficit ad constituendam aliam personam. Sicut in divinis una persona licet distinguatur ab alia ratione personalitatis : non tamen est alius Deus, quia non distinguitur ratione naturæ : sic e contrario in præsenti, licet hoc compositum distinguatur a Verbo secundum se, non tamen est alia persona, quia solum distinguitur ratione naturæ, quam superaddit, non ratione personalitatis. Respondetur a Suarez.

Sed contra hoc urgeri adhuc potest 11
difficultas, quia si illud concretum est persona, et non est alia persona ; ergo est eadem quæ erat antea ; ergo hæc potest prædicari de illa, et e contra, ergo possumus dicere, hoc concretum est illa persona, quæ erat prius, et illa persona simplex, quæ erat, est hoc concretum, quod resultavit per unionem. Consequens autem est falsum, quia de Verbo secundum se non possumus dicere, quod sit hoc concretum in recto.

Hoc argumentum eodem modo fieri potest in aliis concretis accidentalibus ; nam album etiam in quantum album, est album. Et quidem in quantum album est concretum accidentale : peto ergo, an sit idem album quod prædicatur de Petro, an aliud ? si est idem album ; ergo possumus dicere, Petrus est hoc album quod prædicatur de concreto accidentali reduplicative, et per consequens Petrus est concretum accidentale quod est illud album ; si vero est aliud album ; ergo in Petro sunt duo alba : quod idem argu-

mentum fieri potest in aliis concretis, v. g. visum in quantum visum est visum, vel ergo est idem visum quod prædicatur de pariete, vel illud ? Si est idem ; ergo paries est concretum ex subjecto et visione. Si vero est aliud ; ergo est duplex visum, scilicet paries, et rursus illud concretum, quod etiam est visum, diversum a pariete. Denique eadem est difficultas in aliquibus concretis substantialibus quæ significantur ad modum accidentalium, v. g. natura subsistens, quæ quidem in quantum subsistens, est subsistens ; vel ergo est idem subsistens, quod dicitur de humanitate, vel aliud ; idem esse non potest, quia humanitas non est concretum, ex natura, et subsistentia ; illud autem subsistens est concretum, cum sit natura subsistens reduplicative ut est subsistens : erit ergo aliud subsistens, et per consequens datur aliud subsistens præter naturam subsistentem.

12 Toti difficultati occurritur.

Ad totam ergo difficultatem respondendum videtur, post unionem hypostaticam resultare quidem personam compositam, quæ persona composita prius non erat, non tamen resultare aliam personam simpliciter, sed aliam secundum quid, scilicet personam compositam : sicut per albedinem resultat Petrus albus, quod antea non erat, non tamen resultat alius Petrus simpliciter, sed aliud secundum quid, scilicet Petrus albus. Quando vero urges, quod persona composita, quæ de novo resultat, est vere persona ; ergo vel est eadem, vel alia. Respondeo quod si stricte loquamur, persona illa composita ut sic non est dicenda persona simpliciter, sed persona composita ; cum enim reduplicet supra aliquid additum personæ non est sola persona, sed persona et aliquid aliud : sic etiam Petrus albus, ut Petrus albus, non est in rigore Petrus simpliciter, sed Petrus albus, quia per illam reduplicationem loqueris de aggregato ex utraque parte, aggregatum autem ex utraque parte non est una pars, sed utraque simul quare sicut non possumus dicere, materia et forma est materia, nec Petrus et Paulus, est Petrus ; sic nec potest dici, aggregatum ex Petro et albedine est Petrus, neque etiam, stricte loquendo, dici debet Petrus albus in quantum Petrus albus est Petrus, quia hoc esset prædicare unam partem de toto, seu de duabus. Similiter ergo persona Verbi, ut est persona terminans humanitatem, non est persona Verbi solum, sed persona Verbi et aliquid aliud, ac per consequens loquendo de persona Verbi sub ea reduplicatione, seu prout est jam persona composita, non debet dici persona simpliciter, et sine addito, sed persona composita, quæ quidem, loquendo in eodem sensu stricto, non est ut sic eadem persona, nec alia simpliciter quia ut sic non est persona simpliciter, sed persona composita : sicut Petrus albus, ut Petrus albus, non est Petrus simpliciter, sed Petrus albus.

13 Evasio.

Dices, album in quantum album essentialiter est album, ergo simpliciter est album proprie et in rigore ; vel ergo est idem album, quod dicebatur de Petro, vel est aliud album, et sic erunt jam duo alba diversa, quod idem videtur procedere de persona ; nam si album in quantum concretum, est simpliciter album, persona etiam composita, in quantum persona composita, erit simpliciter persona.

Præcluditur.

Respondeo *album*, ut dixi, posse sumi dupliciter, scilicet specificative, et reduplicative ; specificative, seu materialiter significat subjectum solum in recto, seu id, quod habet albedinem, et in hoc sensu album in quantum album non esset ulbum, quia album reduplicative non est subjectum habens, albedinem : reduplicative autem, seu formaliter significat utramque partem in recto ; et hoc modo sumitur in illa propositione tam ex parte prædicati, quam ex parte subjecti ; et ideo est vera ; quia facit hunc sensum, album, in quantum album, est album reduplicative sumptum : tunc autem non sequitur esse duo alba simpliciter, quia album reduplicative acceptum non est album simpliciter, sed cum addito, scili-

cet album reduplicative : et per consequens non sunt duo alba specificative et materialiter, sed unum specificative et materialiter; atque aliud reduplicative, quod distinguitur a primo tanquam includens ab incluso. Denique totum hoc non probat de persona, quia licet album in quantum album sit essentialiter album, et persona composita, ut talis sit etiam persona composita; non tamen sequitur, quod persona composita ut talis sit persona simpliciter et absolute, sed solum quod sit persona composita; sicut nec sequitur, quod Petrus, in quantum Petrus albus, sit Petrus, sed quod sit Petrus albus. Concedimus ergo, personam Christi ut personam compositam esse personam compositam, non tamen sequitur in rigore, et stricte loquendo quod ut talis sit persona simpliciter et absolute, et per consequens nec sequitur, esse eamdem, vel distinctam personam simpliciter a persona Verbi, quæ erat prius.

Dixi tamen, id non sequi ex vi illius exempli, aut illius argumenti, quia licet id non sequatur ex illo argumento, adhuc libenter concedam illam propositionem, personam Christi compositam, quæ resultat, esse personam simpliciter et absolute. Pro quo adverto, illas, et similes propositiones posse reddere duplicem sensum. Primus est, quem diximus, quod scilicet reduplicatio ita fiat supra utramque partem compositi, ut prædicatum enuntietur, qua identificatum cum utraque parte ; quasi dicas, utraque pars, scilicet Petrus, et albedo est Petrus habens albedinem ; qui sensus est falsus, ut dixi, et in eodem sensu erit falsa illa propositio, persona composita Christi est persona, quia est dicere, persona, et alia pars est persona. Alter vero sensus est, ut per copulam *est* non significemus identitatem adæquatam inter utramque partem positam ex parte subjecti, et alteram positam ex parte prædicati ; sed solum identitatem inadæquatam, seu inclusionem, ita ut sensus sit, persona composita includit, seu non excludit rationem personæ : Petrus albus in quantum Petrus albus est Petrus, id est, includit esse Petrum, licet non includat id solum et adæquate ; qui sensus licet non sit ita strictus, non est tamen alienus, sed aliquando usurpatus : sic enim dicimus, Christus, ut Christus est Deus ; licet non sit solus Deus, sed potius nomen *Christus* sit nomen compositi ex Deo, et homine, ut dixit Athanasius in symbolo, *Deus, et homo unus Christus.* Sic etiam dicimus, homo quatenus est compositum physicum, habet materiam primam. Item homo quatenus habet potentias, habet intellectum, hoc est, ut sic intelligitur, habere materiam primam, intelligitur habere intellectum, licet non solum ; in eodem ergo sensu dici potest, Christum quatenus est persona composita, esse personam, id est, in eo conceptu intelligi, ut personam, non enim potest intelligi ut persona composita, quin eodem conceptu intelligatur esse personam, ut constat, licet non intelligatur id solum, sed aliquid aliud. Et hæc de prima difficultate.

Advertendum.

Secunda difficultas contra superiorem doctrinam esse potest, quia si loquendo de Verbo, non possumus simpliciter, et sine addito dicere, *Verbum est persona composita*, sicut nec dicimus de Petro albo, Petrus est compositum accidentale ; ergo sicut nec quando producitur, aut destruitur album ut album, dicimus Petrum produci, aut destrui ; sicut nec quando generatur humanitas, vel moritur, poterimus dicere, Verbum, aut Deum generari, vel mori : consequens autem est falsum, ut constat. Probatur sequela, quia generari, vel corrumpi convenit toti composito, ut compositum est, non singulis partibus secundum se ; ergo sicut non dicimus, *Verbum est compositum*, sic nec debet dici, *generari*, vel *mori*, quod est improprium compositi.

15

Difficultas secunda.

Respondetur, negando sequelam ; nam licet non admittantur illæ propositiones, Verbum incipit esse, Verbum desinit esse ut infra videbimus ; quæ videntur signi-

Enodatur.

ficare, Verbum antea nullum habuisse esse, vel postea non habiturum esse, conceduntur tamen hæ : Verbum generatur, Verbum moritur, quibus non significatur Verbum esse compositum, vel non habuisse antea, aut non habiturum postea aliquod esse, sed solum significatur ipsum accipere, vel amittere de novo aliquod esse, quod verum est, cum accipiat de novo esse hominem, et perdat esse hominem, quando moritur humanitas. Est autem differentia inter has propositiones, et inter illas, Petrus producitur, vel corrumpitur, quando producitur, vel destruitur albedo Petri, quæ quidem sunt falsæ : nam albedo quæ producitur, vel corrumpitur, non constituit illam personam, atque ideo per adventum, vel recessum illius non acquirit, nec amittit illa persona aliquod esse suum ; humanitas autem constituit hanc personam Christi, atque adeo quando humanitas generatur, vel moritur, verum est dicere, quod persona Verbi acquirit, vel perdit aliquod esse pertinens ad illam personam : quod significamus, dum dicimus, Verbum generari, vel mori ; nec enim generari, vel mori, est proprium solius humanitatis ; sed competit etiam personæ quæ generatur, vel moritur, quatenus generari significat accipere per generationem humanitatis illud esse pertinens ad constitutionem ejusdem personæ ; mori vero significat etiam amittere per dissolutionem humanitatis illud esse hominis, quod pertinebat ad constitutionem ejusdem personæ.

APPENDIX.

Utrum Christus sit divinitas, et humanitas.

Ex dictis oritur hoc dubium, an Christus sit divinitas, et humanitas ? de qua propositione est controversia inter theologos. Videtur enim omnino rejicienda. Primo, quia nomina abstracta non possunt prædicari de concreto substantiali ; unde in rigore hæc est falsa, homo est caro, et anima rationalis ; nam caro, et anima rationalis sunt humanitas : homo autem non est humanitas, sed suppositum habens humanitatem ; ergo Christus non est duæ naturæ, divina et humana, sed suppositum habens duas naturas. Secundo, quia si Christus est humanitas et divinitas, verum erit dicere, humanitatem, et divinitatem fuisse genitas, crucifixas, flagellatas, etc. cum hæc omnia simpliciter dicantur de Christo. Denique ratio a priori est, quod partes conjunctim acccptæ tunc solum possunt prædicari de subjecto ; quando subjectum eas omnes importat in recto, ut cum dicimus, humanitas est corpus et anima : domus est parietes, tectum, pavimentum, etc. Secus vero est, quando subjectum importat unam partem in recto, et aliam in obliquo ; ideo non dicimus, cognitum est objectum et cognitio, album est paries et albedo, etc. alioquin sequeretur parietem esse parietem et albedinem, cum de pariete dicamus simpliciter esse album, sed Christus in recto importat personam, et in obliquo naturas, quia si in recto importaret etiam naturas, sequeretur non posse de Christo dici esse Deum, esse filium Dei ab æterno, etc. quia utraque natura non est Deus, non est filius Dei ab æterno, etc. ergo Chris- 16 Dubium.

tus simpliciter non est utraque natura divina, et humana.

17 Responsio quoumdam. Conc. Const.

Ideo aliqui theologi illam propositionem omnino rejiciunt, imo existimant aperte damnatam esse in concilio Constantiensi, ubi sess. xv, inter errores Joannis Hus, quartus error est hic : « Duæ naturæ, divinitas, et humanitas, sunt unus Christus : » et post sessionem ultimam in bulla Martini V, in qua damnantur errores Joannis Wiclefi, et Joannis Hus, ponitur etiam eodem propositio quarto loco inter errores Joannis Hus. Alii e contra illam propositionem ut catholicam et verissimam recipiunt, quippe quæ a conciliis, et Patribus frequenter usurpatur. Leo I, epist. xi, quæ est *ad Julianum* ante medium : Verbum et caro, atque anima, unus Jesus Christus, ac Dei, hominisque est Filius ; » quam eamdem propositionem habent Leo II in Epistola *ad Imperatorem*, quæ est in VI synodo actione 18, et Constantinus Pogonatus Imperator in *edicto fidei*, quod est in eadem sectione. Bernard. serm. v *in Vigilia nativitatis*. Sed clarius Damascenus III *de Fide*, cap. xix, ante medium : « Nam et duæ, inquit, naturæ unus Christus est ; et unus Christus duæ naturæ : » et lib. IV, cap. vii, post medium, juxta translationem Fabri, quæ est magis juxta litteram Græcam : dicit, « quod qui ex sancta Dei parente genitus duæ naturæ est, fatemur certe, duæ naturæ est. » Similes locutiones reperiuntur in Augustino *in Enchirid.* cap. xxxviii et tom. X *de verbis Domini*, serm. lviii. Propter quæ P. Vasquez in præsenti disput. XVI, cap. v ; eam propositionem simpliciter, et in rigore accipiendam censet. Denique P. Suarez infra disp. XXXV, sect. ii versus finem, dicit admittendam quidem, non tamen in sensu proprio, sed in sensu identico, atque ideo non esse simpliciter usurpandam, sed vel vitandam, vel explicandam ; quia impropria, et valde ambigua est.

Leo I.

Leo II. Const. Fayon. Bernar. Damas.

August. Vasquez.

Suarez.

Ego in primis existimo, illam locutionem non esse veram, in sensu identico, prout sensus identicus condistinguitur a sensu formali ; nam sensus identicus est, qui solum requirit identitatem realem prædicati cum subjecto, licet non sit identitas, sed potius sit distinctio formalis : in hoc sensu sunt veræ hæ propositiones, animalitas est rationalitas, rationale sentit, animal discurrit : Paternitas est intellectus divinus, et aliæ similes, quæ in sensu formali essent falsæ, eo quod prædicatum distinguatur formaliter a subjecto ; verificantur tamen in sensu identico propter identitatem realem inter extrema propositionum. Illa itaque propositio, *Christus est duæ naturæ*, non potest magis esse vera in sensu identico, quam in sensu formali ; quia vel prædicatum distinguitur realiter a subjecto, saltem ab eo, quod subjectum dicit in recto, et tunc propositio non erit vera in sensu identico ; ubi enim est distinctio realis, non est realis identitas requisita ad veritatem in sensu identico, vel prædicatum illius propositionis non distinguitur realiter a subjecto, et tunc propositio erit etiam vera in sensu formali : si enim non distinguitur realiter in nostro casu, nec distinguitur formaliter ; nam partes omnes simul sumptæ prædicari possunt de toto, non solum in sensu reali, sed etiam in sensu formali, v. g. cum dicis : humanitas est materia et anima unitæ : ternarius hominum est Petrus, Paulus, et Joannes : propositiones sunt veræ, non solum identice, sed formaliter, quæ enim propositio magis formalis quam illa : qua definitio affirmatur de definito ; et tamen in illa partes physicæ, si definitio est physica, vel metaphysicæ, si est definitio metaphysica, prædicantur de toto physico, vel metaphysico. Si ergo in nostro casu partes omnes prædicantur de toto, cum quo realiter identificantur, propositio erit etiam vera, in sensu formali, et non solum identico.

18 Auctoris mens.

Addo præterea, locutionem illam usurpatam esse a Patribus supra adductis in sensu non solum formali, sed formalissi-

19

mo, scilicet in sensu reduplicativo ; in quo solum potest esse vera ; nam ut monui in superioribus, Christus specificative et materialiter acceptus, dicit in recto solam personalitatem, de qua certe non potest affirmari, quod sit duæ naturæ, ut constat ; ad veritatem ergo illius propositionis debet accipi *Christus* non materialiter, sed formaliter et reduplicative, in quo sensu, sicut dicimus, album est concretum accidentale, scilicet album reduplicative acceptum, quatenus album adæquate ; sic possumus dicere, Christum esse duas naturas, scilicet Christum reduplicative, quatenus est quoddam totum compositum ex duabus naturis, in quo sensu reduplicativo diximus accipi etiam Christum, quando dicimus Christum esse personam compositam, Christum constare ex duabus naturis, et alia ejusmodi, qui sensus non est alienus, sed proprius, supposito communi usu loquendi, et accipiendi illos terminos in sensu formali, et reduplicativo.

20 Hinc jam respondetur facile ad fundamenta prima sententiæ ; ad censuram enim concilii Constantiensis negamus, propositionem damnari in sensu quem diximus, et in quo usurpatur a sanctis Patribus, sed in alio diverso, quem intendebat Joannes Hus, scilicet quod Christus esset illæ duæ naturæ, non solum conjunctim, sed etiam divisim, ita ut posset de singulis prædicari, ut constat ex Waldensi to. I, lib. I, *Doctrinalis fidei*, art. 3, c. XXXIX in ordine, et aliis sequentibus, præsertim cap. XLII, ubi late ostendit, quomodo ille hæreticus vellet singulas naturas prædicari de Christo, imo et singulas partes naturæ humanæ seorsim : quem errorem late confutat ibi Waldensis : contra prædicationem autem utriusque naturæ conjunctim de Christo nihil dicit, imo illam approbat ut catholicam, et antiquæ fidei Ecclesiæ traditionem, ut constat ex titulo, et ipso initio illius cap. XLII. Quod si aliquando Augustinus tract. XLVII *in Joan.* dixisse videtur, Christum esse singulas partes, dum ait : « Si caro animam posuit, quomodo Christus posuit ? numquid caro Christus ? ita plane, et caro Christus, et anima Christus, et Verbum Christus : » hoc, inquam, intelligitur, non in sensu proprio, sed figurato, scilicet per synecdochem, ut probat late Waldensis loco allegato.

Fundamentis primæ sententiæ occurritur. *Waldens.*

Augustinus.

Ad rationes, quas adduximus pro illa 21
sententia respondetur ex dictis, naturas in abstracto non posse prædicari de concreto specificative et materialiter sumpto, bene tamen posse prædicari de illo in sensu reduplicativo, et formali. Sicut etiam de albo sumpto in sensu reduplicativo potest dici, quod sit paries, et albedo, licet id non possit dici de albo specificative accepto. Denique ad illud inconveniens, quod scilicet posset dici, utraque natura passa est, sicut dicitur, Christus passus est ; negatur sequela, quando enim dicitur Christus passus, non sumitur Christus reduplicative, alioquin esset falsa propositio, cum non sit passus adæquate in quantum Christus, sed sumitur specificative, et materialiter : ex propositione autem in hoc sensu accepta, non licet arguere illam aliam : ergo utraque natura passa est, quia utraque natura non prædicatur de Christo specificative, sed reduplicative accepto, ut sæpe diximus.

DISPUTATIO XI.

DE UNIONE HYPOSTATICA, ET TERMINO INCARNATIONIS.

SECTIO I. *An, et quid sit unio hypostatica.*
SECTIO II. *Quis sit terminus Incarnationis.*
SECTIO III. *An per unionem dependeat humanitas Christi a Verbo divino.*
SECTIO IV. *Utrum unio duarum naturarum in Christo sit dicenda substantialis, essentialis, naturalis, et maxima unionum?*
SECTIO V. *Utrum gratia unionis, et habitualis sit naturalis homini Christo?*
SECTIO VI. *De subjecto unionis. Explicatur difficultas, et proponuntur variæ sententiæ.*
SECTIO VII. *Verior ratio, cur Verbum non sit subjectum unionis.*

Supponamus prius quæ faciliora sunt, ut postea veniamus ad alia, quæ majorem exigunt disputationem.

SECTIO I.

An, et quid sit unio hypostatica.

1 Suppono, in hoc mysterio præter utramque naturam, divinam, et humanam, intervenire propriam est veram actionem realem, nihil enim potest esse de novo in rerum natura, quod non producatur vere et realiter, et per consequens debet intercedere nova, et realis productio; cum ergo detur de novo compositum hoc mirabile ex divinitate et humanitate in eadem persona: oportet, ut detur productio realis, qua hoc compositum, quod antea non erat, incipiat esse de novo a parte rei. An vero hæc actio sit eadem, vel diversa ab illa, qua producitur Christi humanitas, latissime disputat Suarez in præsenti disp. VIII, sect. I, sed non indiget tanto examine, est enim res parvi momenti. Et quidem loquendo de possibili admitto, posse divinitus eadem actione produci duplicem terminum, nisi sit specialis repugnantia ex parte termini, et fortasse ita de facto se habet productio formæ materialis dependentis a materia, ut eadem actione producatur forma, et unio ipsius cum materia, ne multiplicentur modi absque necessitate. De potentia vero absoluta nec id fortasse repugnaret in productione humanitatis, ut eadem etiam actione produceretur humanitas Christi, et unio ipsius cum personalitate Verbi; de facto tamen id non videtur dicendum, quia inter terminos illarum actionum debemus agnoscere aliquem ordinem realem prioritatis, et posterioritatis, et per consequens inter actiones etiam quibus producuntur. Nam in primis humanitas adæquate sumpta comprehendit materiam primam, animam rationalem, et unionem substantialem utriusque inter se, materia autem certum est, quod tam in fieri, quam in conservari præcedit prioritate naturæ productionem, vel conservationem unionis cum forma, cum sit subjectum, et causa materialis illius unionis, et accidentium, quæ disponunt ad productionem ipsius. Est etiam prior prioritate naturæ quam productio animæ rationalis, ideo enim creatur anima, quia jam est materia ultimo disposita et organizata ad recipiendam animam; ergo prius natura, quam producatur, vel uniatur anima, intelligitur productio materiæ, et per consequens non potest esse eadem productio materiæ, animæ, et unionis; quia eadem productio esset prior prioritate reali naturæ seipsa, quod omnino repu-

P. Suar.

1 ppositio o intel- u quæs- ionis.

gnat : et a fortiori non poterit eadem actio terminari ad materiam, et ad unionem hypostaticam animæ cum Verbo, cum productio unionis hypostaticæ supponat animam productam. Unde etiam fit, nec posse eadem actione produci animam, et unionem animæ cum Verbo ; nam sicut naturaliter anima præsupponitur, antequam producatur, vel emanet ejus subsistentia propria, ut essentia præsupponitur ad suas passiones ; sic præsupponitur anima Christi ante unionem hypostaticam ipsius cum Verbo, quæ facta est in eodem signo, in quo debuisset emanare propria subsistentia ; nam licet illa unio non fiat efficienter ab animo, pendet tamen ab ea saltem ut a subjecto sustentante ; ergo non potuit connaturaliter eadem actione produci anima et unio ipsius cum Verbo. Denique nec potest esse connaturaliter eadem actio, qua fit unio corporis cum anima, et que fit unio humanitatis cum Verbo. Primo, quia prior unio producitnr a causa secunda naturali, quæ concurrit ad generationem hominis : posterior vero producitur a solo Deo operante supernaturaliter, et ineffabiliter illud mysterium Incarnationis. Secundo, quia in aliis hominibus supponitur toto humanitas ante productionem, vel emanationem propriæ subsistentiæ ; hæc enim non debetur partibus secundum se, sed prout unitis, et facientibus unum compositum humanum, ut infra videbimus ; ergo unio etiam hypostatica debuit supponere totam humanitatem, et per consequens unionem materiæ cum forma, debuit enim poni ex ordine, quo posita fuisset propria subsistentia. Adde, quod subsistentia. Verbi non solum terminavit immediate materiam et formam, sed unionem etiam substantialem inter utramque, et videbimus disp. sequenti, sect. v. Tota enim humanitas integre, et adæquate subsistit in Verbo ; ergo unio etiam materiæ cum forma debuit præcedere unionem hypostaticam ; id enim, quod assumitur, præsupponitur ad ipsam assumptionem, et non minus debuit recipi unio hypostatica in unione materiæ cum forma, tamquam in subjecto, quam in ipsis partibus humanitatis, cum illa etiam unio partium inter se uniatur vere et immediate cum Verbo.

Hoc ergo supposito, quæritur jam de termino illius actionis, per quam humanitas assumitur a Verbo, sub quo titulo multa dubitari possunt, quæ sigillatim, et breviter expediemus.

Dubitationes circa terminum illius actionis, per quam humanitas assumitur a Verbo.

Primo ergo dubitatur, utrum per hanc actionem producatur aliqua unio realis distincta ab extremis unitis.

Dubitatio prima.

Negare videntur Greg. in I, dist. XXVIII, qu. II, ad 17, Bacon. id III, dist. I, q. I, art. 1 et alii, quos afferunt Suarez d. disput. VIII, sect. VIII, et Vasq. disp. XVIII, n. 1 et 2.

Responsio quorumdam *Gregorius Bacon. Suarez. Vasquez.* Rejicitur.

Hæc tamen sententia rejicitur communiter, et merito, quia repugnat, dari denominationem realem novam, absque aliqua forma reali nova a qua proveniat : si enim omnia eodem prorsus modo se habent ac antea, non aliter res denominabuntur, quia denominationes formales sunt propositiones, quibus loquimur de rebus, propositio autem ab eo, quod res est, vel non est, dicitur vera, vel falsa. Si ergo denominationes objectivæ, seu objecta omnia se habent eodem modo a parte rei, non poterunt aliæ novæ propositiones formales de ipsis fieri. Sed denominatio humanitatis Verbo unitæ, est realis, et nova, ergo opportet aliquid novum poni a parte rei, reatione cujus sit vera talis denominatio. Hoc autem novum non sunt sola extrema ; potuisset enim esse Verbum, et hæc eadem humanitas in rerum natura, absque eo quod humanitas esset unita Verbo, ut constat ; ergo debet dari aliquid aliud præter extrema, ratione cujus verificetur hæc prædicatio, et dominatio formalis nova. Hoc eodem argumento utimur ad probandam unionem mediam inter materiam, et formam substantialem distinctam ab extremis. Et quidem majorem vim habet in materia præsenti, quia licet

in composito physico reduci posset illa denominatio ad existentiam utriusque extremi cum præsentia intima, ut suppositis dispositionibus debitis denominarentur unita extrema inter se; non tamen poterit reduci denominatio humanitatis unitæ cum Verbo ab aliquid simile, quia nullæ procedunt dispositiones ad talem unionem, et præsentia intima non sufficit; nam eodem modo persona Verbi adesset intime præsens huic humanitati, licet illi non uniretur hypostatice; debet ergo addi aliquid aliud, a quo formaliter proveniat hæc denominatio.

Effugium. Dicet aliquis, denominationem hanc provenire ab extremis tali tempore existentibus, supposita voluntate Dei, qui ab æterno voluit, hoc tempore humanitatem subsistere in Verbo; nam hoc divino decreto posito, non potest esse humanitas hoc tempore, quin denominetur unita Verbo.

Refellitur. Sed contra hoc in primis est, quod eadem difficultas manet de objecto illius decreti divini; nam Deus non vult solum existere humanitatem in hoc tempore, sed vult etiam existere unitam Verbo, quod quidem est aliquid aliud ab humanitate existente in hoc tempore, potuit enim Deus velle hoc, et non velle illud: ergo volendo humanitatem existere unitam Verbo in hoc tempore, aliquid aliud habet ex parte objecti præter id, quod haberet, volens solum humanitatem existere in hoc tempore, illud ergo aliud, quod Deus habet ex parte objecti in suo decreto, dicimus esse unionem mediam. Deinde id a quo humanitas denominatur unita Verbo, debet esse adæquate aliquid substantiale, ut dicemus infra; pertinet enim ad complementum hominis, ut homo est complete possibilis in prædicamento substantiæ; nam sine illo, quidquid illud sit, non intelligitur homo, sed humanitas; ergo denominatio illa non potest nec partialiter provenire a tempore hoc, in quo existit humanitas; nam ex hac parte esset denominatio accidentalis pertinens ad prædicamentum *quando*, seu durationis; sed per se non provenit adæquate ab ipsis extremis neque etiam ab extremis, et decreto divino; nam decretum fuit ab æterno, et extrema potuerunt etiam existere per unum annum antequam unirentur, quo tempore non erat denominatio unionis, ergo deerat aliquid intrinsece pertinens ad illam denominationem, non autem deerat aliud, nisi tale tempus; ergo tempus includitur in illa denominatione, et per consequens non erit denominatio adæquate substantialis, sed ex aliqua saltem parte erit accidentalis.

Alii responsioni occurritur. Unde similiter impugnatur alia responsio, quod scilicet denominatio hæc proveniat ex negatione propriæ subsistentiæ, contra hoc enim est, quod posset esse talis negatio; et humanitas non terminari a substentia Filii, sed a subsistentia Patris, vel Spiritus sancti, sicut de facto posita tali negatione non terminatur a subsistentia Patris, nec Spiritus sancti; ergo aliquid aliud addendum est. præter quod terminetur ab hac subsistentia.

Dubitatio secunda. Hinc oritur jam secundum dubium, quid sit illud, quod producitur de novo per actionem hanc, et a quo formaliter humanitas denominatur unita.

Discutitur. Aliquid dicunt, esse qualitatem quamdam absolutam supernaturalem ex dono Dei collatam, quam vocant gratiam unionis, ita docuit Gabr. in I, dist. XXX, q. IV. art. 2 et 3, d. I, q. I, art. 1, et facere videtur Ochamus, quem allegat ipse Gabr. in I, dist. XXX, qu. IV, ubi negat omnes respectus, et relationes reales, quod licet idem Ochamus ibidem videatur revocare, et in III, qu. I, sed tamen, ut notavit Vasquez, in quodlibetis illam iterum, ut probabiliorem sententiam amplectitur. *Gabriel. hancan.*

Suarez. Hanc Gabrielis sententiam P. Suarez d. disp. VIII, sect. III, § *Secunda sententia*, existimat pertinere ad errorem Nestorii, eo quod in V synodo, collat. VIII, can. 4, damnantur qui dixerint hanc unionem factam esse secundum gratiam. *V. Cynodus. Vasquez.*

Sed P. Vasquez dicta disp. XVIII, c. II, n. 17, censuram hanc refellit, et merito, quia concilia damnarunt id quod Nestorius dicebat, scilicet in Christo non esse eamdem personam, Deum et hominem, sed duas personas conjunctas per solam gratiam et affectum ; a quo longe distat hæc sententia, quæ solum errat in re, ut ita dicam, philosophica, dum ex una parte concedit catholicam doctrinam de unitate personæ in Christo, et quod natura humana vere terminetur subsistentia Verbi : addit tamen ad totum hoc nihil debere produci de novo, nisi qualitatem quamdam supernaturalem. Sicut si aliquis confiteretur quidem resurrectionem corporum nostrorum futuram ; diceret tamen, in resurrectione nihil produci ultra entitates partium, nisi qualitatem quamdam ratione cujus partes reunirentur inter se sicut antea ; hic, inquam, non erraret in fide, cum veram resurrectionem confiteretur, sed erraret in re philosophica, dum ad unitatem compositi humani diceret, satis esse qualitatem quamdam, absque alio modo substantiali. Sic etiam illa sententia non errat in fide, cum confiteatur veram unitatem personalem in Christo, qualem Ecclesia astruit, sed errat in re philosophica, existimans, ad illam unitatem non requiri modum substantialem superadditum, sed sufficere qualitatem absolutam.

5 Quare ex principiis philosophicis supra positis impugnari facile potest. Primo, quia tota hæc denominatio est adæquate substantialis, ut diximus, pertinet enim ad constituendum hominem adæquate in ratione hominis, prout homo condistinguitur ab humanitate : homo autem adæquate sumptus est substantia et ens per se, non concretum aliquod accenditale ; ergo unio illa, seu id quod intrat ad constituendum hominem, non debet esse qualitas, sed aliquid substantiale. Secundo, quod non sit qualitas omnino absoluta, probatur, quia id, quod de novo producitur ad dandam hanc denominationem, quidquid illud sit, debet per suam entitatem habere ordinem, seu habitudinem ad extra quæ uniuntur, alioquin si esset entitas omnino absoluta, posset existere cum extremis, absque eo, quod sequeretur talis effectus et determinatio, ac per consequens ad hoc, ut sequeretur de facto ille effectus, requireretur aliquid aliud, per quod determinaretur ad talem effectum formalem, et hoc deberet esse relativum ; vel si esset absolutum, requireretur aliquid ulterius, per quod istud etiam determinaretur, et sic in infinitum, donec veniatur ad aliquid, quod per seipsum sit determinatum ad talem effectum formalem; hæc autem determinatio est habitudo essentialis ad extrema hujus unionis, ita ut non possit esse nec intelligi talis entitas existens cum extremis, quin intelligantur unita inter se illa extrema : Verbum et hæc humanitas ; datur ergo in hac entitate aliquid, ratione cujus magis respiciat hæc extrema, quam alia, alioquin si ex se non respicit magis personam Verbi, et hanc humanitatem, sequitur, quod existente hac entitate eodem modo denominari poterit unita alia humanitas cum alia persona divina : vel si id non potest fieri, ideo est, quia hæc entitas alligatur ex se ad dandam hanc denominationem, et non illam ; hanc autem alligationem dicimus esse habitudinem, seu ordinem aliquem ad hæc extrema potius quam ad alia.

6 Ideo est sententia multorum, qui dicunt per hanc actionem produci solam quamdam relationem : pro qua citantur Scotus, Durandus, Ochamus, et S. Th. quos affert Vasquez ubi supra c. III. Eam tamen aliqui acrius impugnant, quasi incidat etiam in errorem Nestorii, in quo V Synodus collat. VIII, c. IV, damnavit hanc unionem factam esse secundum relationem. Hoc tamen parum urget, quia ibi damnatur solum, quod Nestorius volebat, scilicet Verbum unitum fuisse humanitati solum secundum gratiam, vel relationem, qualis est unio amici ad ami-

Scotus. Durand. Ocham. S. Thom. V. Cynodus.

cum, non vero per unionem propriam, et rigorosam.

P. Suar. P. Suarez d. sect. III, § *Hanc opinionem*, eam repugnat, ex eo quod ante relationem illam debet poni fundamentum, nempe conjunctio inter extrema, et de hac conjunctione redit difficultas, per quid fiat, cum sit denominatio realis nova : et quia relatio illa, cum sit accidens non potest conducere ad hunc effectum formalem substantialem, de quo loquimur, ut paulo ante dictum est.

7 *Suarez.* Cæterum ipse Suarez fatetur, auctores hujus sententiæ potuisse loqui, non de relatione prædicamentali, et accidentali, sed de unione, quæ est relatio et habitudo transcendentalis ad extrema, atque ideo appellari potest relatio, ut distinguatur ab entitate omnino absoluta, et in hoc sensu amplectitur eamdem sententiam ipse Suarez, et Vasquez ubi supra c. III, et merito, quia, ut constat ex supradictis, id, quod producitur præter extrema, debet esse aliquid habens intrinsecam habitudinem ad extrema, et ex natura sua alligans hanc humanitatem cum personalitate Verbi, atque adeo habens connexionem, et connectens unum cum alio, qui videtur esse conceptus relativus, cum non possit intelligi illa entitas absoluta ab omni alia, sed connexa et alligata.

Vasquez.

8 *Dubitatio tertia.* Hinc autem oritur tertium dubium, an ratione hujus habitudinis dicenda sit hæc unio relatio prædicamentalis, an solum transcendentalis. Quod enim ipsa sit entitative substantialis, non videtur obstare, ne sit relatio prædicamentalis ; nam juxta veriorem sententiam, quam sequitur Suarez, et suppono ex philosophia, inter duas substantias datur relatio prædicamentalis similitudinis absque aliquo modo accidentali realiter superaddito, sed per meram coexistentiam illarum substantiarum, quæ sese invicem denominant similes ; ergo sicut relatio similitudinis et prædicamentalis, licet proveniat ab entibus substantialibus, ita relatio unita in humanitate poterit esse prædicamentalis, licet proveniat ab unione entitative substantiali.

Hoc dubium est de modo loquendi ; quare definiri debet juxta principia philosophica, et juxta regulam, quam quisque tradidit in philosophia ad distinguendas relationes prædicamentales a transcendentalibus. Dico itaque hanc unionem non esse relationem prædicamentalem. Fateor quidem posse inveniri relationes prædicamentales, quæ in sua entitate sint entitates substantiales ; ad hoc enim, ut constituantur in prædicamento relationis, non requiritur, quod sint accidentia physica, sed sufficit prædicari accidentaliter : sicut ubicationes partium licet secundum suam entitatem pertineant ad prædicamentum *ubi ;* quatenus tamen in homine formant talem positionem, et proportionem partium inter se, ponentur in prædicamento situs, et vestis etiam, seu ejus ubicatio ponitur in prædicamento habitus ; ad hoc enim sufficit, quod eadem res habeat diversam considerationem, sub qua in communi hominum acceptatione ponitur in alio diverso genere, ut suppono ex dialectica, nec requiritur physica, vel realis distinctio, hæc enim non potest inter omnia prædicamenta inveniri. *Dissolvitur.*

Cæterum, licet ex hoc capite non repugnaret huic relationi esse prædicamentalem ; adhuc non ita appellatur ; et in primis, si sermo sit de denominatione, qua ipsamet unio refertur ad extrema, hæc procul dubio non est prædicamentalis, sed essentialis et transcendentalis, quia relatio prædicamentalis debet prædicari accidentaliter de subjecto relato ; ideo enim appellatur relatio accidentalis : unio vero non dicitur accidentaliter referri ad extrema, sed essentialiter, et per suammet quidditatem, ut constat. Difficultas tota est loquendo de ipsis extremis, in quibus denominatio uniti videtur accidentalis logice loquendo, et per consequens prædicamentalis, nec enim repugnat, quod eadem relatio referat unum subjectum transcendentaliter, et 9

aliud prædicamentaliter ; nam in sententia ponente relationem prædicamentalem esse modum distinctum ex natura rei a fundamento, paternitas, v. g. refert prædicamentaliter, Patrem ad filium ; ipsa vero paternitas non refertur prædicamentaliter, seu accidentaliter ad filium, sed essentialiter, et transcendentaliter, cum sit habitudo essentialis entitati ipsius paternitatis. Sis ergo posset unio ipsa referre transcendentaliter ad extrema, quæ essentialiter respicit, referre tamen accidentaliter et prædicamentaliter extrema ad invicem, quia in singulis extremis, hoc quod est esse unitum, est prædicatum non essentiale, sed contingens, et aliunde non est prædicatum absolutum, sed relativum ; nam unitum non est ad se, sed ad aliud, ut constat.

10 Quid sit relatio prædicamentalis et relatio transcendentalis.

Aliunde ergo excludenda est a relatione prædicamentali hæc denominatio, ex eo scilicet, quod relatio prædicamentalis juxta communem acceptationem philosophorum, est illa solum, quæ ita denominat accidentaliter subjectum, ut totum ejus esse sit pure ad aliud, seu quæ pure refert ad terminum ; hoc est, quæ completur ex coexistentia termini, atque adeo ut talis nullum aliud munus exercet, sed solum refert : sic filius ut filius refertur prædicamentaliter, ad Patrem, non vero ut genitus, quia generatio, quæ est forma geniti ut geniti, habet aliud munus, scilicet dare esse termino ; ut filius vero addit coexistentiam patris, per quam ut additam supra generationem præteritam, nullum munus exercetur, sed completur solum illa denominatio filii, seu termini geniti coexistentis ei a quo genitus fuit. Unde fit, quod relatio prædicamentalis semper compleatur per ipsam coexistentiam termini ; transcendentalis nunquam ; et ideo dicitur transcendentalis, quia transcendit, et imbibitur in essentia aliqua, nec habet aliquid admistum de denominatione extrinseca. Sic denominatio agentis est relatio transcendentalis, quia tota provenit a sola actione, et nullo modo a termino, actio enim se sola dat totam illam denominationem, eo quod in sua entitate habeat respectum essentialem ad terminum. Cognoscens etiam, vel cognitum, si sunt aliquo modo prædicata relativa, non sunt prædicamentalia, sed potius transcendentalia, quia tota illa denominatio provenit a sola cognitione, quæ per suam entitatem essentialiter respicit cognoscentem, et objectum ; denominationes vero filii, similis, distantis, propinqui, etc. sunt prædicamentales, quia non datur una forma adæquata, cui sit essentialis ille respectus, sed debet compleri per aliquid extrinsecum, nempe per coexistentiam, per præsentiam, per durationem termini, etc.

11 Auctoris pronuntiatum.

Hoc supposito, de illa denominatione *uniti*, dicendum est consequenter, non esse relativam prædicamentalem, sed transcendentalem, quia provenit a respectu quodam, qui adæquate est intrinsece, et essentialiter in ipsamet unione, et non completur ullo modo a termino, nequo ab aliquo alio ; quare illa denominatio non est pure ad terminum, sed importat aliquod munus, scilicet unire intrinsece humanitatem cum Verbo. Itaque non solum unio ipsa refertur transcendentaliter ad extrema unita, sed ipsa etiam exterma per eamdem unionem referuntur ad invicem transcendentaliter propter rationem dictam.

12 Dubium.

An vero præter hanc relationem unionis, quæ est transcendentalis, resultet alia prædicamentalis per quam referantur extrema ad invicem prædicamentaliter.

Evertitur Suarez

P. Suarez sect. III, § *Sed hæc omnia*, affirmat, non minus esse concedendum, quam in aliis rebus ratione propinquitatis, distantiæ, etc. Quia etiam inter creaturam et creatorem intercedit actio dependentiæ actualis, quæ est relatio transcendentalis, exigens essentialiter existentiam utriusque extremi ; et tamen conceditur etiam in creatura relatio prædicamentalis ad Deum. Quod idem argumentum fieri potest de aliis extremis uni-

tis, ut materia, et forma, in quibus præter unionem ipsam poni solent relationes prædicamentales. Ego quidem non contendam multum, si velit aliquis ponere denominationem aliquam, qua ultra denominationem unionis, ipsa etiam extrema sese invicem denominent, non enim repugnat ab ipsis extremis desumi etiam formaliter aliquam denominationem relativam; sicut duo alba sese invicem denominant similia. Cæterum hanc non credo appellandam relationem uniti, hæc enim provenit a sola unione, sed aliam denominationem, scilicet coexistentis uniti, vel aliam similem. Nam sicut filius denominatur productus, et genitus a generatione sola præterita; denominatur vero filius a relatione filiationis, quæ includit ipsum terminum, in mea sententia; nam esse filium non est præcise esse genitum, sed esse genitum ab homine coexistente adhuc, quæ denominatio provenit partialiter ab existentia actuali patris: sic præter denominationem uniti, quæ provenit a sola unione possumus concipere denominationem coexistentis uniti, quæ proveniat formaliter partialiter ab existentia alterius extremi. Quod etiam procedit in relatione inter materiam, et formam, quæ si aliqua est prædicamentalis; non est solum in ratione uniti, sed coexistentis extremo unito. Denique idem dicendum est de relatione prædicamentali creaturæ ad creatorem: hæc enim non denominat præcise productam, vel dependentem creaturam a Deo, quod habetur præcise ab actuali actione, et dependentia, sed addit aliquid, et denominat creaturam coexistentem suo primo principio, quæ denominatio provenit partialiter formaliter ab ipsa existentia Dei; nam coexistere Deo est existere nunc, quando existit Deus.

13 Solutio circa relationem unionis duarum naturarum inter se.

Hinc infertur solutio illius dubii, quod proponit Suarez dicta sect. III, § *Atque ex his facile constare potest*, circa relationem unionis duarum naturarum inter se, divinæ, et humanæ, inter quas dicit non dari propriam relationem nisi rationis, quia naturæ inter se non uniuntur immediate, sed sola subsistentia est quæ immediate unitur naturæ humanæ; convenientia autem, quam videntur habere in hoc, quod est terminari eadem subsistentia, non sufficit ad fundandam relationem realem quia fundamentum est idem in utroque extremo, scilicet eadem subsistentia. Quare sicut, si duo homines haberent eamdem numero albedinem, non haberent relationem propriam similitudinis, quia id, in quo essent similes, esset idem omnino, sic in nostro casu duæ naturæ subsistentes eadem subsistentia divina non referuntur proprie, sed per relationem rationis.

Auctori non satisfacit.

Hoc tamen argumentum non videtur efficax, quia materia, et forma referuntur non solum relatione rationis, sed realiter invicem ut unitæ, ut fatetur ipse Suarez columna sequenti, § *sed hæc omnia*, et tamen fundamentum est unum et idem in utroque extremo, scilicet unica unio, qua juxta veriorem sententiam unitur utraque pars; ergo similiter, licet utraque natura connectatur in eadem subsistentia divina, adhuc poterunt referri realiter invicem, quia revera una est realiter unita alteri media subsistentia: conceptus autem uniti est relativus, cum debeat esse unitum alteri, et non sibi.

Nec obstat exemplum duorum hominum habentium eamdem albedinem; tunc enim non intervenit relatio similitudinis, quia non sunt realiter similes, sed idem in ratione albedinis, eo quod non habeant similem colorem, sed eumdem; atque ideo non mirum, si non detur relatio realis similitudinis. Sic etiam in hac materia fatemur, non dari relationem realem similitudinis inter utramque naturam in ratione subsistentis, nam subsistentia non est similis, sed eadem in utraque. Aliud vero est de relatione uniti; ad hanc enim non requiritur, quod sint similes in unione, sed quod sint realiter unitæ; potest

autem esse realiter unitum alteri, licet non sit simile realiter alteri in unione, et quidem eo ipso, quod sit realiter unitum, videtur referri realiter, quia ille est conceptus realis relativus, ut dixi, cum non possit esse nisi ad alterum, ut ex terminis constat.

14 Auctoris mens.

Aliunde ergo ex principiis positis dicendum videtur, illam relationem uniti non esse prædicamentalem inter naturas, quia licet realiter conjungantur media subsistentia Verbi; illa tamen relatio non est aliud, quam ipsa unio, quæ non est relatio prædicamentalis, sed transcendentalis ut proxime diximus. Si vero loquamur de alia relatione, seu denominatione ulteriori, qua illæ naturæ referantur ad invicem, non quidem præcise ut unitæ, sed etiam ut coexistentes formaliter suo extremo unito, illa poterit dici relatio prædicamentalis, cum proveniat partialiter formaliter ab ipsa actuali existentia termini. Quo etiam modo refertur prædicamentaliter non solum filius ad patrem, sed etiam frater ad suum fratrem in ratione fratris : nam licet in ratione congeniti, seu geniti, ab eodem patre, denominetur a generatione sola utriusque, neque illa sit relatio proprie prædicamentalis, quia non videtur exigere existentiam termini : ut frater tamen videtur addere coexistentiam actualam alterius fratris, atque adeo completur per terminum actualem, significat enim coexistere illi, qui genitus est ab eodem parente. Sic ergo hæ duæ naturæ possunt referri sub ratione coexistentis naturæ sibi unitæ, seu naturæ subsistentis eadem subsistentia.

SECTIO II.

Quis sit terminus Incarnationis?

15 Terminus Incarnationis, quis, et quotuplex sit.

Ex dictis colligere jam possumus, quis sit terminus hujus actionis. Et quidem duplex est terminus, alter *ad quem*, alter *a quo*. Rursus terminus *ad quem*, alter dicitur terminus totalis, alter terminus formalis. De termino totali *ad quem* hujus actionis, non est difficultas, quin sit illud totum compositum resultans per unionem utraque natura, divina, et humana, subsistentibus in eodem supposito Verbi, quod compositum appellatur *Christus*, et intenditur per illam actionem.

Terminus *ad quem* quis.

De termino formali *ad quem* dubitatur quis sit? Varii sunt modi dicendi. Primus est, terminum formalem esse personalitatem Verbi, nam ille est terminus formalis, qui est forma, vel quasi forma illius compositi, quod de novo resultat; sed personalitas Verbi est quasi forma personæ illius compositæ ex duabus naturis; nam subsistentia est forma naturæ subsistentis, ergo personalitas est terminus formalis. Quod explicari, et confirmari potest ex actione, qua subsistentia propria producitur in humanitate, nam illa actio procul dubio habet pro termino formali non humanitatem, sed subsistentiam, quæ producitur, et communicatur humanitati; ergo actio etiam, qua communicatur subsistentia Verbi loco propriæ, debet habere pro termino formali, non humanitatem, sed subsistentiam Verbi.

16 *Vasquez.*

Secundus dicendi modus est, terminum formalem esse naturam humanam. Hunc tenet Vasquez cum aliis in præsenti disp. XIX, c. II. Fundamentum præcipuum est, quia terminus formalis est ille, qui est forma constitutiva ter-

mini totalis ; sed terminus totalis directe intentus, per hanc actionem est, quod Deus fiat homo, ergo humanitas, quæ est forma constitutiva Dei hominis in ratione hominis, est terminus formalis Incarnationis.

Tertius modus est, terminum formalem esse unionem hypostaticam, quæ de novo producitur, nam terminus formalis non præsupponitur ad actionem : Verbum autem, et humanitas præsupponuntur ad hanc actionem; ergo unio sola, quæ non supponitur, est terminus formalis : humanitas autem magis est subjectum, quam terminus hujus actionis : Hanc sententiam amplectitur Suarez disp. VIII, sect. III, licet juxta diversas acceptiones concedat, posse etiam personalitatem Verbi, et humanitatem appellari terminum formalem.

Suarez.

17 Pro resolutione statuendum est, quid intelligamus nomine *termini formalis* ; nam in quæstione de nomine, qualis est hæc, tota probatio sumenda est ex nominis significatione. Et in primis illa significatio, quam statuit P. Vasquez, si universaliter accipitur non videtur omnino vera. Aliquando enim appellare solemus terminum formalem id, quod procul dubio non est forma compositi, quod resultat. Exemplum est in conversione eucharistica, seu transubstantiatione, in qua terminus totalis *a quo* est panis cum suis accidentibus ; terminus totalis *ad quem*, est corpus Christi sub speciebus panis : terminus vero formalis *a quo* est substantia panis, quæ desinit, et terminus formalis *ad quem*, est corpus Christi, quod ponitur de novo sub speciebus : et tamen nemo dicet, corpus Christi esse formam, vel quasi formam illius compositi, quod de novo fit ex ipso, et ex speciebus panis, imo, si ita loqui licet, magis se habet per modum materiæ, accidentia vero per modum formæ, cum corpus Christi succedat loco substantiæ panis, quæ erat materia, et subjectum in composito ex pane et accidentibus : nemo autem dixit, terminum formalem transubstantiationis esse species panis ; ergo hoc nomen non competit semper ei, quæ est forma illius compositi quod de novo resultat. Similiter, si fieret conversio aliqua, qua eadem anima perderet unum corpus et acquireret aliud, non diceretur terminus formalis illius conversionis anima sed potius subjectum, vel quasi subjectum mutationis, quæ mutatio appellari posset transcorporatio, et per consequens terminus formalis *a quo* et *ad quem* esset corpus, quod relinquitur, et quod assumitur; sicut enim terminus formalis transfigurationis est figura, et transformationis est forma, et transubstantiationis est substantia ; et sic terminus formalis transcorporationis esset corpus, licet anima esset forma constitutiva illius compositi, quod resultaret ex novo corpore, et ipsa anima.

Vasquez. Quid sit terminus formalis.

Aliter ergo dicendum est, nomine ter- 18
mini formalis intelligi illud, qui proprie, Solutio auctoris.
et immediate applicatur ut termino mutatio de qua loquimur, et ratione cujus reliqua denominantur, ab illa mutatione Appellamus enim terminum formalem ad differentiam termini totalis, cui denominative, et minus proprie conveniunt ejusmodi prædicata. Sic dicimus colorem esse, quod formaliter attingitur, et terminum formalem visionis ; parietem vero coloratum esse terminum totalem, et denominative, quia denominatur visus propter colorem, qui formalissime videtur. Sic ergo in actione, et mutatione appellamus terminum formalem, illum, qui attingitur, et denominatur immediate, ut terminus a tali actione, vel mutatione, et ratione cujus illa denominatio extenditur ad terminum totalem. Forma enim est, quæ dat esse rei ; ideo terminus formalis dicitur, qui transfundit, et communicat talem denominationem toti composito, et hac ratione quasi format, et ornat illud. Ad hoc autem non attendimus, an illud sit etiam forma realis ipsius compositi. Sicut e contra ex parte principii solemus etiam distinguere prin-

cipium totale actionis, et principium formale, in quo non significamus principium formale esse formam realem principii totalis, sed esse id cui immediate competit illa denominatio agendi, et ratione cujus extenditur ad principium totale. Sic dicimus in composito physico materiam primam esse principium formale recipiendi accidentia ; compositum vero esse principium totale, non quod materia sit forma compositi, sed quia est id cui immediate competit denominatio recipientis ; et a qua extenditur illa denominatio ad totum compositum. Sic ergo ex parte termini distinguimus eodem modo terminum totalem, et formalem, per quem non intelligimus formam turmini totalis, sed id, cui immediate competit denominatio termini, ut diximus.

19 Declaratur exemplis.

Exemplis hæc res clarior fiet ; hinc enim oritur, quod eidem actioni diversis nominibus explicatæ assignare solemus diversos terminos formales, quia nimirum tribuit sub diversis uominibus variis denominationes, quæ non eidem subjecto conveniunt, sed diversis, v. g. resurrectio hominis, si appelletur nomine actionis, seu productionis, dicitur habere pro termino formali unionem corporis cum anima, quio illa unio est, quæ immediate attingitur per actionem, et immediate producitur, et ratione cujus dicitur produci totum compositum. Si vero eadem actio significetur nomine *introductionis*, dicimus, terminum formalem esse animam, quæ immediate introducitur. Si vero significetur *generationis*, dicimus habere duos terminos formales, nam generatio explicat utramque rationem, scilicet productionem, et introductionem, seu communicationem ; ideo dicimus habere pro termino formali producto unionem ; pro termino formali autem communicato animam. Sic enim processiones divinæ sub nomine *productionis* dicuntur habere pro termino formali personalitatem personæ productæ. Sub nomine autem *communicationis* habere pro termino formali essentiam, vel intellectum, aut voluntatem communicatam : sub nomine denique *processionis*, quia implicat utramque rationem, dicimus habere duos terminos formales, unum formalem productum, personalitatem ; alterum formalem communicantem, intellectum scilicet, vel voluntatem.

20

Dixi tamen, terminum formalem appellari illum, cui proprie et immediate applicatur, ut termino mutatio :, non enim requiritur, quod termino formali applicetur mutatio eo nomine, quo significatur v. g. eadem resurrectio hominis significata nomine animationis, habet pro termino formali animam, licet non dicamus animam esse, quæ proprie et immediate animatur ; nam per illum modum dicendi non applicaretur animatio animæ ut termino, sed ut subjecto, quod animatur, *animatio* enim idem est, ac *animæ communicatio*, in qua id, cui anima communicatur, significatur ut subjectum, anima vero significatur ut terminus, qui immediate et proprie communicatur, et ideo anima dicitur terminus formalis animationis, seu communicationis animæ, quia ipsa est, cui ut termino immediate et proprie convenit illa denominatio.

Eodem modo in conversione eucharistica dicimus, terminum formalem productionis, seu actionis esse unionem, vel quasi unionem corporis Christi cum speciebus panis, quia illa unio est, quæ de novo producitur, et ratione cujus dicitur produci illud novum compositum, quod est terminus totalis. Loquendo tamen de actione sub nomine conversionis, dicimus terminum formalem conversionis esse corpus Christi, quia licet corpus Christi non denominetur conversum, illi tamen ut termino applicatur immediate denominatio conversionis ; nam conversio non significat ut terminum *a quo* id, quod convertitur, sed potius quasi subjectum conversionis ; ut terminum vero *ad quem* significat id, in quod fit conversio, seu in quod terminatur illa mu-

tatio, quod quidem proprie et immediate est Corpus Christi, et ratione illius extenditur ea denominatio ad totum compositum succedens, quod est terminus totalis.

21 Hinc possumus jam prædictam regulam ad nostrum propositum applicare, et inveniemus, actionem hanc sub diversis nominibus diversos terminos formales sortiri : nam sub nomine *productionis* habet pro termino formali unionem hypostaticam, ut bene docebat P. Suarez ; quia unio sola est, quæ per hanc actionem producitur, et ratione cujus dicitur produci totum illud compositum de novo resultans. Sub nomine autem *assumptionis* habet pro termino formali naturam humanam, quæ sola immediate et proprie assumitur : et idem est de nomine *Incarnationis*, quia Incarnatio non significat ut terminum id, quod incarnatur, sed potius carnem, sicut dicebamus de nomine *communicationis* ; est enim Incarnatio carnis assumptio, atque adeo habet pro termino formali carnem, seu naturam humanam, quæ per figuram synecdochem per carnem significatur, quod idem dicendum est de nomine *humanationis*, sub quo habet etiam pro termino formali humanitatem propter eamdem rationem. Si denique consideremus hanc actionem, prout per illam personalitas divina communicatur humanitati, et appellaremus illam *impersonationem*, seu communicationem, hypostasis : possemus tunc sub hac consideratione, et appellatione assignare illi personalitatem Verbi pro termino formali *ad quem*, Non quidem in eo solum sensu, in quo fortasse locutus est Cajetanus in præsenti art. 8, § *Ad secundum autem*, qui ut notavit P. Vasquez ubi supra num. 3, solum dixit personam Verbi esse terminum ad quem fit assumptio, quia Verbum assumpsit humanitatem ad suam personam : sed nunc loquimur in alio sensu philosophico de termino formali *ad quem*, scilicet de illo, quod formaliter dicitur communicari per talem actionem, et in hoc sensu dici potest persona Verbi terminus formalis hujus actionis, quatenus hæc actio est impersonatio, seu communicatio hypostasis ; quia tamen frequentius hæc actio solet nomine *Incarnationis*, vel *assumptionis* appellari, sub quibus nominibus diximus assignari ei pro termino formali humanitatem, ideo communiter debemus dicere terminum formalem *ad quem* Incarnationis esse naturam humanam, quia hæc est quæ proprie communicatur per communicationem humanitatis, quod significat Incarnatio.

Cajetan. Vasquez.

22 Dices, si non amplectimur regulam illam P. Vasquez, quod terminus formalis sit forma illius compositi, quod de novo resultat ; ergo in resurrectione hominis non est cur magis dicamus, terminum formalem illius actionis esse animam, quam materiam. Utraque enim præexistit, et sicut anima communicatur corpori, sic corpus communicatur animæ ; ergo communicatio illa tam formaliter terminatur ad materiam, quam ad formam.

Evasio.

Præcluditur. Respondeo actionem illam, si loquamur de ipsa, nomine *productionis*, habere, ut dixi, pro termino formali unionem, quæ sola producitur ; si vero loquamur de ipsa ; nomine *introductionis*, habere pro termino formali animam, quæ sola introducitur, nam materia non dicitur introduci in animam, sed e contra anima sola in corpus, eo quod recipiatur in materia, tamquam in subjecto non sustentante, sed recipiente animam loco alterius formæ, quam prius habebat illa materia, et quæ expellitur ut introducatur anima.

Similiter, si loquamur sub nomine *generationis humanæ*, videtur habere pro termino formali non materiam, sed animam, quia hoc nomen impositum fuit ad significandam generationem naturalem, in qua præsupponitur materia sola, et ideo generans non dicitur communicare corpus animæ, sed animam corpori, atque adeo generatio videtur sonare communicationem animæ ; sub quo nomine sola anima est terminus formalis communica-

tus ; unio vero est terminus formalis productus, quam productionem, ut diximus, videtur etiam involvere nomen *generationis*. Denique sub nomine *resurrectionis*, vel *resuscitationis*, videtur etiam importare animam, tamquam terminum formalem, quia resuscitare idem est ac revivificare : revivificatio autem est vitæ communicatio, cujus formalis terminus procul dubio est vita, seu anima, quæ est vita formalis totius hominis. Si autem de actione illa loqueremur sub alio nomine, v. gr. reincorporationis, vel alio simili, tunc corpus significaretur tamquam terminus formalis illius actionis, quia actio nominaretur communicatio corporis : corpus autem est, quod immediate communicatur animæ per actionem communicativam corporis, ut constat. Quo etiam modo loqui possumus de actione illa, qua substantia unitur accidentibus, nam si accidentia conservarentur sperata ab omni substantia ; et substantia etiam separata ab accidentibus, et postea reunirentur, actio illa posset appellari calefactio, v. g. aut dealbatio substantiæ, et ut sic haberet pro termino formali calorem, aut albedinem, posset etiam appellari resubstantiatio accidentium, quatenus daretur illis de novo substantia, quæ illis substaret ; et ut sic diceremus, terminum formalem esse ipsam substantiam, quæ iterum communicatur accidentibus, sicut de facto actio eucharistica significata nomine transubstantiationis dicitur habere pro termino formali substantiam corporis Christi, ut supra dictum est.

23 Terminus *a quo*, quid. *Cajetan.*

Sequitur ut dicamus de termino *a quo*, de quo alii dicunt esse naturam humanam. Ita Cajetanus in præsenti qu. II, art. 8, cui videtur favere S. Thomas *ibi*, non quidem dum in corpore articuli dicit, humanitatem significari ut in termino *assumptionis*, ibi enim loquitur de termino *ad quem*, quatenus humanitas, licet ipsa non sit terminus *ad quem*, sit assumptio ; intelligitur tamen in termino *ad quem*, hoc est, in persona Verbi, ad quam assumitur, et ad quam intelligitur adducta, *per hoc*, inquit, *quod dicitur homo*, scilicet quatenus filius Dei assumens naturam humanam, et qui est terminus *ad quem*, dicitur jam homo ; non ergo favet S. Thom. in iis verbis huic sententiæ, sed in aliis paulo inferius, dum ait : « Ideo assumptio determinat terminum a quo, et ad quem : dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio, » ubi cum per illud *ad se* explicet terminum *ad quem*, nempe personam Verbi, ad quam assumitur natura humana, restat, ut per illud *ab alio*, explicet terminum *a quo*, qui non potest esse, nisi humanitas, cum non reperiatur aliquid aliud.

Alii dicunt, terminum *a quo* esse subsistentiam creatam, non quæ præcessit, sed quæ fuisset, nisi assumeretur humanitas : nam terminus *a quo*, non debet manere cum termino *ad quem* : humanitas autem manet ; ergo debet intelligi de aliquo alio præter humanitatem, quod non potest esse, nisi personalitas propria, quæ incompossibilis est cum personalitate Verbi,

Alii dicunt, terminum *a quo* fuisse privationem subsistentiæ divinæ in humanitate, sive carentiam humanitatis in Verbo, quam explicat Vasquez per hoc quod est, Deum non esse hominem, quod opponitur immediate cum hoc quod est, Verbum esse hominem, qui erat terminus *ad quem* hujus actionis. *Vasquez.*

24 Pronuntiatum auctoris.

Quæstio hæc est de nomine, in qua breviter dico in primis, sicut terminus *ad quem* assumptionis dupliciter usurpatur, scilicet pro termino qui assumitur, qui est humanitas, vel pro illo ad quod assumitur, quod est Verbum ; sic terminum *a quo* assumptionis dupliciter usurpari, scilicet pro illo, a quo receditur per assumptionem, vel pro illo, ex quo fit assumptio : S. Thom. vero in illo art. 8, loquitur de termino *a quo*, et *ad quem* in secundo sensu, scilicet de illo ex quo, et ad quem fit assumptio. In quo sensu dicit, terminum *ad quem* esse personam *S. Thom.*

Verbi, ad quam assumitur humanitas, et terminum *a quo* indicat esse eamdem humanitatem, de qua sumitur, ut fatetur Vasquez dicta disp. XIX, n. 37. Adducitur quippe a S. Thom. illa etymologia, quod *assumptio est, quasi ab alio ad se sumptio*, quæ licet fortasse non sit juxta rigorem Latini sermonis, juxta quem non videtur requiri quod assumatur ab alio, vel ex alio ; nam dicitur frequenter homo assumere artes, assumere mores, etc. potest tamen intelligi, ita ut illud *ab alio* solum significet materiam, quæ debet esse distincta ab assumente, et ideo potest dici *aliud* respectu illius, ad quem assumitur. Nec enim explicatur bene, si per illud *aliud* intelligas negationem, vel privationem præcedentem, aut subsistentiam propriam, quæ fuisset, si non assumpta esset natura : quia hæc omnia non sunt proprie aliud ; cum negatio non sit proprie ens, neque etiam subsistentia, quæ numquam fuit, est *aliud*, sed fuisset *aliud* : quare sicut, hæc non sunt proprie *aliud*, ita hæc assumptio non videtur proprie esse assumptio, sed minus proprie, cum non competeret ei proprie definitio assumptionis.

Vasquez. Assumptionis etymologia.

25 Si vero loquamur de termino *a quo* in primo sensu, tunc distinguendum est, juxta supradicta ; nam vel loquimur de hac actione sub nomine actionis, et productionis, et tunc sicut habet pro termino *ad quem* unionem, quæ producitur ; sic habet pro termino *a quo* negationem ejusdem unionis. Vel loquimur de illa sub nomine *Incarnationis*, et tunc sicut habet pro termino *ad quem* carnem, seu humanitatem ; sic habet pro termino *a quo* negationem carnis, seu humanitatis assumptæ. Similiter, si loquimur de illa sub nomine *assumptionis*, sicut habet pro termino *ad quem* humanitatem assumptam, sic habet pro termino *a quo* negationem ejusdem humanitatis assumptæ. Denique si loquamur sub nomine *communicationis* personalitatis divinæ, sicut habet pro termino *ad quem* personalitatem Verbi ; sic habet pro termino *a quo* negationem ejusdem personalitatis communicatæ : ut ita semper terminus *a quo* correspondeat, et opponatur termino *ad quem*, tamquam id, a quo receditur directe, ut tendat motus ad terminum *ad quem ;* semper tamen terminus *a quo* erit negatio unionis, quæ per omnes illas voces significatur.

26 Solum restat advertendum, negationem illam seu carentiam unionis, vel humanitatis assumptæ, etc. quam assignamus pro termino *a quo*, non esse negationem, quæ tunc præcedat, vel præintelligatur pro aliquo priori naturæ, vel rationis in eodem instanti, ut tenet P. Suarez, sed quæ præcesserit tempore antecedenti, atque adeo non esse privationem, sed negationem, quia cum tempore antecedenti non fuerit humanitas, non potuit carentia illa esse in subjecto capaci, qualis debet esse privatio, et per consequens manebit intra terminos puræ negationis, nisi velis illam appellare privationem, quatenus se tenet ex parte materiæ primæ, quæ tempore antecedenti existebat cum carentia illius unionis, et assumptionis. Negatio etiam humanitatis, quæ erat in Verbo toto tempore antecedenti, non potest proprie dici privatio, quia cum Verbum non sit subjectum humanitatis, nec per ipsam intrinsece mutetur, non dicetur habere privationem humanitatis, privatio enim est carentia in subjecto apto, quod scilicet subjectum per talem formam intrinsece mutari possit.

Advertendum circa negationem unionis, et assumptionis. *Suarez.*

Porro negationem, quæ præcedat pro priori naturæ in eodem instanti, non posse esse terminum *a quo* probatur, quia illo instanti non potest vere intelligi aliqua negatio talis unionis. Aliud enim est, quod pro quodam priori nondum intelligamus unionem ; aliud vero, quod intelligamus negationem unionis. Primum est verum, quia illa solum est præcisio, abstrahentium autem non est mendacium, nec qui abstrahit, negat formam existere, sed illam non cognoscit. Secundum vero esset falsum, quia

An negatio possit esse terminus *a quo*.

non potest pro priori naturæ cognosci existens negatio, quæ negatio vero non est a parte rei, alioquin essent in eodem instanti reali secundum diversa signa forma, et carentia formæ, quod omnino implicat contradictionem. Cum ergo loquamur de vero termino *a quo*, debemus dare veram negationem realem, quæ vere existat a parte rei, qualis non est negatio cognita pro priori naturæ in eodem instanti.

27 Objicit Suarez, quia si anima Christi
Objectio Suarii. ab æterno fuisset assumpta a Verbo, tunc actio haberet eumdem terminum *a quo*, quem de facto habuit ; non autem haberet tunc negationem tempore præcedentem : ergo fatendum est, terminum *a quo* esse negationem præcedentem ordine naturæ. Confirmati quia tunc anima diceretur producta ex nihilo, cum esset creata, et tamen non præcessisset nihilum tempore præcedenti ; ergo sicut ad creationem sufficit habere pro termino *a quo* negationem priorem natura, sic sufficit in hac actione.

Dissolvitur. Respondeo, in illo casu, dato quod sit possibilis, actionem non habituram eumdem terminum *a quo*, quem de facto habuit ; sicut nec in prima creatione rerum, actio, qua producta fuit forma terræ, vel aquæ, habuit eumdem terminum *a quo*, quem habent nunc actiones, quibus terra, vel aqua generatur : tunc enim non præcessit privatio formæ in materia, quæ privatio realis et vera, est unum ex tribus principiis generationis naturalis ab Aristotele positis, qui ideo omnem generationem assignavit privationem pro termino *a quo*, seu principio generationis, quia opinatus est, mundum fuisse ab æterno, atque adeo nullam posse assignari generationem, quæ non habuerit pro termino *a quo* privationem tempore præcedentem.

Vasquez. Ad confirmationem P. Vasquez dicta disp. XIX, nu. 49, dicit, rem creatam ab æterno fieri ex nihilo, quia hoc modo loquendi non intelligimus communiter nihilum præcessisse tempore, sed creaturam ex se nihil esse, nisi a Deo creetur.

Facilius possumus respondere, per illum modum loquendi non explicari terminum *a quo*, sed carentiam subjecti ; fieri enim ex nihilo, est fieri ex nullo subjecto, quod vere etiam diceretur de re, quæ ab æterno crearetur, cum semper fieret absque concursu illius subjecti.

Dicunt, si aqua crearetur calida, dice- Effugium.
retur fieri calida, non quidem ex frigida, bene tamen ex non calida ; ergo sufficit negationem præcedere pro priori naturæ, ut ponatur pro termino *a quo*.

Respondetur, tunc vel non posse con- Evertitur.
cedi fieri calidam ex non calida, si significetur existentia aquæ non calidæ, seu negatio illa per modum privationis, vel si non admittatur illa locutio, intelligi in sensu pure negativo, id est, fieri calidam ex non calida, scilicet cum antea non esset aqua calida ; quod verum est, quia cum non est aqua, non est aqua calida.

SECTIO III.

An per unionem dependeat humanitas a Verbo divino.

28 Dubitatur, an dependentia humanitatis
Dubium circa dependentiam humanitatis a Verbo. *Suarez. Vasquez.* a Verbo sit ipsamet unio cum Verbo, an vero aliquis alius modus distinctus ab unione ?

Aliqui affirmant, esse modum distinctum, quos refert et impugnat Suarez disp. VIII, sect. III, circa finem, Aliqui dicunt, non distingui, prout tenet ipse Suarez ibi. Vasquez disp. XVIII, num. 26, et seqq.

Pro explicatione notandum est primo, Notandum primum.
dupliciter posse intelligi, quod natura pendeat a subsistentia. Primo in ordine ad effectum subsistentiæ, scilicet ad hoc, ut natura determinata non admittat unionem cum alia natura substantiali, sed sis-

tat, et terminetur ibi, qui est proprius effectus subsistentiæ. Secundo potest intelligi natura dependere a subsistantia in ordine ad suum proprium esse, hoc est, non solum ut subsistat, sed etiam, ut sit, quatenus non potest saltem naturaliter esse absque subsistentia aliqua.

Notandum secundum. Notandum secundo, dependentiam duplicem esse, alteram a priori, alteram a posteriori. A priori dependet effectus a sua causa, a qua vere et proprie accipit suum esse. Sic etiam dicitur pendere a priori a dispositionibus, quæ licet non influant physice et immediate ; movent tamen, aut determinant causam, ut influat, et ideo necesse est quod præcedant pro priori naturæ. A posteriori autem dicitur pendere essentia, v. g. a propriis passionibus, quæ ab ipsa dimanant, quæ non est propria dependentia stricte sumpta, sed late, quatenus non potest essentia existere naturaliter absque eo, quod dimanent ab ipsa suæ passiones, et accipit suum esse, si non ab illis, in ordine ad illas, et cum ea necessitate, et alligatione.

29 Assertio prima. His suppositis, dico primo, dependentia, qua humanitas pendet a subsistentia Verbi in ordine ad effectum primarium subsistendi, non distinguitur ab unione, qua Verbo unitur. Probatur, quia seclusо quolibet alio modo superaddito, per hoc præcise quod intelligamus subsistentiam unitam naturæ, intelligimus naturam subsistentem ; non potest enim intelligi forma unita subjecto, quin intelligatur effectus formalis primarius, cum hic non sit aliud, quam compositum includens subjectum et formam unitam : ergo eo ipso quod intelligamus subsistentiam unitam naturæ, intelligitur natura terminata, et sistens ibi, ac per consequens, unio ipsa, per quam subsistentia communicatur naturæ, erit dependentia, seu id, per quod humanitas accipit a substantia non quidem suummet esse, sed hoc, quod est subsistere et terminari.

30 Dixi tamen, unionem esse dependentiam actualem in ordine ad effectum primarium subsistendi ; possumus enim considerare dependentiam hanc in ordine etiam ad effectum secundarium subsistendi, qui est subsistere, quasi in actu secundo, hoc est, quod de facto impediatur unio, et communicatio substantialis cum omni alia natura, aut persona ratione hujus subsistentiæ, qua natura terminatur, qui est effectus negativus, proveniens ab effectu primario positivo, qui est subsistere positive et substantialiter, et exigentia quædam illius secundi effectus negativi ; nam ex eo quod natura terminetur positive tali subsistentia, oritur, quod non communicetur alteri personæ, vel naturæ substantiali : sicut ex eo quod subjectum sit calidum oritur, quod expellatur, vel non admittatur frigus, quæ expulsio dici solet effectus formalis secundarius. Et in ordine ad hunc effectum dependentia actualis fortasse non est unio, vel non est certum quod sit sola unio, quia dependentia actualis non potest reperiri absque effectu : potest autem juxta probabilem sententiam subsistentia Verbi uniri humanitati absque eo, quod in actu secundo impediatur subsistentia propria, vel alia subsistentia aliena ; ergo hoc quod est, naturam accipere a subsistentia Verbi illum effectum secundarium, non est sola unio in illa sententia, sed aliquid aliud, scilicet Deum moveri a subsistentia Verbi unita ad non ponendam subsistentiam propriam, nec unionem cum alia ; sicut actualis causalitas, qua calor expellit frigiditatem, non est sola unio caloris cum subjecto, hæc enim potest esse divinitus, absque eo quod expellatur frigus, sed est Deum moveri ab inhærente calore ad negandum concursum frigori in eodem subjecto.

Advertendum circa dependentiam a subsistentia Verbi. Unde obiter adverte, dependentiam a subsistentia in ordine ad hunc effectum secundarium esse magis a priori, quam in ordine ad effectum primarium subsistendi positive ; quia ille primarius non videtur esse in rigore quid consequens subsistentiam unitam ; imo nec

subsistentiam, in genere loquendo, cum enim effectus formalis proveniat formaliter a forma per communicationem ipsius formæ, non est necesse, quod præcedat forma effectum formalem. Sed subsistentia propria si est modus naturæ, eo ipso quod existit, intelligitur pro eodem signo unita, cum sit per suam entitatem unio actualis, et per consequens in eodem signo intelligitur communicata naturæ, absque ulla posterioritate reali inter formam, et effectum formalem. At vero in ordine ad effectum formalem secundarium intelligitur forma prius natura communicata subjecto quam impediatur forma opposita ; mediat enim Deum videre illam formam communicatam, et ex eo moveri ad impediendam formam oppositam, et ad minus carentia alterius subsistentiæ consequitur positionem hujus, ideo enim non est alia, quia est hæc, et non e contra, atque ideo licet ille appelletur effectus formalis secundarius, habet tamen se per modum effectus in genere causæ efficientis, et in ordine ad illum dependet natura a subsistentia, tamquam a priori in toto rigore.

31 Assertio secunda, tres partes continens Pars prima.

Dico secundo, si loquamur de dependentia naturæ a subsistentia in ordine ad suum primarium esse, hæc non est a priori, sed a posteriori, nec in rigore est sola unio, sed aliquid aliud, licet non sit ponendus modus alius superadditus. Tres partes habet hæc conclusio, quas oportet singillatim explicare, et probare. Prima est, hanc non esse dependentiam a priori, sed a posteriori. Quod quidem ex dictis probari potest, quia natura non accipit suum esse a subsistentia, tamquam a causa, neque etiam tamquam a dispositione prævia ; nam potius natura intelligitur existens prius pro quodam signo, antequam ab ipsa dimanet subsistentia propria ; non ergo dependet ab ipsa a priori, sed a posteriori, quatenus non potest existere, quin ab ipsa dimanet propria subsistentia, per quam terminetur, vel uniatur cum subsistentia aliena, atque adeo licet dependeat a subsistentia, ut subsistat ; et quidem in ordine ad effectum secundarium dependeat a priori : non tamen dependet a subsistentia, ut sit, nisi improprie, et a posteriori.

32 Exemplum optimum ad hoc explicandum habemus in quantitate, a qua dependet substantia corporea utroque modo ; scilicet a priori, et a posteriori ; nam in ordine ad effectum formalem quantitatis dependet a priori, vel quasi ; nempe in ordine ad effectum secundarium quantitatis, qui est impenetratio actualis cum alio corpore quanto ; dependet a priori, quia ad hunc effectum actualem præsupponitur quantitas unita subjecto, et ab illa oritur impenetratio, qui est effectus secundarius ; primarius vero est reddere corpus quantum, seu impenetrabile in actu primo, et in ordine ad hunc effectum dependet etiam corpus a quantitate, non quidem a posteriori, sed a priori minus proprie ; in ordine autem ad suum proprium esse dependet corpus a quantitate improprie, et omnino a posteriori. Itaque corpus ut sit, pendet a quantitate a posteriori, ut vero sit quantum, dependet quasi a priori ; ut denique sit actu impenetratum, dependet proprie a priori. Sic natura dependet a subsistentia, ut sit, solum a posteriori, ut subsistat positive pendet a priori minus proprie ; ut subsistat vero negative, et quasi in actu secundo, pendet omnino a priori.

33 Pars secunda.

Jam vero secunda pars ex dictis probatur, quod scilicet dependentia hæc, qua natura dependet a subsistentia in suo esse, non sit sola unio, sed aliquid aliud. Possumus enim considerare illam dependentiam, quam in actu primo habet natura, scilicet quatenus non potest existere, quin dimanet subsistentia ; et quidem hæc dependentia vel est ipsamet entitas naturæ, quæ ex se habet hanc necessitatem, vel est productio naturæ cum tali necessitate, seu cum ordine ad tales passiones, quæ omnia antecedunt unionem, ut constat. Possumus deinde considerare hanc dependentiam, quasi in actu

secundo, hoc est, qua actu natura pendet a subsistentia propria, vel aliena : et hæc dependentia videtur includere actionem etiam, qua producitur subsistentia, vel qua qua producitur unio subsistentiæ, cum natura, quia hæc dependentia in actu secundo debet correspondere dependentiæ, quam habet natura in actu primo : hæc autem erat necessitas non solum ad unionem, sed etiam ad emanationem, seu productionem subsistentiæ ; ergo dependentia in actu secundo debet esse exercitium illius exigentiæ, et per consequens debet includere actionem, qua emanat, et producitur, vel qua unitur subsistentia, propter exigentiam et necessitatem, quæ erat in actu primo : ita ut sicut dependentia in actu primo erat necessitas, qua exigitur dimanatio, et unio subsistentiæ ; sic dependentia in actu secundo sit subsistentiam dimanare, et uniri propter exigentiam, et necessitatem præcedentem.

34 Pars tertia. Hinc vero probatur tertia pars conclusionis, quod scilicet hæc dependentia non addat modum alium diversum, qualem aliqni ponebant, quia si loquamur de dependentia in actu primo, illa bene intelligitur absque omni modo superaddito, per hoc solum, quod producta sit natura exigens dimanationem subsistentiæ, et unionem cum illa. Si vero consideretur illa dependentia in actu secundo, sufficienter etiam intelligitur, per hoc, quod subsistentia dimanet a natura, vel producatur unio propter necessitatem præcedentem, radicatam in ipsa natura ; ergo superfluus erit quicumque alius modus superadditus.

35 Objectio prima. Objiciunt primo ; aliud est uniri, aliud dependere ; nam unio solum dicit conjunctionem substantialem cum subsistentia ; dependentia vero videtur esse accidentale quid, ut patet in actione.

Dissolvitur. Respondeo, in primis licet unio, et dependentia a priori differant, non tamen id exigi in dependentia a posteriori, quia hæc non est proprie influxus, et via ad terminum, sed est id, quod exigebatur necessario in actu primo, quod quidem potest esse aliquid substantiale. Deinde nos etiam addimus præter unionem ipsam aliquid accidentale, nempe actionem, qua fit subsistentia, vel unio subsistentiæ : nec est necessitas addendi aliquid aliud ad explicandam hanc denominationem naturæ dependentis a subsistentia.

36 Objectio secunda. Objicitur secundo, quia si Deus conservaret naturam humanam absque ulla subsistentia, deberet supplere per aliquam actionem dependentiam a propria subsistentia, quæ actio esset accidentalis ; ergo dependentia a subsistentia, quam dependentiam suppleret illa actio, non est unio substantialis ; sed aliquis alius modus accidentalis.

Rejicitur. Respondetur negando antecedens. Sicut enim si Deus conservet materiam sine forma, aut essentiam sine passionibus, non debet supplere eam dependentiam per aliquem influxum in genere causæ efficientis, sic nec defectum subsistentiæ : sufficit dare concursum solitum, licet miraculum esset dare hunc concursum absque subsistentia, hæc tamen supernaturalitas non variaret entitatem actionis, sed haberet se mare extrinsece, et illa actio esset supernaturalis solum quoad modum.

SECTIO IV.

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit, dicenda substantialis, essentialis, naturalis et maxima unionum ?

Non tractatur hæc controversia contra hæreticos, ut recte monet P. Vasquez in præsenti disp. xvii, sed inter doctores catholicos, quorum aliqui volunt, Verbum non esse unitum substantialiter, sed accidentaliter humanitati, quia illud, quod advenit alicui enti in actu completo, dicitur ei accidentaliter advenire :

37 *Vasquez.* Responsio quorumdam.

cum ergo humanitas adveniat Verbo, quod est ens in actu completo, unietur ei non substantialiter, sed accidentaliter.

Durand. Palud. Hæc est sententia Durandi in III, disp. VI, q. IV, cui videtur favere Palud. ibi n. 1, art. 3, quatenus eam sententiam refert, et non refellit.

Non placet Theologis. *S. Thom. Conc. Later.* Hic modus loquendi male auditur apud theologos omnes cum S. Thoma in præsenti art. 6, qui eam unionem substantialem appellant, prout a sanctis Patribus, et conciliis antiquis appellata fuit; ex quibus desumpsit eam appellationem concilium Lateranense sub Martino I, consult. V, can. 6, ubi sic dicitur. « Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie, et secundum veritatem naturarum substantialem unionem indivise, et inconfuse in eo cognitam, condemnatus sit. » In antiquioribus vero conciliis, licet non dicatur substantialiter, vel substantialis unio, dicitur tamen secundum hypostasim, vel secundum substantiam; quod idem est. Ita habetur inter epistola concilii Alexandrini, quæ est

Conc. Alex. Conc. Constantinop. V, Justin. Cyrill. X, inter epistolas Cyrilii, *Anathematismo* II, et recepta fuit in concilio Ephesino. Idem habetur in concilio Constantinopol. V, act. VIII, can. 4 et 8, et *in edicto fidei* edito a Justiniano imperatore, quod est in secundo tomo conciliorum. Imo in illa epistola concilii Alexandrini supra allegata cap. XIII, approbantur verba Cyrilli, et fuerunt etiam approbata in concilio Chalcedonensi, act. I verba, inquam, hæc. « Sed quod ex ea natum sit sacrum illud corpus animatum anima rationali, cui substantialiter adunatum Dei Verbum, carnaliter natum esse dicitur. » Et licet in ipsa Cyrilli epistola non legatur *substantialiter*, sed *secundum subsistentiam*; re tamen vera idem est quoad sensum.

38 Probatur. ratione Ratione probari solet, quia si esset unio accidentalis, non posset prædicari humanitas de Christo *in quid* sed *in quale*, sicut accidentia, atque adeo non deberemus dicere, Deum esse hominem, sed esse humanatum, sicut non dicimus, homo est vestis, sed homo est vestitus, quia intervenit sola unio accidentalis. Consequens autem est contra definitionem Alexandri III, in c. *Cum Christus de hæreticis*, ubi damnat eos, qui dicunt, Christum ut hominem non esse quid; ergo prædicatur substantialiter, et non accidentaliter. Hoc argumento utitur S. Thom. d. art. 6, in argumento, *Sed contra*. Habet tamen difficultatem, quia sicut vestis non prædicatur de homine in abstracto, sed in concreto; sic humanitas non prædicatur de Verbo in abstracto, sed in concreto; non enim dicimus, Verbum est humanitas; sed homo: quod autem prædicetur per nomen substantivum *homo*, et non solum per adjectivum *humanatum*, non videtur argumentum efficax: nam aliqua etiam accidentia prædicantur hoc modo de subjectis, v. g. forma artificialis calicis: dicimus enim, aurum quod erat rude, est jam calix, item *Sacramentum*, quod est substantivum, prædicatur de corpore Christi, cum tamen ratio sacramenti non substantialiter, sed accidentaliter ipsi conveniat.

Alex. III *S. Thom.*

Adhuc tamen in præsenti materia potest illud argumentum urgeri, quia licet aliqua nomina substantiva importent prædicatum accidentale; hoc tamen nomen *homo* importat procul dubio prædicatum substantiale; nam eodem modo dicimus, Christus est homo, sicut dicimus, Petrus est homo: de Petro autem non prædicatur accidentaliter, sed substantialiter; ergo eodem modo prædicatur de Christo, et de Verbo divino: quia vox *homo* non significat idem, quod *habens humanitatem* utcumque, sed terminans humanitatem per modum supposití; atque ideo in eodem sensu debet prædicari de Christo, et de aliis hominibus; ergo si de aliis prædicatur substantialiter, de Christo etiam debet ita prædicari. De sensu autem illius decretalis Alexandri III, postea dicemus.

39 Hominis notio.

A priori autem ratio conclusionis petenda est ex definitione communi prædi-

40

cati substantialis, et ejus differentia a prædicato accidentali, quia, ut suppono ex metaphysica, substantia dicitur illa, quæ est prima radix determinata, et fundamentum aliorum omnium, quibus ideo dicitur substare, et quæ per se existit. Unde omnia, quæ pertinent ad constituendam illam primam radicem in tali ratione, sunt etiam entitates substantiales; hinc materia prima est substantia, quia constituit intrinsece humanitatem, quæ est prima radix determinata eorum, quæ in homine reperiuntur: hinc etiam forma est substantialis, quia licet supponat materiam; hæc tamen secundum se, nondum est radix determinata, sed indifferens ad accidentia, et opera humana, vel alterius naturæ. Unio etiam inter materiam et formam est substantialis, quia constituit intrinsece humanitatem substantialem. Denique subsistentia dicitur etiam substantialis, quia licet non constituat intrinsece humanitatem, constituit tamen intrinsece hominem, et complet humanitatem in ratione primæ radicis per se stantis; et existentis per se, quod est proprium substantiæ, ut condistinguitur ab accidenti, quod ex suo conceptu est ens in alio. Oportet ergo, quod perseitas ipsa, seu subsistentia, per quam natura substantialis est ens per se quasi in actu secundo, sit aliquid substantiale. Quod a posteriori patet; nam quidquid constituit intrinsece hominem, quatenus homo est, debet esse substantiale, homo enim constituitur adæquate in prædicamento substantiæ; alioquin si homo constitueretur intrinsece per aliquod accidens, homo non esset adæquate ens per se, sed ens per accidens, sicut album et calidum. Homo autem constituitur intrinsece per subsistentiam, qua ablata, non manet homo, sed humanitas; ergo subsistentia debet esse aliquid substantiale. Quo supposito, constat, unionem etiam hypostaticam humanitatis cum Verbo debere esse substantialem, quia hæc unio constituit intrinsece humanitatem in ratione subsistentis, et constituit intrinsece hominem, hac enim unione ablata, non manet homo, sed humanitas; ergo cum Christus ut homo sit adæquate ens per se, et substantiale, illa etiam unio, quæ includitur intrinsece in homine sumpto in concreto, debet esse substantialis; quia tendit ad constituendum hominem in ratione entis per se, quod est propriissimum substantiæ, ut diximus.

Substantia quid.

Sed antequam ulterius progrediamur, oportet aliquid breviter notare circa mentem Alexandri III, in illo cap. *Cum Christus de hæreticis*, in quo Pontifex prohibet ne dicatur, quod Christus in quantum homo, non est aliquid, quem textum S. Thomas, ut diximus, allegat in argumento, *Sed contra* ad probandum humanitatem prædicari de Christo *in quid*, et non ut accidens. Sed P. Vasquez dicta disp. XVII, c. v, existimat, alium esse sensum illius decretalis, scilicet contra hæreticos, qui dicebant, Christi humanitatem non fuisse veram, sed apparentem: quem sensum colligit primo ex ratione, quam Pontifex subjungit, quia scilicet, « sicut Christus est verus Deus, ita est verus homo ex anima rationali, et humana carne subsistens, » ubi verum hominem opponit phantastico, et apparenti. Secundo, quia non dixit, Christum esse *quid*, sed esse *aliquid*, quod non tam opponitur prædicationi accidentali, quam nihilo, quia esse aliquid, et non esse nihil, idem omnino est. Postea vero n. 36, cum ex Hugone retulisset, aliquos doctores illo tempore male sensisse de Incarnatione Verbi, dicentes, Verbum non assumpsisse humanitatem in unitatem personæ, sed eam veluti vestem induisse: fatetur tandem, utrumque errorem voluisse Alexandrum damnare in illa decretali, sed diverso modo, scilicet priorem errorem de humanitate ficta damnavit, dicens, Christum, quatenus homo est, esse aliquid. Posteriorem vero errorem, quod Verbum induerit humanitatem, sicut vestem, damnare voluit, dum dixit, Christum

41

Alex. III. Discutitur. cap. cum Christus, de hæreticis. *S. Thom.*

Interpretatio. Vasquii.

esse verum hominem, sicut est verus Deus.

42 Auctori non satis facit.

Hæc interpretatio difficilis est. Primo quia ex contextu satis constat, illam decretalem non esse editam propter hæreticos Manichæos, qui veram Christi humanitatem negabant, sed propter aliquos doctores alias catholicos, qui metaphysica subtilitate rem examinantes nolebant concedere Christum, ut hominem esse aliquid, seu esse quid, ut notavit glossa in illo cap. *cum Christus*, et colligitur ex verbis Pontificis, quæ habentur integra in eodem concilio Lateranensi sub eodem Alexandro p. 49. c. xx, et sic se habent. « Cum Christus perfectus sit Deus, et perfectus homo, mirum est, quia temeritate quisque dicere præsumat, quod Christus non sit aliquid, secundum quod homo. Ne autem tanta in Ecclesia Dei possit nequitia suboriri, vel error induci fraternitati tuæ, etc,, quatenus convocatis magistris scholarum Parisiensium, et Rhemensium, et aliarum civitatum, auctoritate nostra interdicas snb anathemate, ne quis de cætero audeat dicere, Christum non esse aliquid, secundum quod homo ; quia sicut Christus est verus Deus ita verus homo ex anima rationali, et humana carne subsistens. » Ex quibus verbis colligitur, ut dixi, sermonem non esse contra hæreticos obstinatos, sed contra doctores alias catholicos, quos miratur Pontifex negare, Christum ut hominem, esse aliquid, cum concederent esse verum hominem, alioquin si id non concederent, prout hæretici non concedebant, non esset, cur miraretur Pontifex, quod negarent etiam esse aliquid. Deinde, si hæretici soli damnarentur, quorsum vult Pontifex decretum suum intimari magistris illarum scholarum ? debuisset potius ad hæreticos transmitti, ut notam haberent sui erroris condemnationem. Quorsum illa nova excommunicationis, seu anathematis comminatio, si ulterius eam propositionem docerent? Nam hæretici Manichæi jam fuerant sæpius anathemate percussi, sub quo pertinaciter jacebant : non ergo agebatur de errore Manichæorum, sed de propositione aliqua inter scholasticos suborta, vel denuo suboriente, quam Pontifex voluit, ut ipse dixit, in ipso ortu suffocare, ne suboriretur. Quam quidem Pontificis mentem melius potuit agnoscere S. Thomas ejus tempori vicinior, et docens in schola Parisiensi, in qua illud decretum promulgatum fuerat, atque ideo ejus promulgationis memoriam mansisse, occasionemque illud promulgandi magis notam fuisse S. Th. tempore, quam nobis loco, et tempore remotissimis, credibile est.

43 Secundo id, quod addit P. Vasquez utrumque errorem damnatum fuisse a Pontifice diversis clausulis, difficile est : nam quod Christus sit verus homo, affertur solum a Pontifice ad probandum, Christum esse aliquid ; quatenus homo est, et ad coercendos eos, qui id negabant, ut constat ex contextu, nec ullius alterius erroris mentionem facit, nisi illius, qui negabat, Christum ut hominem esse aliquid, nec contra alios anathema, vel censuram profert, nisi contra eos, qui idem docerent ; non ergo intendit, ut vult P. Vasquez, duos errores diversos rejicere, sed unum, ad quem confutandum utitur illo principio fidei certissimo, quod Christus sit verus homo ex anima rationali, et humana carne subsistens.

Hinc patet solutio ad fundamenta P. Vasquez.

44 Fundamentis Vasquii occurritur.

Ad primum dicimus, non ideo Pontificem posuisse, Christum esse verum hominem, ut damnaret eos, qui ponebant phantasticum, sed ut ex vera, et reali humanitate substantiali, quam adversarii fatebantur prædicari de Christo, convinceret eos, et probaret, hominem non prædicari accidentaliter, sed substantialiter de Christo.

Ad secundum dicimus, *aliquid* in illa decretali, et apud doctores, contra quos fuit edita, non accipi, pro ut opponitur contra *nihil*, sed prout opponitur contra *aliqualiter :* apud theologos enim scholasticos, præsertim illo tempore, frequens

erat illa usurpatio, ut videri potest apud S. Thomam, qui passim ita loquitur, et usurpat hos terminos, *aliquid*, *quid*, *hoc aliquid*, ita ut competant soli substantiæ : plura autem loca invenies in tabula, seu indice S. Thomæ verbo *aliquid*, et in aliis verbis ibi citatis. Unde Marsilius in I, q. XLIV ad 3, probationem primæ rationis dicit, esse fallaciam figuræ dictionis in hoc syllogismo : quidquid est Deus de necessitate fuit Deus, sed velle creaturam est Deus ; ergo de necessitate fuit Deus, etc. Fit enim, inquit, transitus a genere substantiæ ad genus actionis. Nam *quidquid* substantiam dicit, quod idem de eodem syllogismo asserit Silvester in Capreolum in I, d. XLV, qu. unica, in solutione argumentorum Aureoli, scilicet habere fallaciam figuræ dictionis. Accipitur ergo *quidquid*, non prout opponitur contra *nihil*, sed contra *accidens ;* quem modum loquendi strictum, et rigorosum esse, observavit P. Salas I, tom. in 1, 2, tract. III, disp. I, sect. VIII, n. 109, ubi dicit, in rigore purum modum non esse *aliquid*, seu *aliqualiter ;* in itaque sensu doctores illi dixerunt, Christum, ut hominem non esse aliquid : quod tamen merito rejicit Pontifex, quia cum Christus sit verus homo : homo autem sit prædicatum substantiale, et non accidentale, non est cur non sit aliquid, secundum quod est homo : unde S. Thomas ex illo textu optime probavit, quod homo prædicetur de Christo *in quid*, et non *in quale*, sicut prædicantur accidentia.

Marsil.

Silvester.

τοῦ *Quidquid*, acceptio *Salas.*

45

Sequitur secunda pars dubii propositi, an scilicet unio hæc possit appellari naturalis vel essentialis? In qua locutione simpliciter admittenda aliqui formidant, quibus videtur favere Suarez disp. VIII. sect. II, *in Fine*. Cæterum, eam usurpatam fuisse a Patribus probat Vasquez dicta disp. XVII, cap. III, ex Epistola concilii Alexandrini approbata in concilio Ephesino, in qua anathemathismo III, dicitur *naturalis*, sicut in VI, etiam synodo, actione XI, in epistola Sophronii, et actione XIII, et ex Petro Diacono in lib. *de Incarnatione, et gratia Christi* c. III, et Joanne Maxentio *in confessione suæ fidei*, quæ est in V to. *Bibliothecæ*, et Fulgentio lib. III *ad Thrasimundum* c. XV, qui omnes eam appellant naturalem ; essentialem vero appellari probat ex eodem Petro diacono, et Nazianzeno, ep. I *ad Cledonium, paulo post principium*, quæ est oratio LI. Damasc. III *de Fide* cap. III. Ildephonso in lib. contra eos, qui disputant de perpetua virginitate sanctæ Mariæ. Quibus addi potest, quod dicitur in exemplari precum a clericis Jerosolymitanis, quod habetur inter decreta Hormisdæ Papæ to. I Conciliorum, ubi dicitur unitas esse duas naturas per essentiam. Quo loquendi modo non intelligunt Patres unionem hanc esse naturalem, prout naturale condistinguitur a supernaturali, neque etiam esse naturalem, hoc est, ad unitatem naturæ ; sicut nec intelligunt, esse unitam humanitatem ad unitatem essentiæ, quando dicunt, esse unitam essentialiter Verbo, vel e contra ; sed solum volunt excludere conjunctionem impropriam per affectum, inhabitationem, operationem, dignitatem, et auctoritatem, qualem ponebat Nestorius, et ideo appellant illam conjunctionem naturalem, et essentialem, hoc est, veram propriam, quidditativam.

Propositi dubii pars secunda. *Suarez. Conc. Alex. Conc. Ephes.* VI. *Synod. Petr. Diac. Maxent. Fulgent. Nazanz. Damasc. Ildepho.*

Hic autem loquendi modus non est singularis in hac materia, sed usitatus etiam in aliis. Sic enim concilium Tridentinum sess. XIII, can. I, dixit : « In sanctissimæ Eucharistiæ sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus, et sanguinem Christi. » Ibi continentiam substantialem appellat, non quia reipsa illa unio, vel præsentia corporis Christi sit substantialis in sua entitate, sed ut condistinguat illam a præsentia impropria tamquam in signo, vel figura, aut virtute, quam solam ponentes damnat Concilium in illo canone. Imo loquendo de unione corporis Christi cum fidelibus illud in eucharistia manducantibus, appellavit eam Cyrillus unionem naturalem, ut distingueret ab unione solum

46

Conc. Trid. Cyrillus. Hilarius.

Illatio. *Vasquez.*

per affectum. Sic enim ait lib. X *in Joann.* c. XIII. « Considerandum est, non habitudine solum, quæ per charitatem intelligitur, Christum in nobis esse, verum etiam et participatione naturali. » Imo lib. XI, c. XXVI, ratione ejusdem sacramenti videtur admittere aliquam unionem naturalem fidelium invicem inter se. « Considerandum est, inquit, si ad unitatem consensus et voluntatis naturalem etiam invenire possumus, per quam nos inter nos, et omnes Deo colligemur, fortassis enim etiam corporali unione conjungimur. » Ecce naturalem unionem idem intelligit, ac eam, quæ non sit solum per affectum, aut consensum voluntatis. Eodem modo loquitur Hilarius lib. VIII *de Trinitate*, relatus in cap. *in Christo Pater, de consecratione dist.* II, his verbis : « Interrogo utrum per naturæ veritatem, hodie Christus in nobis sit, an per concordiam voluntatis ; si enim vere Verbum caro factum est, et nos vere Verbum carnem cibo Dominico sumimus quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostræ jam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suæ ad naturam æternitatis sub sacramento nobis communicandæ carnis admiscuit. » Similiter ergo natura divina et humana dicuntur naturaliter unitæ in Christo ad significandam veram, et physicam conjunctionem, et excludendam unionem impropriam per affectum, et consensum voluntatis.

Hinc obiter infero, quod licet modus unionis hypostaticæ non esset in sua entitate aliquid substantiale, sed accidentale ; si tamen vere uniret naturam humanam cum hypostasi Verbi, ut terminaretur a Verbo, et subsisteret in illo, adhuc posset appellari unio substantialis, et posset dici natura humana substantialiter unita Verbo, ut bene notabit P. Vasquez disp. XVIII, num. 29 et sequentibus, per hanc appellationem significaremus, unionem talem esse, ut conjungeret reipsa naturam humanam cum Verbo ad subsistendum, et non esse solam conjunctionem per affectum, aut operationem.

47 Dubium. tertium discutitur.

Tertium dubium est, an hæc unio duarum naturarum in Christo sit maxima omnium unionum ? de quo S. Th. art. 9, cum quo facile dicimus, maximam esse, si sermo sit de illo, in quo uniuntur, scilicet de personalitate Verbi, quod est vinculum commune utrique naturæ : non tamen esse maximam, si attendas ad extrema unita, quasi hæc magis tendant ad faciendum unum ; hæc enim magis distant inter se quam materia, et forma. Aliqui contendunt, esse maximam unionem in ratione unionis, quatenus arctius, et inseparabilius conjungit utrumque extremum, facilius enim potuerunt separari materia, et forma in Christo, quam divinitas, et humanitas. Sed contra hoc est, alia multa esse, quæ uniuntur inseparabiliter, quales sunt materia, et quantitas, item forma cœlestis cum sua materia, intellectus cum substantia Angeli, et his similia. Adde licet unio Verbi cum anima Christi sit indissolubilis, non tamen cum hac portione materiæ, quam sæpe per continuam nutritionem acquirebat, et dimittebat.

48 Objectio ex Bern.

Objici solet Bernardus lib. V *de Consideratione ad Eugenium*, ubi hanc unionem aliis præfert his verbis : « Igitur inter omnia, quæ recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis, qua tres personæ una substantia sunt. Secundo loco illa præcellit, qua e converso tres substantiæ una in Christo persona sunt. » Et paulo inferius : « Tantam denique, tamque expressam unionis vim in se præfert ea persona, in qua Deus et homo unus est Christus, ut si duo illa de se invicem prædices, non erraveris, Deum videlicet hominem Deum, vere, catholiceque pronuntians. Non autem similiter, vel carnem de anima, vel animam de carne, nisi absurdissime, prædicas, etsi similiter anima, et caro unus sit homo : » ac denique concludit : « Inde est, quod nec morte incidente ullatenus intercidi hæc unitas

potuit, etsi carne, et anima ab invicem separatis. » Hæc Bernardus, ubi videtur, hanc unionem aliis omnibus præferre, in eo quod per illam inseparabilius, et arctius utraque natura copuletur.

49 Refellitur.

Respondeo, Bernardum non præferre hanc unionem aliis omnibus in inseparabilitate extremorum : fateor, hanc unionem afferre secum ex natura rei eam inseparabilitatem saltem inter naturas, licet non respectu singularum portionum materiæ, ut vidimus, quod immerito videtur negare P. Vasquez disp. xx, n. 30, reducens hanc indissolubilitatem ad sopræ destinationem Dei, melius enim dicitur provenire ex natura uuionis : sicut enim visio beata, et lumen gloriæ habent ex natura sua perpetuitatem, multo magis hoc debet habere unio hypostatica, quæ ex natura sua est multo excellentior in ratione doni. Cæterum adhuc hæc unio quoad hanc partem non superat alias uniones, cum sint aliæ, quæ ex natura sua habent indissolubilitatem ; nec Bernardus fecit eam comparationem, nisi cum unione animæ et corporis, quæ per mortem dissolubilis est. Dixit tamen, hanc unionem excedere alias omnes in eo, quod ex vi illius unum extremum possit de alio prædicari, dicendo, Deus est homo, et homo est Deus, quod non reperitur in unione corporis et animæ. Quod si objicias, hoc etiam reperiri inter albedinem, et dulcedinem, quæ conjunguntur in lacte, et prædicantur in concreto album de dulci, et e contra, sicut Deus de homine ; responderi potest, hæc prædicari adjective unum de alio ; sicut etiam corpus, et anima possunt invicem prædicari, nam eadem persona est animata, et est corporea : ut vero divinitas et humanitas, licet non prædicentur invicem in abstracto, sed in concreto ; prædicantur tamen substantive unum de alio, et in hoc excedit hæc unio cæteras uniones.

Vasquez.

SECTIO V.

Utrum gratia unionis, et habitualis sit naturalis homini Christo.

50 *S. Thom.*

De hoc S. Thomas in præsenti qu. II, art. 12, ubi tria docet. Primum est, si naturale sumatur pro eo quod procedit ex principiis ipsius naturæ, neque gratia unionis, neque habitualis potest dici naturalis respectu naturæ, tamquam proveniens ex principiis ipsius. Secundo dicit, utramque gratiam posse dici naturalem Christo homini tamquam provenientem a natura divina ipsius Christi in naturam humanam. Tertio denique dicit utramque gratiam posse dici naturalem homini Christo, si naturale accipiatur pro eo quod ab initio nativitatis habetur. An vero dicenda sit simpliciter naturalis, vel connaturalis utraque gratia Christo homini, non conveniunt theologi.

Punctum difficultatis

51 Resolutio quorumdam. *Durand.*

Aliqui dicunt, neutram dicendam esse naturalem simpliciter, sed improprie, ita Durandus in III, dist. IV, quæst. III, quia neutra sequitur naturaliter aliquam Christi naturam, non humanam, ut constat ; sed neque divinam, ab hac enim neutra necessario oritur, sed liberaliter, et gratis. Huic sententiæ fere accedunt Bonavent. dist. IV, artic. 2, quæst. III, Ricard ibi art. 3, quæst. II, Alexand. III part. quæst. VIII, memb. 3, art. 4. Plures Thomistæ dicunt, utramque gratiam dicendam simpliciter naturalem Christo hominis et licet a Deo impediri posset, sicut etiam possunt impediri aliæ passiones ; hoc tamen non tollit rationem debiti, et connaturalis : est ergo illa gratia connaturalis Christo, Christus enim includit unionem. Deinde ipsa gratia unionis dici potest similiter naturalis Christo homini, quia procedit a natura divina Christi, licet procedat libere : nam risus etiam proce-

Bonavent. Ricard. Alexand.

dit libere ab homine, et dicitur ei naturalis ; quam rationem approbat etiam P. Suarez in præsenti, in commentario illius articuli. *Suarez.*

52 Tota hæc controversia videtur ortum habere ex verbis August. *Enchiridion* c. XL, ubi dixit, gratiam fuisse naturalem Christo, his verbis *Ac si in naturæ humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illo homini naturalis, quæ nullum peccatum possit admittere.* In quibus verbis notandum est primo, Augustinum non dixisse, simpliciter esse naturalem gratiam, sed *quodammodo*. Secundo non locutum fuisse in ordine ad Christum per modum totius reduplicative, sed solum ad Christum ut hominem. Et quidem certum videtur, quod Christo ut homini non sit simpliciter naturalis illa gratia ; nam licet illi ab initio conceptionis conveniat ; hoc tamen non videtur sufficere ; nam Angeli etiam, et Adamus ab initio fuerunt creati in gratia, non tamen dicetur gratia illis fuisse simpliciter naturalis. Controversia unde orta. *August.* Notanda.

53 In quo placet, quod utraque gratia, unionis scilicet, et habitualis dici possit simpliciter naturalis, non quidem in se, sed relative, seu Christo homini ; et quidem de gratia habituali probatur, quia illa habet necessariam connexionem cum unione hypostatica ; nam humanitati hypostatice unitæ Verbo debentur habitus infusi intellectus, et voluntatis ad actus supernaturales, qui cum sint passiones, vel quasi passiones gratiæ habitualis, oportet, quod oriantur proxime ex ipsa, et per consequens hæc etiam erit debita Christo homini, hoc est, homini subsistenti per personalitatem Verbi divini : si autem est debita illi homini Christo, erit etiam connaturalis illi, hoc est, non superans exigentiam illius, sed proportionata illi. Ratio auctoris.

54 P. Vasquez in præsenti disput. XXIV, n. 7, impugnat hanc rationem, eo quod, si gratia habitualis oriretur ex unione hypostatica naturaliter, et necessario, oriretur in aliquo determinato gradu : non oritur autem hoc modo, unio enim non postulat gratiam habitualem in aliquo gradu determinato, sed Deus libere determinat gradum intentionis in gratia Christi ; ergo non oritur naturaliter, et necessario ex unione. Item unio non est principium proximum efficiens gratiæ habitualis, sed voluntas divina, sicut est principium aliarum creaturarum ; ergo libere eam producit, sicut alias creaturas ; non ergo oritur necessario. Impugnatur a Vasquio.

Hæc tamen facilem habent solutionem. Quod enim unio non exigat gratiam habitualem in aliquo gradu determinato, non tollit quod vere gratia sit debita unioni, cum possit stare ratio debiti cum indeterminatione : v. g. si promiseris mihi hunc librum, vel illum ; jam debes librum, et ex debito, ac necessitate das librum, licet non debeas hunc librum determinate. Item Angelo in prima sui productione debentur species intellectuales, non hæ, vel illæ, sed aliquæ, ne sit otiosus ejus intellectus ; materiæ primæ, quando creatur, debetur aliqua forma, non hæc, nec illa determinate, sed aliqua, quam Deus voluerit. Item corpori, quando primum crearetur, deberetur aliquod *ubi*, non hoc, nec illud determinate, sed quod Deus voluerit, et sic in aliis exemplis. Sic ergo unio hypostatica exigit necessario aliquam gratiam, non hanc, vel illam intensionem determinate, sed aliquam, quod sufficit, ut dicatur gratia connaturalis Christo ; sicut in exemplis adductis, connaturale est id, quod exigitur etiam indeterminate. Respondetur.

Minus etiam obstat id, quod addebat, Deum scilicet per voluntatem liberam producere gratiam Christi, hoc enim non tollit quod gratia necessario oriatur ex unione, quia sufficit, quod exigatur, ita ut Deus absque miraculo non possit negare Christo omnem gratiam habitualem. Sic etiam in mea sententia passiones dicuntur dimanare ab essentia, quatenus ad ejus exigentiam fiunt a Deo, vel a generante. Sic etiam in omni senten-

tia ex gratia oritur gloria, licet non fiat efficienter a gratia, sed a Deo, ad exigentiam gratiæ cui debetur gloria.

55 Gratia vero unionis potest dici etiam naturalis Christo duobus modis. Primo quatenus oritur ex natura alicujus, dicitur illi connaturale, hoc est, non excedens vires illius; prout connaturale condistinguitur a supernaturali. Quod enim non superat vires, et facultatem meam, non est mihi supernaturale, et per consequens est connaturale. Si ergo unio illa non superat vires, et potentiam Christi, in quo est virtus, et potentia infinita, consequens est, quod non sit supernaturalis, sed naturalis Christo.

Instatur a Vasquio. Contra hanc etiam rationem arguit idem Vasquez *ibi* nu. 6, quia gratia unionis non provenit a natura divina Christi, quatenus jam est conjuncta naturæ humanæ in eadem persona, sed prout secundum se consideratur ante ipsam unionem; ergo non provenit a principiis propriæ naturæ, ad hoc enim requiritur, quod proveniat a deitate, prout est jam natura Christi, et non solum a deitate, quæ specificative est natura Christi.

56 Instantiæ occurritur. Respondetur, ad hoc ut aliquid dicatur connaturale composito, satis esse si oriatur ab aliqua ejus parte specificative, nec requiri, quod oriatur ab ea reduplicative, prout, vel postquam est conjuncta aliis partibus; v. g. quantitas oritur a materia prima secundum se, et prius natura, quam materia uniatur formæ; et tamen quantitas dicitur naturalis, non solum materiæ, sed etiam toti composito, homini scilicet, vel equo. Item juxta probabilem sententiam, anima rationalis habet suam subsistentiam partialem in homine, quæ quidem dimanat ab anima secundum se in signo priori, antequam uniatur corpori, et tamen illa subsistentia animæ dicitur connaturalis homini. Poterit ergo dici naturalis Christo gratia unionis, quatenus oritur ab aliqua Christi parte, scilicet a divinitate, licet non oriatur a divinitate prout jam conjuncta humanitati.

Evasio. Dices, requiri tamen, quod non oriatur ab una parte sola in ordine ad faciendum totum compositum; sicut oritur unio a divinitate, quæ non solum oritur a divinitate secundum se, sed oritur ad hoc, ut per ipsam unionem constituatur illud compositum; unde non dicitur oriri a natura compositi id, per quod constituitur ipsum compositum.

Præcluditur. Sed neque cum hac limitatione potest stare universaliter illa regula P. Vasquez: nam illud etiam, per quod constituitur compositum aliquod, solet dici connaturale ipsi composito in hoc sensu, quatenus oritur a natura ejusdem compositi v. g. quando animal per nutritionem augetur, et acquirit novas partes, tunc augmentum illud oritur ab una parte illius compositi; quod resultat ex illa parte, et partibus præcedentibus; et quidem ita provenit ab illis solis, ut per ipsam augmentationem, et additionem novarum partium constituatur compositum resultans ex utrisque partibus; et tamen augmentatio, et augmentum ipsum dicitur connaturale illi toti composito, quia provenit ex natura ipsius, quæ habet vim acquirendi sibi augmentum. Similiter ergo unio hypostatica poterit in eodem sensu dici connaturalis Christo, eo quod provenit ab ejus natura divina, quæ habet virtutem ex se ad uniendam sibi naturam humanam, ad hoc enim sufficit, quod unio oriatur a natura Christi, licet non oriatur ab illa, prout jam conjuncta humanitati in Christo; sicut in illo exemplo augmentum, et augmentatio dicuntur provenire a natura illius compositi, licet non proveniant a natura illa, prout jam est in illo composito, seu prout facil illud compositum cum partibus augmenti, sed a natura præcedenti, secundum se, quæ tamen manet natura illius compositi resultantis de novo per augmentum.

57 Objectio. Objicit item Vasquez contra eamdem rationem, quia unio illa provenit libere

a natura divina ; non ergo provenit naturaliter.

Dissolvitur. Ad hoc tamen jam diximus, non usurpari in præsenti naturale, prout opponitur libero, sed prout opponitur supernaturali, seu superanti vires illius compositi, sicut homo libere ridet, et tamen risus dicitur homini naturalis.

Responsio. Respondet, risum ita procedere libere, ut sæpe oriatur necessario : unio autem hypostatica semper procedit libere a Deo ;

Rejicitur. Sed contra, quia risus non solum quando necessario, sed etiam quando libere oritur, dicitur naturalis, et connaturalis homini, quia scilicet oritur ab ejus natura. Quid enim magis libere oritur quam ipsemet actus liber? et tamen verum est, actum liberum naturalem, naturaliter procedere a voluntate, et connaturalem illi esse.

58 Secundo modo potest illa unio dici simpliciter naturalis Christo homini, quatenus naturale dicitur alicui totum illud, quod pertinet ad ejus essentiam. Sicut enim ipsum nomen *naturæ* sumi solet pro quidditate cujuslibet rei ; sic totum id, quod pertinet ad quidditatem, dicitur etiam naturale, hoc est, essentiale illi. Sic calor est de natura calidi, et numerus binarius est de natura quaternarii, quia quaternarius constituitur partialiter per binarium : unde binarius est naturalis quaternario ; nihil enim magis connaturale alicui, quam id, per quod in suo esse proprio constituitur. Cum ergo hic homo Christus in ratione Christi constituatur intrinsece, et quidditative per unionem hypostaticam ; merito potest dici hæc esse de natura Christi, et esse Christo naturalissima ; utpote per quam constituitur in sua quidditate.

59 P. Vasquez ubi supra n. 7 et 8, aliam affert rationem appellandi naturalem hanc unionem, quia scilicet per illam unitæ sunt duæ naturæ, divina, et humana inter se, et in hoc sensu dicit, loqui Augustinum supra adductum, quando dicit, hanc gratiam fuisse naturalem illi homini, quia scilicet pro graria erat ipsa natura divinitatis, quæ sanctificabat, et reddebat impeccabilem humanitatem ; unde naturalitatem, quam dixerat gratiæ, probat ex impeccabilitate illius naturæ humanæ. Quem modum loquendi dicit usurpatum fuisse ab aliis Patribus dicentibus, hoc esse discrimen inter Christum ; et cæteros justos, quod in illis sanctitas labore et exercitatione comparatur, in Christo autem naturalis erat ; pro quo adducit Dionysium Alexand. Basilium, Ildefonsum, et Patres concilii Francofordiensis.

Dion. Alex. Basilius. Ildefonsus. Conc. Franc.

Alia ratio Vasquii.

Difficile tamen credam, eam fuisse 60
Augustini mentem, aut ideo dixisse gratiam illam naturalem, quia erat unio inter duas naturas. Primo, quia si denominative a natura unita, appellabatur gratia illa naturalis, posset majori ratione appellari personalis, cum terminaretur unio immediate ad personalitatem Verbi, et tenderet ad constituendam unitatem personalem inter utramque naturam. Cur ergo magis dicta fuit gratia naturalis, quam personalis? præsertim cum non minus sanctificetur humanitas a personalitate Verbi, quam ab ipsa natura divina, ut suppono ex disp. XVI, sect. II. Secundo, quia non recte addidisset Augustinus, esse *quodammodo* naturalem ; nam simpliciter est unio inter duas naturas ; non ergo est quodammodo, sed simpliciter naturalis, si ideo dicitur naturalis, quia est inter naturas. Tertio quia Augustinus, et Patres discrimen ponunt inter Christum, et alios justos, quod in his omnibus sanctitas sit per participationem, per laborem, et exercitationem ; in Christo autem naturalis. Hoc autem eodem modo dici posset, etiamsi per impossibile sola personalitas Verbi fuisset humanitati unita, et non natura divina, nam tunc etiam ille homo esset persona Verbi, et per consequens non esset sanctus per participationem, nec per laborem, aut amissibiliter, sed naturaliter, aut inamissibiliter ; non ergo dicitur gratia hæc naturalis, quia

denominatio desumatur a natura. Fateor, humanitatem de facto reddi sanctam a natura divina, non tamen credo, attendi ad nomen naturæ divinæ, ut illa sanctificatio appellata sit naturalis.

61 Intellectus. S. August.

Existimo ergo, Augustinum per gratiam, et sanctitatem naturalem intellexisse eam, quæ ab ipsis naturæ visceribus oriatur; ideoque dixisse hominem illum habuisse gratiam quodammodo naturalem, quia nimirum ita inamissibiliter eam ab initio conceptionis habuit, ut videretur ex ipsa natura necessario orta: et licet potuisset in hoc sensu dicere, illi homini Christo gratiam fuisse, non quodammodo, sed simpliciter naturalem, cum ab ipsius natura divina oriretur, quia tamen non loquebatur de homine Christo, ut Christo, sed de illo homine, ut homine, non dixit, illi simpliciter fuisse naturalem gratiam, sed *quodammodo*, quod probavit ex omnimoda impeccabilitate, et necessitate sanctitatis retinendæ, quam habuit ab initio conceptionis.

Unde similis ratio adjungitur a S. Thoma, ut utraque gratia dicatur huic homini Christo naturalis, scilicet quia ab initio suæ nativitatis, vel conceptionis ei convenit. Quæ quidem ratio est sufficiens; ut dicatur naturalis homini Christo non tamen videtur in rigore satis, ut dicatur naturalis simpliciter, et absolute illi humanitati, sed solum secundum quid. Nam mera existentia gratiæ ab initio non sufficit in constat in Angelis, et primis parentibus, qui licet fuerint creati in gratia, non dicitur gratia illis fuisse naturalis, non solum simpliciter et stricte, sed nec largo modo, in Christo tamen sufficeret, ut diceretur naturalis quodammodo humanitati, quia non est mera coexistentia, sed cum connexione, ita ut ex vi nativitatis illam videretur habuisse ab initio. Sicut enim culpa originalis dicitur nobis naturalis, juxta illud Pauli *ad Eph.* II, 3. *Eramus natura filii iræ*, quia ex vi nativitatis, seu conceptionis incurritur, sic quia ex vi actionis, qua ille homo Christus fuit productus, habuit sanctitatem, quatenus illa actio connotat actionem unitivam humanitatis cum subsistentia Verbi, poterit etiam dici ille homo natura sanctus, et justus.

Dices, ergo etiam ex hoc capite poterit, non solum quodammodo, sed etiam simpliciter dici illa gratia naturalis Christo, sicut nos dicimus simpliciter natura filii iræ: imo multo magis, quia actio, qua homo generatur, ipsa secundum se non exigit illam maculam, sed solum ratione conditionis extrinsecæ, scilicet propter peccatum primi hominis commissi ab illo ut capite posterorum: at vero actio, qua humanitas unitur, Verbo, ipsa secundum se affert sanctitatem, et justitiam. 62 Effugium.

Respondeo illa verba Pauli, *eramus natura filii iræ*, intelligi a multis de inclinatione, et propensione naturali, quam habemus ex nobis ad vitia, quibus iram Dei meremur, quam quidem propensionem ex vi ipsius generationis, et conditionis humanæ habemus, et in hoc sensu simpliciter est verum, nos esse natura filios iræ. Si autem intelligantur de culpa originali, non esse omnino stricte accipienda, sed cum aliqua improprietate ne dicamus, naturam humanam ex se esse malam, ut dicebant Manichæi, sed dicuntur homines natura filii iræ eo modo, quo dicimur natura habere id, quod ex hæreditate paterna habemus: sic enim aliquis dicitur natura princeps, eo quod natus sit princeps, et ut distinguamus eum ab illo, qui industria propria, vel electione factus est princeps. Sic etiam si ex hæreditate paterna haberemus sanctitatem, et gratiam, diceremur aliquo modo natura sancti, et ex vi nativitatis. Similiter ergo humanitas Christi dicitur quodammodo habere sanctitatem natura quatenus illa generatio humanitatis, prout in his circumstantiis affert sanctitatem, quatenus ex se petit actionem aliam productivam, vel unitivam alicujus personalitatis, et licet non exigat personalitatem divinam; hæc tamen divina datur de facto, propter exigentiam, qua generatio Occluditur.

hominis exigit aliquam personalitatem ; quod sufficit, ut aliquo modo dicatur ex vi nativitatis sanctificari humanitatem illam, licet non cum toto in rigore. Loquendo tamen non de humanitate secundum se, sed de homine Christo, hoc etiam titulo potest dici simpliciter naturalis illi sanctitas, quatenus ab ipsa conceptione, et ex vi productionis suæ habet sanctitatem, quia productio Christi non solum includit generationem humanitatis, sed etiam actionem unitam Verbi divini cum humanitate, quæ actio affert sanctitatem necessario illi homini Christo, atque adeo erit sanctus, non utcumque a nativitate, sed ex vi nativitatis, seu productionis suæ complete sumptæ.

SECTIO VI.

Explicatur difficultas de subjecto unionis, proponuntur variæ sententiæ.

63 Tota difficultas est, quomodo stent hæc duo : nempe Verbum substantialiter de novo uniri naturæ humanæ, et tamen non mutari per hanc unionem ; non enim unitur ; sicut objectum potentiæ cognoscitivæ, nec solum per præsentiam, aut per affectum et habitudinem, ut volebat Nestorius, sed per veram, physicam, et realem unionem substantialem : quare sicut humanitas eo quod intelligitur unita Verbo, intelligitur mutari per unionem ; ita Verbum eo quod unitur humanitati, videtur aliter se habere, quam antea ; nam sicut humanitas habet de novo unionem, ita Verbum videtur eam habere ; ergo tam mutatur Verbum, quam humanitas, quia tam est vera denominatio intrinseca in Verbo esse unitum, sicut in humanitate. Hæc est difficultas, quam Suar. in præsenti disp. VIII, sect. IV, dicit, esse maximam, et vix posse humano ingenio dissolvi : et tota quidem reducitur ad assignandum subjectum, in quo sit hæc unio hypostatica.

Suarez.

64 Theologi antiquiores parum de hac difficultate dixerunt : recentiores tamen varias vias tentarunt. Nam in primis nonnulli posuerunt duas uniones in hoc mysterio, alteram tenentem se ex parte humanitatis creatam, et modalem, et quæ est in sola humanitate, alteram tenentem se ex parte Verbi increatam ; sicut etiam in composito physico ponunt duplicem unionem partialem, alteram ex parte materiæ, alteram ex parte formæ : sic etiam in præsenti a fortiori, quia Verbum non est capax unionis creatæ ; dicunt tamen, unionem illam increatam, quæ est in Verbo, non sufficere, ut Verbum dicatur unitum humanitati, donec ponatur ex parte humanitatis sua unio creata ; hac autem posita, statim Verbum dicitur intrinsece unitum per suammet intrinsecam entitatem, quæ propter suam infinitatem potest dare illum effectum formalem, posita conditione alterius unionis creatæ. Hanc sententiam tenent aliqui recentiores, et eam commemorat, et impugnat Suarez ubi supra.

Sententia recentiorum

65 Hic modus dicendi communiter rejicitur, et merito, quia ex eo sequitur, Verbum unitum esse humanitati, etiam pereunte unione creata, tenente se ex parte humanitatis ; sicut materia maneret unita formæ, si maneret sua unio cum forma, etiamsi periret unio formæ cum materia. Ratio autem a priori est, quia repugnat manere formam adæquatam, quin tribuat effectum formalem ; ergo si unio increata Verbi est forma adæquata uniens Verbum cum humanitate, manente illa unione manebit Verbum unitum, licet cætera alia desint vel dicendum erit, illam unionem increatam non esse formam adæquatam, a qua Verbum denominatur unitum, sed solum partialem, et tunc redit difficultas posita, quomodo Verbum dicatur intrinsece unitum, cum non sit in Verbo intrinsece unio tribuens adæquate hanc denominationem.

Rejicitur.

Adde nec etiam posita illa unione ex parte Verbi expediri nodum difficultatis: quia si per illam unionem intrinsecam Verbum denominatur intrinsece unitum humanitati, sequitur, ipsam humanitatem etiam esse intrinsecam Verbo, atque adeo ab illa etiam affici, vel denominari intrinsece; nam repugnat, formam uniri intrinsece materiæ per unionem intrinsecam materiæ, quin forma etiam ipsa sit intrinseca materiæ; imo non est alio modo intrinseca forma, nisi quatenus materia habet intrinsecam unionem cum forma; seu intrinsece unitur cum illa. Si ergo Verbum habet intrinsecam unionem cum humanitate; ergo humanitas est intrinseca Verbo. Redit igitur eadem difficultas de ipsa humanitate: nam si est absurdum ponere unionem creatam intrinsecam Verbo, idem erit absurdum ponere humanitatem intrinsecam Verbo, quia si humanitas est vere illi intrinseca, videtur quod Verbum aliter se habeat intrinsece nunc, quam antea.

66 Aliorum opinio.

Alii ergo aliter tentarunt concedere, unionem creatam esse intrinsece in Verbo, sicut in humanitate; Verbum tamen non mutari, quia scilicet non perficitur per unionem, sicut humanitas.

Retorquetur.

Hic tamen modus dicendi merito displicuit; quia licet in modo loquendi negaret Verbum mutari: re tamen ipsa illud videtur concedere; nam mutari ex suo conceptu non est, habere in se de novo aliquam perfectionem; sed habere se aliter quam antea, hoc est, habere in se aliquid, quod antea non habebat; ergo si in Verbo ponitur vere, et proprie aliquid quod antea non erat, mutatur Verbum intrinsece, sicut humanitas. Adde, si unio per te non est perfectio Verbi, ergo quia in se continet aliquam imperfectionem; ergo Verbum recipit in se intrinsece aliquam imperfectionem: hoc autem non est minus inconveniens, quam dicere quod Verbum mutetur.

67 Aliorum recentiorum communis

Ideo alii recentiores communiter concedunt, Verbum intrinsece denominari unitum humanitati; negant tamen, unionem esse in Verbo ut in subjecto; sed solum esse intrinsecam Verbo, ut termino intrinseco unionis, quod non sufficit ad hoc, quod Verbum mutetur. Nam terminus, ut terminus solum habet respici; respici autem non est mutari. Dicitur tamen aliquis terminus intrinsecus, seu intrinsece terminare aliquam unionem, ex eo quod non solum respiciatur secundum suam intrinsecam entitatem, hoc enim, competit omni termino etiam extrinseco, ut Patri respectu filii et aliis, sed ex eo, quod unio habeat essentialem connexionem cum illo termino, et tam necessario pendeat a termino, quam a subjecto: nam unio hypostatica, v. g. tam essentialiter pendet a Verbo, quam ab humanitate, et tamen non potest esse sine Verbo, quam sine humanitate, quare licet sola humanitas sit subjectum, Verbum tamen non extrinsece, sed intrinsece terminat eam unionem, hoc est, non terminat illam, sicut objectum terminat cognitionem, vel amorem: nam cognitio, vel amor non pendent essentialiter ab existentia sui subjecti, ideo objectum non terminat intrinsece eos actus, sed extrinsece: at vero unio essentialiter pendet, et exigit terminum: ideo terminus intrinsece terminat unionem.

Quod si illis objicias, cognitionem intuitivam pendere necessario ab existentia objecti; Respondent, cognitionem illam secundum suam entitatem non pendere ab actuali existentia objecti; licet forsitan non dicatur intuitiva, nisi quando objectum existit; nam eademmet cognitio, qua videtur Petrus cras existens, nunc terminatur ad Petrum cras existentem, licet forsitan modo non appelletur intuitio, in quo erit quæstio de nomine: quod idem dici posset de gaudio, et aliis actibus, qui licet terminentur ad objectum existens, ut existens, possunt tamen nunc terminari ad objectum postea existens: unio vero necessario terminatur ad terminum nunc actu existentem.

Cæterum hic etiam modus non pla-

68 Adhuc auctori non satisfacit.

cet; quia si hæc dependentia unionis a termino sufficit, ut terminus intrinsece denominetur terminare; ergo dependentia actionis ab agente sufficiet, ut agens denominetur intrinsece agens, licet actio non sit in agente, sed solum in passo; nam ordo actionis ad agens tam necessario terminatur ad agens existens, et tam dependet actio secundum suam entitatem ab agente nunc existente, sicut unio pendet a termino nunc existente. Item in sententia ponente relationem prædicamentalem esse modum distinctum a fundamento, et termino: relatio paternitatis, v. g. est in solo patre, et tamen pendet necessario a filio nunc existente, sicut unio a termino: ergo filius intrinsece denominatur terminus paternitatis, quod nemo concedit.

69 Evasio.

Dices, ideo agens non terminare intrinsece actionem; quia licet actio exigat existentiam agentis, non tamen exigit præsentiam agentis in eodem loco, ubi est actio; potest enim agens esse in spatio contiguo, et forte de potentia absoluta in loco distanti; at vero unio exigit terminum, non solum existentem, sed intime præsentem cum ipsa unione, et ratione hujus intimitatis dicitur intrinsece agens. Quod etiam dici potuit de termino paternitatis; nam paternitas non exigit suum terminum intime præsentem, ideo non denominat illum intrinsece, sed extrinsece.

Excluditur.

Sed contra, quia in primis aliqua fortasse est unio realis, et physica, quæ non exigit suum terminum intime præsentem in eodem spatio: nam unio continuativa duarum partium materiæ, non potest eadem esse in spatio utriusque partis; sed juxta veriorem sententiam ponenda est duplex unio partialis, quarum una sit in una parte, et alia in alia parte. Loquor ergo de unione hac, quæ est in parte A, hæc est vera unio uniens partem A, cum parte B, et respicit partem B, ut terminum, et quidem denominat partem B, substantialiter unitam, ut ipsi adversarii supponunt, et fatentur; et tamen non postulat partem B existentem in ipso spatio, in quo est unio, sed in spatio proximo.

70

Deinde aliqua cognitio potest esse, quæ terminetur ad terminum, exigendo illum existentem, et intime præsentem, et tamen terminatio non erit intrinseca, sed extrinseca termino; v. gr. visio beata, qua Beatus clare videt Deum semper et ubique, necessario pendet ab eo, quod Deus sit nunc in hoc spatio, in quo est visio, alioquin non esset Deus ubique, prout per illam visionem videtur esse; ergo illa visio terminatur ad Deum, exigendo per se intimitatem cum eo; et tamen Deus non denominatur intrinsece terminus illius visionis, sed solum extrinsece; ergo non ideo erit intrinsece terminus unionis, quia unio postulat intrinsece intimitatem cum Verbo.

Denique etiam in creatis potest poni totum hoc, quin denominetur intrinsece id, quod respicitur ab alio; nam pone ubicationem Petri, v. g. divinitus concurrere ad producendam ubicationem Pauli in eodem prorsus spatio; tunc illa actio est in Paulo, ut in subjecto; Petri vero ubicationem denominat extrinsece agentem: et tamen illa actio ex se postulat necessario ubicationem Petri coexistentem intimam sibi; nam de essentia illius utriusque ubicationis est esse in illo spatio, et de essentia illius actionis est fieri in eodem spatio, ubi est ubicatio Petri; ergo habet eam intrinsecam connexionem, et intimitatem cum ubicatione Petri, sicut unio cum termino, et tamen non denominat intrinsece agentem, sed solum extrinsece ubicationem Petri.

71 Aliorum recentiorum assertio.

Postremo alii recentiores dicunt, ideo Verbum non mutari, quia unio non sustentatur a Verbo, sed a sola humanitate; mutari enim est habere aliquid in se de novo; illud autem solum habet in se aliquid, quod sustentat in se illud; ergo ubi non est sustentatio, nec inhæsio, non est mutatio. Verbum ergo non mutatur,

quia ei non inhæret unio, sed mere adhæret ut termino : adhæsio autem non affert mutationem, quia non reducit potentiam ad actum, cum nulla intercedat causalitas. Ideo terminus productus, licet intrinsece denominetur per actionem, non tamen mutatur per illam, quia non sustentat unionem.

Auctori non satisfacit.

Hic etiam modus non placet, primo, quia licet non ponat unionem in Verbo, ut in subjecto inhæsionis, ponit tamen unionem in Verbo, ut in subjecto adhæsionis : sicut actio est in termino ; quare sicut creatio, licet non sustentetur a termino, informat tamen intrinsece terminum, afficit terminum, perficit terminum ; sic etiam unio licet non sustentetur a Verbo, informaret intrinsece Verbum, afficeret intrinsece Verbum, perficeret Verbum ; et per consequens licet non mutaretur Verbum, accipiendo motum pro substentatione, mutaretur tamen, accipiendo motum, prout communiter etiam solet accipi, pro hoc, quod est habere in se aliquid de novo, sive, ut in subjecto inhæsionis, sive ut in subjecto adhæsionis : nam materia prima non solum mutatur intrinsece per formam equi, sed etiam per formam rationalem, licet eam non sustentet, et forma rationalis vere afficit intrinsece, et perficit materiam primam, licet non sit in illa, ut in subjecto sustentante : ergo si unio ponitur in Verbo, ut in subjecto adhæsionis, perficit, et afficit intrinsece Verbum.

72

Effugium.

Dices, materiam primam ideo affici intrinsece, et mutari per formam rationalem, quia licet ipsam non sustentet, sustentat tamen unionem, qua unitur cum anima ; at Verbum nec est subjectum sustentans humanitatem, nec unionem.

Evertitur.

Sed contra, quia materia non solum perficitur intrinsece per unionem, quam sustentat, sed etiam per ipsam formam rationalem, quam non sustentat ; non enim minus perficitur intrinsece, et mutatur, quando unitur cum forma rationali, quam quando unitur cum forma equi ; quando autem unitur cum forma equi, non solum perficitur, et mutatur per unionem, sed etiam per ipsam formam, siquidem utramque sustentat materialiter ; ergo et quando unitur cum forma rationali, afficitur, et perficitur intrinsece per ipsam formam, ut condistinctam ab unione.

Confirmatur, et declaratur in sententia probabili concedente, posse Deum de potentia absoluta creare ipsam unionem formæ cum materia sine dependentia a subjecto sustentante ; tunc quidem materia uniretur tam vere cum forma, [sicut nunc, et perficeretur, et mutaretur intrinsece per formam, licet non sustentaret unionem, nec formam. Certe ego nullo modo concederem, Verbum de facto tam intrinsece affici per unionem, sicut nunc materia afficeretur per formam, et unionem.

Secundo etiam displicet prædicta sententia, quia adhuc non explicat, cur de facto unio denominet intrinsece Verbum ; licet illud non mutet ; aut quid sit illud, quod requiritur ad denominationem intrinsecam, prout condistinguitur ab extrinseca. Nam licet explicent ii auctores, cur Verbum non mutetur, scilicet ex defectu sustentationis ; non tamen dicunt, quid sufficiat ad intrinsecam denominationem, in quo videtur esse præcipua difficultas. Nec obstat fundamentum suprapositum, quod mutari sit habere in se aliquod de novo, hoc autem sit sustentare in se. 73

Respondetur enim facile, duplex esse genus mutationis, sicut est duplex genus subjecti ; nempe subjecti inhæsionis, et adhæsionis ; mutatio ergo in communi est habere in se aliquid de novo, ut in subjecto, sive inhæsionis, sive adhæsionis ut constat ex exemplo adducto formæ rationalis, per quam mutatur intrinsece materia, in quo etiam sensu intelligenda est definitio motus tradita ab Aristotele, quod *motus sit actus entis in potentia*, etc. Nam in subjecto mobili duplex est tpotentia, scilicet sustentativa, quæ actua

tur per sustentationem, et receptiva, quæ actuatur per receptionem, et utrique potentiæ correspondet sua mutatio. Quare non solum forma equi, sed etiam forma rationalis est vere actus materiæ primæ, omnis enim anima dicitur *actus corporis physici organici*, etc. et ad utrumque actum materia est in potentia, et ideo per utrumque vere mutatur. Verbum autem neutro modo mutatur, apud ipsum enim nulla est mutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Restat ergo assignare aliquid, ratione cujus Verbum neutro modo intrinsece habeat unionem, nec inhæsive, nec etiam in subjectum adhæsionis.

74 Aliud effugium.

Dices, materiam primam non posse intelligi mutari per formam rationalem, nisi in quantum sustentat unionem, nam ideo præcise in composito physico una pars dicitur subjectum, et alia dicitur forma, quia una pars est, quæ sustentat aliam, vel saltem munus unionem : alioquin si neutra excerceret sustendandi, cur magis una dicitur recipere, et altera recipi ?

Removetur.

Respondeo negando antecedens : nam licet subjectum potissime sit, quod recipit aliquid sustentando ; aliquando tamen datur subjectum, quod non sustentet, sed recipiat formam ; sicut in casu posito, quod Deus produceret unionem per concursum creativum, adhuc materia reciperet formam, non ut subjectum sustentationis sed adhæsionis. Cur autem tunc magis dicatur materia recipere, quam forma, ratio sumitur potissime ex conceptu formæ ; forma enim, ut dicitur in secunde *Physicorum*, est, quæ complet ultimo esse rei, id est, quæ, per se loquendo, advenit alteri comparti : dicitur autem advenire, quatenus determinat indifferentiam ipsius : nam ideo anima dicitur recipi in materia, et accidentia in subjecto : ideo etiam creatio dicitur advenire suo termino, quia licet non supponat illum prius natura, neque ab eo dependeat a priori ; advenit tamen termino, quatenus termino secundum se accidit, quod per hanc, vel illam actionem producatur ; actioni vero non accidit, quod ad istum terminum terminetur ; ideo actio advenit termino, non e contra ; ideo actio dicitur adhærere termino, informare terminum ; terminus vero dicitur subjectum actionis, recipere actionem, etc. et per consequens dicetur etiam mutari per actionem, si inciperet de novo terminare novam actionem.

SECTIO VII.

Verior ratio, cur Verbum non sit subjectum unionis.

Suppono primo, unionem veram, et propriam ex suo conceptu esse id, ratione cujus aliqua extrema distincta alligantur mutuo in ordine ad inseparabilitatem, et ad hoc quod ex utroque resultet aliquod vere et proprie unum, est enim unio, quasi vinculum utriusque extremi, sumpta similitudine a nexu, quo duo funes, vel ligna inter se colligantur ; quare, sicut ex alligatione extrinseca duarum rerum provenit, ut mota localiter una, moveatur alia, vel dissolvatur vinculum ; ita etiam ex unione physica, nisi dissolvatur unio ; ex hoc enim provenit, quod posito corpore Christi in eucharistia sub speciebus, ponatur etiam anima per concomitantiam, hoc est, ratione unionis et connexionis, ut dixi Tridentinum, a qua provenit, non posse poni sub speciebus unam partem sine alia, cum qua unitur. Ubicumque ergo hæc alligatio intercesserit, ibi datur vera et physica unio, et per consequens si Verbum habet hanc alligationem cum humanitate, habet veram et physicam unionem, licet non mutetur intrinsece.

75 Suppositio prima.

Dices primo, actio, qua ignis calefacit lignum, v. g. est vinculum exigens conjunctionem agentis, et passi ; nisi pereat,

76 Evasio 1.

et dissolvatur illa actio, et tamen non est unio, ergo conceptus unionis aliquid addit ultra supra dicta.

Præcluditur. Respondeo, actionem non esse vinculum exigens omnino illam inseparabilitatem; nam in primis de potentia absoluta forsitan posset dari illa actio ab agente distanti: unio autem nec de potentia absoluta esse potest inter extrema non conjuncta. Item actio non exigit, quod ponatur effectus, ubicumque ponatur causa, vel e contra; nam in eucharistia non ponuntur effectus quod Christus producit extra se in cœlo, voces, v. g. vel species intentionales, quas dum cœnaret producebat in aere, nec etiam ponebatur tunc in eucharistia ignis, a quo Christus extra eucharistiam calefiebat, licet poneretur ipse calor ab igne productus: at vero unio exigit, ut ubicumque ponatur unum extremum, ponatur aliud; ideo ponuntur omnia Christi accidentia in eucharistia, quæ habet unita in cœlo, et licet ubicatio, quam habet in cœlo, non ponatur in eucharistia; hoc tamen ideo est, quia ipsi ubicationi essentialiter repugnat alius locus: cæterum adhuc unitur vere Christo in cœlo, quia de se proxime, et formalitus postulat illud corpus taliter conjungi cum illa ubicatione, ut non sit alibi illud corpus, nisi ubi potest esse illa ubicatio.

77 Evasio II. Sed contra urgebis iterum, hunc non esse adæquatum conceptum unionis, quia etiam causalitas materialis, qua subjectum sustentat formam aliquam, affert secum hanc alligationem subjecti, et formæ et tamen illa formaliter non est unio formæ cum subjecto, ut docet sententia communis physicorum, licet concomitanter connotet unionem, item actio immanens, qua essentia, v. g. producit suas passiones, affert alligationem utriusque extremi, et tamen non est unio; ergo unio ex suo conceptu aliud addit.

Evertitur. Respondeo, unionem esse, quæ ex suo conceptu immediate, et proxime exigit hanc inseparabilitatem; causalitas autem materialis, si distinguitur ab unione, licet eam, exigat mediate, quatenus exigit unionem, non tamen immediate, quod idem de actione immanenti dicendum est. Quare, sicut ablata quantitate possent partes substantiæ localiter penetrari, quia substantia corporea non exigit immediate impenetrationem, sed mediante quantitate; ita si per possibile, vel impossibile maneret actio immanens, vel causalitas materialis sine unione effectus cum causa, non maneret exigentia proxima inseparabilitatis, nec alligatio proxima, sed remota, et radicalis.

Dices tertio, ergo Verbum non unitur humanitati proprie, et in rigore, quia licet illa unio exigat non poni alicubi humanitatem sine Verbo, non tamen exigit, non esse alicubi Verbum sine humanitate, alioquin humanitas esset ubique; ergo non datur vera unio Verbi ad humanitatem. 78 Evasio III.

Occluditur. Respondeo negando sequelam, quia unio non exigit unum extremum esse ubicumque est aliud, ut in spatio inadæquato, sed ubi est aliud, ut in spatio adæquato: sicut unio animæ cum pede non exigit, ut ubicumque est anima, sit pes, sed solum, quod ubicumque sit anima, ut in spatio adæquato, sit pes; ideo si anima Petri poneretur etiam Neapoli, deberet ibi poni ejus pes. Verbum ergo non est in aere, ut in spatio adæquato; ideo ibi non debet poni Christi humanitas, sed in aliqua parte spatii adæquati, in quo est Verbum, ut latius dixi in materia de eucharistia. Habemus ergo ex dictis, conceptum veræ, et physicæ unionis salvari in illatione exigente prædictam inseparabilitatem utriusque extremi in ordine ad constituendum aliquid unum ex utroque extremo, ut postea explicabitur.

79 Suppositio secunda. Suppono secundo, non esse idem uniri, quod recipere, seu affici, uniri enim, ut vidimus, solum dicit in suo conceptu alligari ad aliud extremum ex vi alicujus modi id proxime postulantis, componendo aliquod totum simpliciter unum; affici vero, seu recipere etiam sine susten-

tatione dicit compleri, et integrari per adventum alicujus complementi superadditi : nam eo ipso, quod recipiata liquid in se, videtur supponi cum aliqua vacuitate, quam possit replere illud quod de novo recipitur ; alioquin si præsupponitur undique plenum et integrum non est ubi recipiat aliquid. Receptio ergo dicit incomplementum ex parte ejus, in quo aliquid recipitur, et per consequens, quod per receptionem compleatur, seu repleatur intrinsece illa vacuitas ; et ideo dici solet subjectum præsupponi, quasi ens in potentia, ut actuetur per id, quod recipit.

80 Nodus præsentis difficultatis solvitur.

Ex his ergo suppositis infertur jam solutio præsentis difficultatis ; cum enim Verbum ex vi unionis hypostaticæ alligetur ad intimam conjunctionem cum humanitate, et ad componendum cum illa aliquod per se unum : nihil deest, quo minus vere, et proprie uniatur physice cum humanitate : unio enim ut vidimus in prima suppositione, nihil est aliud, quam alligatio extremorum ad intimam conjunctionem, et ad hoc, ut ex illis resultet aliquid per se unum. Deinde cum Verbum non supponatur incompletum, aut in potentia ad hoc, ut integretur, et compleatur per aliquid aliud, sed potius supponatur omnino integrum et completum, non potest dici, quod in se recipiat intrinsece unionem, vel quod per illa mintrinsece afficiatur, aut informetur, quia hæc omnia supponerent Verbum ante unionem esse ens in potentia ; et non omnino completum integrum : humanitas vero afficitur intrinsece unione, recipitque illam ; quia completur et integratur per illam, et quia supponitur de se incompleta, et in potentia ad hoc, ut compleatur per aliquam subsistentiam ; et hæc est ratio, cur ex his duobus extremis unum afficiatur intrinsece per unionem, et aliud non.

81 Effugium.

Dices, ponamus humanitatem esse jam omnino integram et completam undique ante unionem, et postea uniri ; ergo tunc unio neutrum extremum intrinsece afficeret et tamen uniret vere, et physice sine eo quod esset in aliquo extremo unito.

Occluditu

Respondeo, casum repugnare, nam si utrumque extremum supponatur undique completum in se, non potest dari unio vera et physica inter illa : Dixi, si supponatur completum in se ; nam si supponatur in se incompletum, et aliunde completum, non repugnat unio, v. g. materia dum est sub una forma substantiali, licet per illam compleatur, quia tamen materia secundum se est incompleta, non repugnat, quod uniatur, cum alia, et alia forma substantiali, quia non unitur ut completa, sed ut de se est incompleta, et partialis. Cæterum substantia Angeli, quia de se est natura completa et integra, non potest, uniri cum alia natura Angeli, quia neutra est ens in potentia respectu alterius ; sed utraque est ens in actu in eo genere, et ex duobus entibus in actu non potest resultare aliud ens per se. Ratio autem a priori hæc est, quod omnis vera unio ex suo conceptu tendit ad hoc, ut ex extremis fiat aliquod vere, et per se unum : si autem utrumque extremum esset ens omnino completum et integrum ; quantumcumque alligarentur, non essent proprie unum, sed duo simpliciter, et absolute : sicut duo lapides in eodem acervo non sunt vere unum, sed duo, quia sunt duo entia completa et totalia ; quando autem extrema sunt entia incompleta, resultat ex illis aliquid vere et proprie unum totale et completum quia extrema non sunt duo completa, sed incompleta ; et compositum est unum per se, et proprie. *Per se*, inquam, non quatenus ens per se convertitur cum substantia, sed prout opponitur contra ens per accidens per aggregationem, in quo sensu etiam inter albedinem, et subjectum datur unio per se, id est, quæ tendat ad faciendum unum simpliciter ex extremis unitis modo explicato et in hoc etiam sensu dici solet, quod ex duobus entibus in actu non fit ens per se, scilicet unum compositum resultans ex physica et

vera unione, quale etiam est album, quod non fit ex duobus entibus in actu, sed ex subjecto quod non est undique completum, sed incompletum et in potentia, et ex albedine, quæ est forma, et entitas partialis. Nunquam ergo potest dari vera unio inter duo extrema undique completa, et per consequens numquam datur vera unio, quæ non afficiat intrinsece alterum saltem extremum, et in ipso recipiatur.

82 Nec obstat, Verbum vere et physice uniri, licet sit ens undique completum et integrum, quia non negamus dari posse unionem inter unum extremum completum, et alterum incompletum, sed solum negamus posse dari inter duo extrema undique completa; quia licet unum sit completum, ex eo tamen et alio incompleto fit unum completum et non duo completa et totalia; et licet Verbum non sit ens in potentia, humanitas tamen est ens in potentia, et èx uno ente in potentia, et alio in actu bene fieri potest quod resultet unum ens per se per veram unionem.

83 Habemus ergo, Verbum vere, et physice, et substantialiter uniri cum humanitate; non tamen affici intrinsece per unionem, non compleri, non perfici, nec unionem esse in Verbo, ut in subjecto inhæsionis, vel adhæsionis. An vero unio denominet intrinsece, vel extrinsece Verbum; et an Verbum dicatur intrinsece unitum? Quæstio est magis de modo loDifficultas. quendi, quam de re ipsa: nam de re constat, non esse unionem accidentalem, nec per affectum, ut ponebat Nestorius, sed physicam et substantialem, quæ terminatur ad entitatem intrinsecam Verbi, et ex vi cujus Verbum realiter conjungitur cum humanitate ad constituendum unum ens per se, nempe personam Christi, constat etiam, hanc unionem non esse in Verbo, nec afficere Verbum, sed solum terminari ad Verbum. Nonnulli dicunt, Verbum denominari mere extrinsece per unionem. Ita Lorca in præsenti disp. xv, nu. 4, ubi dicit, hanc esse communem reeentiorum, et videtur esse de mento Bonaventuræ in III, dist. xv, qu. 1, ubi dicit, Verbum per unionem incipere denominari unitum, sicut unum album, posito alio albo, incipit denominari simile, vel sicut columna posito homine, incipit denominari dextra, vel sinistra; quæ sane sunt denominationes extrinsecæ, ut suppono ex philosophia, et valde suspicor, apud Complutenses, apud quos scripsit Lorca, non esse inusitatum hunc modum loquendi; nam P. Vasquez non meminit hujus difficultatis, *Vasquez.* fortasse, quia supposuit hanc esse denominationem extrinsecam, vel rationis in Verbo, et ideo posse provenire ab unione, quæ non esset in ipso. Eodem modo loquitur Lessius lib. XIV *de perfectionibus* *Lessius.* *divinis* cap. vi, n. 52, ubi illam dicit esse extrinsecam denominationem Verbo.

Alii tamen communiter eam appellant 84 denominationem intrinsecam, et dicunt, Verbum intrinsece uniri, quibus favet Suarez disp. VIII, sect. iv, ubi dicit, *Suarez.* hanc esse denominationem mediam inter intrinsecam, et extrinsecam; appellandam tamen communiter intrinsecam. Et ita eam vocant communiter nostri recentiores, cum quibus quia plures sunt, et quia est quæstio de vocibus, loquendum est: quia solum significatur Verbum uniri intrinsece per modum termini hoc est, per unionem veram physicam, et propriam, tendentem ad constituendum aliquid per se unum ex extremis unitis, et alligante intime utrumque extremum; non sicut agens denominatur ab actione, vel objectum a visione, hæc enim non denominantur a forma aliqua alligante, et conjungente utrumque extremum ad constituendum aliquid per se unum: quod solum discrimen significatur, cum dicitur Verbum intrinsece unitum per modum termini. Quare cum de re ipsa bene constet, non est immorandum in modo loquendi, sed loquendum cum multis excludendo tamen semper a Verbo omne vestigium mutationis, aut affectionis passivæ intrinsecæ, ut dictum est.

Lorca. Bonavent.

DISPUTATIO XII.

DE TERMINO UNIONIS EX PARTE ASSUMENTIS, UBI DE SUPPOSITO ET SUBSISTENTIA IN COMMUNI.

SECTIO I. *De subsistentia, quid significet? ubi de natura, supposito, et hypostasi.*
SECTIO II. *Utrum suppositum in creatis addat supra naturam aliquid positivum ab ipsa distinctum?*
SECTIO III. *Quid sit subsistentia, et quibus rebus competat?*
SECTIO IV. *Proponuntur, et dissolvuntur objectiones contra doctrinam præcedentem.*
SECTIO V. *An Verbum assumpserit immediate unionem materiæ cum forma?*
SECTIO VI. *Utrum, et quomodo possit eodem natura subsistere per plures subsistentias?*
SECTIO VII. *Explicantur aliæ difficultates circa naturam subsistentiæ.*

Non possumus explicare naturam unionis hypostaticæ, qua mediante suppositum Verbi terminavit humanitatem Christi, nisi prius supponamus, vel explicemus, quid sit subsistentia creata, et quid addat suppositum supra naturam. Quæ licet sit quæstio metaphysica, habet tamen connexionem maximam cum mysterio Incarnationis, imo revera totum fundamentum accipiunt philosophi, et metaphysici ab hoc mysterio, quare non erit extra rem nostram sententiam de hoc puncto breviter præmittere; de quo late disputat P. Suarez disp. XXXIV, *Metaphysicæ*, et in præsenti disp. XI, XIII et XIV.

Suarez.

SECTIO I.

De subsistentia, quid significet? ubi de natura, supposito, et hypostasi.

In primis supponendi sunt aliqui termini, qui in hac materia frequentiores sunt, nempe *natura*, seu *substantia*, *subsistentia*, *suppositum*, *persona* et *hypostasis*. Natura est prima radix operationum, qualis in homine est humanitas quæ dicit materiam et animam rationalem unitas, a quibus habet homo esse hominem: non tamen habet adhuc terminationem. Natura solet aliquando appellari substantia, quo sensu dicimus, in Deo esse unam naturam, seu substantiam communem, et tres personas; non quod personæ non sint etiam substantiales, sed quod substantia simpliciter prolata supponit pro sola rei natura, prout adhuc non dicit terminationem. 1 Natura quid.

Subsistentia est illud, quod addit homo supra humanitatem; significatque ultimum terminum naturæ, per quem natura redditur alteri incommunicabilis, et in se subsistens. Subsistere enim est ibi sistere, et non ulterius progredi: quare illa entia dicuntur subsistere, quæ sistunt in se ipsis, et ulterius non progrediuntur: subsistentia vero est terminus ille, per quem formaliter natura ita terminatur in se, ut non debeat alteri communicari. Quare licet aliquando subsistentia significet concretum totius naturæ subsistentis: frequentius tamen accipitur pro ipsa forma, a qua natura habet formaliter subsistere: in quo sensu usurpabimus istam vocem in sequentibus. 2 Subsistentia quid. Subsistendi verbum.

Suppositum est substantia completa incommunicabiliter subsistens: includit enim intrinsece tam naturam, quam subsistentiam, per quam natura ultimo terminatur. Quare in Deo dicimus, esse unam 3 Suppositum quid.

naturam in tribus suppositis. Imo licet plures theologi, inter quos noster Suarez, concedant in natura divina, ultra tres subsistentias relativas, aliam subsistentiam absolutam communem tribus personis, ita ut Deus prout præscindit a personis, sit vere subsistens per subsistentiam absolutam; non tamen concedunt suppositum absolutum, quia Deus non subsistit per illam subsistentiam incommunicabiliter, cum adhuc possit communicari personis. Suppositum enim significat substantiam non solum subsistentem, sed incommunicabiliter subsistentem. An vero possibilis sit talis subsistentia, per quam substantia subsistat, et non incommunicabiliter? constabit ex dicendis. Pro nunc certum sit, suppositum includere naturam, et suppositalitatem, seu subsistentiam, qua natura incommunicabiliter subsistit.

4 Persona quid.

Persona comparatur ad suppositum, ut inferius ad superius; suppositum enim significat quamcumque substantiam incommunicabiliter subsistentem, persona vero significat solam naturam rationalem, vel intellectualem incommunicabiliter subsistentem. Quare Pater æternus est persona, angelus est persona, homo est persona: equus vero, vel lapis non sunt personæ, sed supposita; ideo persona definitur a Boetio in libro *de duabus naturis*, persona est *rationalis naturæ individua substantia*, id est, incommunicabilis substantia.

Boetius.

Hypostasis notio.

Denique hypostasis Græca vox est, quæ olim patiebatur æquivocationem: aliquando enim significabat idem quod substantia; quare Hieronymus, et alii renuebant dicere, in Deo dari tres hypostases, ne viderentur multiplicare essentiam. Aliquando vero significabat idem, quod suppositum: in qua significatione postea usurpata est ista vox ab Ecclesia, et sine formidine conceditur dari in Deo tres hypostases. Solet autem frequenter hypostasis converti cum persona, ne extendatur ad significandum aliud suppositum, præter quam intellectuale.

5 Dubium circa suppositum.

Dubitatur in præsenti, utrum suppositum sit idem, quod prima substantia, Suarez ubi supra sect. 1, a nu. 9, affirmat. Alii vero negant. Sed quæstio est mere de nomine. Nam si per priman substantiam voluerit significare Aristoteles illam solum, quæ per se ponitur in prædicamento, et quæ omnino completa est; idem erit prima substantia, quod suppositum; nam humanitas quæ non est suppositum, non est completa, nec per se ponitur in prædicamento; et per consequens neque erit prima substantia. Si vero prima substantia solum significet substantiam singularem, ut alii volunt, non convertetur cum supposito; nam humanitas Christi est hæc numero humanitas, et singularis, et tamen non est suppositum. Sed hæc, ut prædixi, est quæstio de nomine. Veniamus jam ad quæstionem de re.

SECTIO II.

Utrum suppositum in creatis addat supra naturam aliquid positivum ab ipsa distinctum?

6

Quærimus, utrum homo, v. g. includat aliquam entitatem positivam realem, vel modalem, ultra eas, quas includit humanitas, seu natura humana? In qua quæstione Aristoteles, et omnes antiqui philosophi nullam forsitan habuerunt rationem dubitandi: attendo enim ad principia naturalia, nullum prorsus est vestigium distinctionis realis inter hominem, et humanitatem; nisi penes diversum modum loquendi, sicut etiam differunt entitas, et ens.

Triplex Catholicorum sententia.

Inter catholicos triplex est sententia. Prima docet, suppositum solum differre a natura penes diversum modum concipiendi, et loquendi: ideo scilicet, quia humanitas, v. gr. in abstracto concipiatur per

modum rei habitæ: homo vero in concreto concipiatur per modum habentis. Quare, in rigore loquendo, hæc est vera prædicatio realis, homo est humanitas; sicut et ista: entitas est ens. Hanc sententiam docuerunt Dur. et Henric., adducti a Suar. ubi sup. sect. II, n. 4.

Durand. Henric.

7

Secunda sententia, quæ fortasse solum est major explicatio præcedentis, et fere ab ipsa non differt, tribuitur Scoto pluribus in locis, adductis ab eodem Suar. n. 8, quam defendunt ex Scotistis Bassolus, et Maironus cum aliis, licet plures dubitent de mente Scoti, imo afferant eum pro tertia sententia. Cæterum quidquid sit de hoc, docet secunda, hominem solum differre ab humanitate, et in universum suppositum creatum a natura per duplicem negationem, quam suppositum importat. Prima est negatio aptitudinis dependentiæ ab alio supposito in quo sit: ideo anima rationalis etiam separata a corpore non est suppositum, quia habet aptitudinem ut sit in corpore. Secunda negatio est actualis dependentiæ ab alio supposito, ideo humanitas Christi non est suppositum, quia actu dependet ab alio supposito Verbi.

Scotus. Suarez. Bassolis. Maironus.

Duplex advertendum circa prædictam secundam sententiam.

Ut hæc sententia verisimilior sit, duo sunt circa ejus terminos advertenda. Primum, quod nomine *dependentiæ* non debet intelligi dependentia, quam habet effectus a sua causa; non enim habet homo negationem hujus dependentiæ, cum semper dependeat a suis causis. Debet ergo intelligi per negationem dependentiæ, negatio unionis aptitudinalis, et actualis ad aliud suppositum; quam negationem habet Petrus. Secundum advertendum est, nomine *aptitudinis*, quam negat suppositum debere intelligi, aptitudinem naturalem, nam licet natura Petri habeat aptitudinem obedientialem ad hoc, ut uniatur supposito divino, non tamen habet aptitudinem naturalem. Duo ergo requiruntur in ista sententia ad rationem suppositi creati. Primum est quod natura illa non uniatur de facto, nec naturaliter, nec miraculose alteri supposito. Secundum est, quod nec possit naturaliter saltem uniri.

Dependentia quid denotet. Aptitudinis nomine quid significetur.

Duplex sententia præcedens fere in eamdem incidit, et ideo iisdem fere argumentis solet impugnari. Primo, quia non videntur procedere consequenter, dum ex uno capite admittunt illam propositionem, humanitas est homo, ex alio vero capite docent, hominem addere supra humanitatem negationem, si enim homo addit negationem; ergo non potest prædicare de humanitate; quia complexum ex humanitate, et negatione distinguitur ab humanitate. Verum hoc argumentum parum urget, quia licet cœcus dicat negationem visus, adhuc est vera prædicatio. Petrus est cæcus, quia negatio non prædicatur in recto, sed in obliquo de Petro, quasi dicas, Petrus est habens negationem visus. Sic etiam quando dicis, humanitas est homo, negatio, quam dicit homo, non prædicatur in recto, sed in obliquo de humanitate, quasi diceres humanitas Petri est illud, quod habet talem negationem, etc.

9

Impugnantur secundo ex natura divina.

Secundo, impugnantur prædictæ sententiæ argumento desumpto ex natura divina: hæc enim prout præscindit a tribus personis habet vere negationem dependentiæ aptitudinalem, et actualem; neque enim dependet, neque dependere potest ab alio supposito, et tamen, ut sic natura divina non est suppositum; ergo ad rationem suppositi non sufficit illa negatio dependentiæ addita naturæ.

Sed neque hoc argumentum multum urget, posset enim ab iis responderi, naturam divinam prout ratione distinctam a personis: non esse suppositum, quia non habet negationem communicabilitatis: est enim communicabilis tribus divinis suppositis, a quibus licet non dependeat, vere tamen illis communicatur: ad rationem autem suppositi non solum exigitur ab his actoribus negatio dependentiæ, sed negatio communicabilitatis alicui supposito, ut supra diximus.

Tertio impugnari solent ex eodem Trinitatis mysterio, quia suppositum in di-

10 Impugnatur tertio ex mysterio Trinitatis.

vinis non constituitur formaliter per aliquam negationem, sed per aliquid positivum : nam quævis persona divina addit supra naturam, subsistentiam relativam positivam, ut suppono ; ergo persona etiam creata, et suppositum creatum addit supra naturam aliquid positivum ; persona enim divina, et creata conveniunt in ratione personæ : negatio autem non potest convenire cum aliquo positivo.

Auctori. non satisfacit.

Hoc argumentum, quod valde efficax solet existimari contra Scotum, mihi sane non videtur adeo efficax. Posset enim Scotus respondere negando consequentiam a supposito divino ad creatum, quia natura divina non habet a se ipsa formaliter negationem communicabilitatis. Quare sicut ex mirabili communicabilitate naturæ divinæ non potest colligi similis communicabilitas in aliqua natura creata ; sic ex eo, quod natura divina indigeat aliquo positivo superaddito ad hoc, ut reddatur incommunicabilis, non potest sumi argumentum probans, naturam creatam reddi incommunicabilem per aliquid positivum superadditum.

Confirmatur solutio ex alio discrimine, quod fere omnes admittunt inter subsistentiam creatam, et divinam ; subsistentia enim creata, licet sit conditio requisita ad plures operationes, ut communiter conceditur, ipsa tamen non est principium operandi : operationes enim procedunt a natura, subsistentia vero solum deservit ad terminandam naturam. Divinæ autem subsistentiæ non solum terminant divinam naturam, sed etiam in probabiliori sententia theologorum integrant principium operandi ad intra. Nam in Patre æterno, v. g. principium generandi integratur ex intellectu et ex paternitate; quare non mirum, quod subsistentiæ divinæ sint entitates positivæ, cum sint principia operandi, quod tamen in subsistentia creata non reperitur.

11 Aliud argumentum magis efficax ex mysterio Incarnationis.

Hoc ergo argumento omisso, quod desumitur ex mysterio Trinitatis, superest aliud efficacius, quod desumitur ex præsenti mysterio Incarnationis, in quo juxta doctrinam conciliorum et Patrum docemur, Verbum divinum assumpsisse naturam humanam, non personam, imo potius consumpta personalitate creata, assumpsisse solam naturam in propriam personam : quare in Christo non sunt duæ personæ, sed una persona cum duabus naturis ; ergo persona humana addit aliquid positivum supra naturam humanam ; quod quidem quia impeditum est in humanitate Christi, supplente munus illius personalitate Verbi, ideo dicitur Verbum assumpsisse humanitatem, non hominem, nec personam. Alioquin si humanitas, et homo idem sunt, sicut verum est dicere, Verbum assumpsisse humanitatem, verum etiam esset assumpsisse hominem.

terio Incarnationis.

Nec ad hoc argumentum respondebit Durandus sufficienter per distinctionem rationis, quam ponit inter humanitatem et hominem : nam tota illa est distinctio penes diversum modum concipiendi : quare loquendo realiter, et a parte rei, sicut verum est dicere, entitatem esse ens, sic etiam verum erit dicere, quod illud, quod assumptum est a Verbo, est homo.

12 Evasio.

Dices, non fuisse assumptum hominem, quia homo supra humanitatem dicit negationem communicationis actualis ; quare sicut eo ipso, quod humanitas Christi assumpta fuit a Verbo amisit illam carentiam ; sic etiam amisit esse hominem, prout condistinguitur a Verbo ; nam homo significat humanitatem existentem per se, et sine alio : eo autem ipso, quod existat cum Verbo, amisit hoc, quod est existere per se, et sine alio, et per consequens amisit propriam personalitatem.

Excluditur.

Sed contra primo, quia in hoc sensu ridiculæ et nugatoriæ essent definitiones conciliorum, quando dicunt, Verbum non assumpsisse personam humanam, sed naturam : nam idem esset ac dicere, naturam humanam assumptam a Verbo non mansisse per se existentem, sine

unione ad Verbum, quod adeo clarum esset, ut esset ridiculum, et indignum omnino, quod ab Ecclesia universali, ut fidei dogma definiretur.

Contra secundo, quia si ex eo præcise natura humana amittit propriam personalitatem, quia unitur Verbo, per quod amittit esse per se, et sine alio ; ergo etiam Verbum, eo ipso, quod uniatur humanitati, amittit propriam personalitatem ; nam eo ipso amittit hoc, quod est existere per se, et sine alio ; jam enim incipit existere cum humanitate, ergo personalitas propria, quam amisit humanitas, non erat illa præcisa negatio, sed aliquid positivum, ad quod consequitur illa negatio.

13 Instantia. Dices, ideo humanitas et non Verbum, amittit propriam personalitatem, quia humanitas pendet a Verbo, et non e contra ; quare humanitas, [et non Verbum amittit negationem dependentiæ, quam antea habebat. Sed contra, quia non est, cur humanitas modo pendeat a Verbo plus quam]antea, quia cum antea humanitas non haberet per se aliquam subsistentiam positivam, a qua dependeat, non est, cur suppleatur a Verbo aliqua dependentia erga humanitatem ; humanitas enim antea non dependebat ab illa negatione, quæ sola ablata est per unionem ad Verbum, et aliunde manet humanitas cum tota sua entitate positiva, quam antea habebat ; ergo non est, cur dependeat magis nunc a Verbo, quam antea.

Contra tertio, quia inter duo entia in actu omnino completa, quoad totam suam entitatem positivam, non potest intercedere aliqua unio, præsertim substantialis ; quia per unionem substantialem debet resultare aliquod ens per se ; ergo ad hoc, quod Verbum et humanitas Christi uniantur, ita ut ex ipsis resultet ens per se, debet præsupponi alterum ex extremis cum aliquo incomplemento substantiali ; ergo cum in Verbo non possit præsupponi hoc incomplementum, necesse est illud reperiri ex parte humanitatis ; ergo defuit humanitati aliquid substantiale, nempe subsistentia, quod posset suppleri a Verbo per talem unionem. Antecedens vero probatur, tum, quia in nullo alio potest consistere ratio entis per se, nisi quod unio non adveniat entibus in suo esse substantiali complete constitutis, ut diximus supra, tum quia alioquin sequeretur posse quodlibet uniri substantialiter cum quolibet, Angelum cum Angelo, hominem cum leone, et alia similia, quæ ab omnibus negantur.

14 Solutio quorumdam recentiorum. Aliqui recentiores dicunt, posse adhuc defendi prædictam sententiam, et explicant exemplo desumpto ex mysterio Eucharistico, in quo quantitas panis, quæ ex natura sua non potest esse nisi in subjecto, de potentia absoluta ponitur per se absque modo positivo superadditto, quia sustentatur a Deo concursu quodam diverso, et efficaciori, supplente illam conditionem sine qua non, naturaliter requisitam, scilicet unionem quantitatis cum subjecto ; atque adeo illud esse per se quantitas, in quo fundatur negatio dependentiæ a subjecto ; est illa quantitas sub illo concursu efficaciori Dei. Sic ergo e contra dici potest, quod scilicet naturæ substantiali humanæ, v. g. connaturalis sit concursus Dei efficacior, ex vi cujus sit per se, qui concursus erat præternaturalis quantitati, ita ut natura humana sit suppositum, quando est juxta modum existendi sibi debitum per talem concursum ; et talem concursum esse debitum provenit ex ipsa perfectione naturæ substantialis, et non est sola conservatio, quasi voluntaria, sed ut petita, et debita perfectioni naturæ substantialis. Potest tamen Deus negare tali naturæ illum concursum efficaciorem, quo existit per se, et adhibere alium imperfectiorem, et debiliorem, ex vi cujus non possit esse, nisi dependenter ab unione cum Verbo supplente per terminationem, quod Deus præstabat per efficientiam.

Sicut subjectum potest supplere per receptionem quantitatis, quod Deus præ-

stabat per concursam efficaciorem in Eucharistia ; ita ut quantitas, quæ erat per se ex vi concursus efficacioris, sit postea in subjecto supplente illam efficaciam majorem causæ efficientis. Unde sicut quantitas existens per se, ut ponatur dependens a subjecto, nihil amittit, sed solum, quia desinit terminare illum concursum, amittit formalitatem, quæ erat, esse per se, et negationem dependentiæ, nec ea formalitas aliud erat, quam quantitas, ut terminans talem concursum Dei, quæ deesse potest, eo solum quod Deus ab æterno non voluerit, nisi pro tanto tempore quantitatem esse per se, supplendo unionem ejus cum subjecto ; quare eo tempore elapso, non supplet, sed mediante unione cum subjecto conservat quantitatem. Sic humanitas, quæ connaturaliter petebat esse per se, ut ponatur dependens a Verbo, non oportet quod amittat modum positivum intrinsecum, qui esset per se ; sed solum quod terminet concursum Dei adeo limitatum, ut ex vi illius non possit existere, nisi media unione cum Verbo, quam Deus in illo instanti producat. Tunc autem non dicitur persona creata, quia personalitas creata essentialiter connotat concursum Dei adeo perfectum actu sibi communicari, quo sit independenter ab alio, et ex hac variatione concursus divini pro hoc, vel illo tempore, variari potest in humanitate formalitas personæ, ac proinde assumi a Verbo, quin assumatur persona. Omnia autem, quæ adduci possunt contra hunc modum explicandi, videntur instari posse in quantitate Eucharistiæ, cum hoc solum discrimine, quod concursus, qui quantitati est præternaturalis, naturæ substantiali est connaturalis.

15 Impugnatur modus dicendi et exemplum quantitatis Eucharistiæ.

Hic modus dicendi, et exemplum adductum ex quantitate Eucharistiæ adhuc non explicat sufficienter subsistentiam substantialis naturæ, absque modo positivo superaddito. Primo, quia si humanitas, v. g. terminans concursum illum Dei efficaciorem sibi debitum est suppositum, et homo ; ergo ille concursus, seu illa actio Dei exhibita ex debito, et exigentia humanitatis intrat ad componendum compositum humanum, in ratione suppositi ; quia absque illa actione non denominatur suppositum manentibus omnibus aliis, et illa actione posita denominatur suppositum ; ergo suppositum, ut suppositum includit aliud præter entitatem humanitatis, nempe illam actionem debitam humanitati. Hoc autem est absurdum, quia homo, ut homo est adæquate substantia : illa autem actio juxta veriorem sententiam est in entitate sua accidens de prædicamento actionis. Quod si velis, illam actionem esse entitative modum substantialem, jam ergo ponis modum aliquem substantialem positivum intrinsecum, quo subsistat humanitas : solumque erit differentia in hoc, quod tu ponas eumdem modum positivum esse influxum, seu actionem, et subsistentiam, sed revera ille modus præstabit idem munus, quod præstat modus subsistentiæ positivæ, quem alii ponunt; quia per illum redditur natura incommunicabilis et independens, etc., et per illum etiam modum completur natura substantialiter, quia alioquin natura prout condistinguitur ab illo modo, esset substantia completa, atque ideo non posset humanitas uniri substantialiter Verbo, quia unitur humanitas secundum totum quod habet, prout condistinguitur ab illo modo actionis ; ergo si prout sic condistincta est substantia completa, non erit unibilis substantialiter, quod enim est ens substantiale completum, non potest substantialiter uniri cum alia substantia completa.

16 Effugium.

Dices, illam actionem non esse modum intrinsecum in natura, sed esse voluntatem Dei conservandi naturam pro tali tempore absque dependentia a substantia Verbi ; quare non ponitur modus intrinsecus, quo natura subsistit. Ita videntur indicare ii doctores in verbis relatis. Sed hoc non juvat, imo facilius impugnatur : si enim concursus ille est ali-

quid tenens se ex parte Dei ; ergo homo ut suppositum, et ut homo completus, includit intrinsece aliquid Dei ; probavimus enim, suppositum debere includere intrinsece illam actionem Dei debitam humanitati ; si ergo illa actio non est modus intrinsecus termino, sed volitio increata Dei, consequens est quod illa volitio sit de ratione intrinseca hominis, componens suppositum humanum in ratione suppositi humani ; quod est multo absurdius, ut constat.

Evertitur Discriminatur inter suppositum humanum et quantitatem Eucharistiæ

Unde apparet jam discrimen inter suppositum humanum, et quantitatem eucharistiæ, quia quantitas in eucharistia, licet terminet illum concursum efficaciorem Dei, ex vi cujus existit independenter a subjecto ; non tamen denominatur ab illo concursu suppositum, nec quantum in concreto, sed solum denominatur independens a subjecto, quæ denominatio non complet illam in ratione quanti. At vero humanitas in illo dicendi modo, quando conservatur per illum concursum Dei sibi debitum, debet ab illo denominari, non solum independens a Verbo, sed suppositum, et homo, quæ est denominatio substantialis, ut constat, et per consequens debet provenire ab aliquo complemento substantiali intrinseco homini, ut est suppositum humanum completum substantiale.

17

Impugnatur modus explicandi.

Secundo impugnari potest ille modus explicandi, quia ex illo exemplo quantitatis, si recte applicetur, fieri videtur, quod personalitas Verbi divini debeat exercere aliquem influxum positivum, et causalitatem propriam respectu humanitatis : nam quantitas in eucharistia ideo indiget influxu Dei perfectiori ad sui conservationem, quia deest illi influxus causæ materialis, a qua prius accipiebat partialiter suum esse, qui influxus debet suppleri per aliquem verum influxum, quod ab alia causa accipiat idem esse : Alioquin si non dependeret a subjecto, tanquam a causa influente, quocumque alio modo dependeret, non esset necessarius influxus diversus Dei, quo conservaretur sine subjecto ; ideo enim juxta veriorem sententiam materia prima, licet non posset naturaliter esse sine forma substantiali, non tamen indiget diverso concursu Dei ad hoc, ut de potentia absoluta possit existere absque omni forma substantiali, sed potest eadem omnino actione, qua prius conservari, quæ tamen sit jam supernaturalis quoad modum : si ergo natura humana non dependet a Verbo ut causa, sed ut a mero termino, non erit necessarius diversus influxus Dei fortior, et perfectior, quod conservetur independens a Verbo, nam tunc solum requiritur perfectior influxus in entitate, quando suppleri debet concursus, qui deest, alterius causæ. Cum ergo concedatur hic diversus concursus entitative in humanitatem independentem a Verbo, consequens est, quod suppleat concursum verum, quem personalitas Verbi præstaret in illam humanitatem. Quod quidem videtur absurdum : nam ille non esset in genere causæ efficientis ; personalitates enim divinæ non habent talem modum influendi, neque etiam esset in genere causæ materialis, ut constat ; in quo ergo causæ genere Verbum influit vere in humanitem ? Fatendum itaque est, solum concurrere teminando humanitatem, quod quidem non est influere, nec causare, sed terminare seu complere substantialiter illam humanitatem loco subsistentiæ creatæ, quæ neque etiam influit, sed terminat, seu complet substantialiter naturam, ut resultet suppositum humanum completum.

Tertia et communis Theologorum et Philosophorum.

Propter hoc ergo potissimum argumentum quod ex mysterio Incarnationis desumitur, amplectenda nobis est tertia, et communis sententia theologorum, et philosophorum asserentium, suppositum creatum, licet includat naturam, addere tamen supra illam aliquid positivum realiter, vel ex natura rei distinctum ab ipsa natura.

18

Objectio prima.

Contra hanc communem sententiam nonnulla objiciuntur, quæ facile dissolves. Primo objicitur, quia suppositum

humanum nihil aliud est, quam materia et anima rationalis unitæ : hoc autem ipsum est humanitas ; ergo non differunt homo et humanitas. Ad hoc facile respondetur, negando majorem.

Objectio secunda.

Secundo objiciunt, quia vel ista subsistentia positiva est de essentia hominis, vel non. Si dicas primum ; ergo Verbum non assumpsit totam essentiam humanam. Si secundum, ergo homo potest reperiri sine subsistentia positiva.

Dissolvitur.

Resp. subsistentiam pertinere ad essentiam hominis, prout homo subsistens est ; non vero ad essentiam hominis, prout homo est reduplicative, quia ut sic reduplicat supra humanitatem, quæ est natura hominis, complexum enim ex humanitate, et subsistentia ab humanitate haberet esse hominem, et a subsistentia haberet esse suppositum. Adde humanitatem appellari naturam, et essentiam, quia est principium operandi : subsistentia vero non appellatur natura, sed terminus naturæ. Quare, licet requiratur ad hominem, non tamen requiritur ut natura, seu essentia, sed ut terminus naturæ. Ad argumentum ergo dicimus, Verbum non assumpsisse totam essentiam hominis subsistentis, prout subsistens est, sed hominis, prout homo est reduplicative.

19

Objectio tertia. Rejicitur.

Objiciunt tertio, ergo humanitas Christi assumpta a Verbo est in statu violento, quia caret debita sibi perfectione connaturali.

Resp. negando sequelam, quia licet humanitas Christi careat perfectione sibi debita, accipit tamen aliam longe excellentiorem, nempe subsistentiam Verbi, per quam suppleatur propria subsistentia. Ad violentiam autem requiritur ita carere bono debito ex vi propriæ virtutis causandi, ut nec formaliter, nec eminenter illud habeat. An vero humanitas Christi retineat appetitum innatum ad propriam subsistentiam ; quæstio est de nomine, nam si nomine appetitus, solum intelligas potentiam cum negatione, certum est, in humanitate Christi manere

An humanitas Christi retineat appetitum innatum ad propriam subsistentiam.

appetitum innatum ad propriam subsistentiam, cum retineat potentiam cum negatione. Si vero nomine *appetitus*, intelligas potentiam cum negatione, non solum illius rei formaliter, ad quam est potentia, sed illius eminenter habitæ ; tunc dicendum est, humanitatem Christi non manere cum illo appetitu, quia licet non habeat formaliter propriam subsistentiam : habet tamen illam eminenter, quatenus terminatur per subsistentiam Verbi infinite excellentiorem.

20

Dubium.

Petes primo, utrum hæc distinctio suppositi a natura reperiatur respectu omnis naturæ substantialis creatæ, et creabilis.

Discutitur.

Respondeo, in primis ex mysterio Incarnationis habere distinctionem suppositi a natura irrationali, quia Verbum non solum assumpsit hypostatice animam Christi, sed etiam ejus corpus in triduo, et sanguinem etiam in triduo, ut infra videbimus. Quod si in his naturis habeamus, semel dari subsistentiam distinctam, non erit probabile fundamentum ad negandum hoc ipsum in aliis naturis irrationalibus : quare theologi communiter concedunt, potuisse quamlibet naturam assumi hypostatice a Verbo.

21

Dubitatio de Angelis.

De Angelis poterit esse major dubitatio propter eorum majorem perfectionem. Communior tamen sententia theologorum de his etiam concedit habere subsistentiam distinctam, ut docet Suarez ubi supra, sect. III, a n. 9, quia satis probabile est, potuisse assumi a Deo hypostatice naturam Angelicam, sicut de facto assumpsit humanam ; quod videtur insinuari a Paulo *ad Hebr.* II, 16, dicente : *Numquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit ;* ergo potuit naturam etiam Angelicam Deus assumere : alioquin non commendaretur ex hoc misericordia Dei erga semen Abrahæ. Et confirmari potest exemplo animæ rationalis separatæ, quæ licet spiritualis sit, adhuc subsistit per subsistentiam distinctam ut infra videbimus, alioquin non potuisset in statu separationis manere unita hypostatice Verbo. Denique ex his

fit satis verisimile, nullam posse esse naturam substantialem, cui connaturale non sit terminari per subsistentiam distinctam, quia hæc compositio ex natura et subsistentia non provenit naturæ corporeæ, eo quod sit corporea, cum etiam reperiatur in natura spirituali : nec etiam provenit naturæ spirituali, eo quod sit spiritualis, cum reperiatur etiam in natura corporea, ergo provenit utrique ex aliquo, in quo utraque convenit, quod nihil aliud videtur esse præter rationem communem naturæ substantialis creatæ : præsertim, cum non videatur possibilis alius gradus substantiæ perfectior supra gradum substantiæ intellectualis, in quo sunt Angeli.

SECTIO III.

Quid sit subsistentia, et quibus rebus competat.

22 Subsistentia quid.

Nonnulli in primis indicant, subsistentiam esse aliquod accidens, inhærens naturæ. Qui modus dicendi facile impugnatur ex dictis. Primo, quia subsistentia pertinet intrinsece ad complementum hominis ; sine subsistentia enim non est homo, sed humanitas ; ergo subsistentia est aliquid substantiale. Nam homo non est ens per accidens ex substantia et accidenti, sed ens per se ex mera substantia constitutum. Secundo, quia Verbum non unitur humanitati ad supplendum aliquod accidens illius ; alioquin ex Verbo, et humanitate non resultaret ens per se, sed per accidens, supponeretur enim jam humanitas completa in suo esse substantiali.

23 Alii ita loquuntur de subsistentia, ut insinuent, subsistentiam esse ultimam individuationem naturæ, per quam natura redditur hæc determinata. Verum hæc sententia facilius convincitur falsitatis. Primo, quia humanitas Christi prout condistincta a Verbo non est humanitas in communi, sed hæc numero humanitas singularis, non enim assumpta est a Verbo humanitas in communi, sed singularis, et individua ; ergo a se, et non a subsistentia habet natura individuationem. Secundo, quia individuatio, ut probavimus in logica, non potest distingui realiter, vel ex natura rei a natura specifica : subsistentia autem distinguitur saltem ex natura rei ab humanitate ; ergo subsistentia non est individuatio naturæ.

Tertio dicunt alii, subsistentiam esse 24
ipsam naturæ existentiam, subsistere enim nihil aliud est, quam existere per se, seu taliter existere : quare non est necesse multiplicare duplicem modum, cum possit natura per eumdem modum existere, et subsistere.

Sed contra primo, quia existentia non distinguitur ab essentia, ut probavi in metaphysica, subsistentia autem distinguitur ; ergo subsistentia non est idem cum existentia naturæ. Deinde, etiamsi daremus, essentiam distingui ab existentia, adhuc non deberet concedi, esse eamdem existentiam cum subsistentia. Sicut in primo *Physicorum* diximus etiamsi existentia distingueretur ab essentia, adhuc materiam primam non existere per existentiam formæ ; utriusque enim eadem fere est ratio, quia humanitas Christi non habet propriam subsistentiam, et tamen habet propriam existentiam distinctam ab existentia Verbi, modo distinguas essentiam ab existentia, modo non ; ergo. Probatur minor, quia humanitas Christi terminat actionem, qua producitur a parte rei : productio autem debet terminari ad existentiam, ut probatum est dicto loco *Physicorum ;* ergo humanitas Christi habet propriam existentiam, ad quam terminari possit illa productio.

Alias sententias refert, et impugnat Suarez ubi supra sect. IV, quibus omissis, cum communi dicendum est, sub-

sistentiam esse aliquam entitatem substantialem distinctam, tam a natura, quam ab existentia naturæ, per quam formaliter completur natura in ratione suppositi, seu subsistentis.

Petes, quis sit effectus formalis qui communicatur naturæ, ab hoc modo subsistentiæ.

25 Formalis effectus subsistentiæ quis. *Suarez.* Duplex formalis effectus subsistentiæ ex subjecto.

Difficilis sane quæstio, et in qua aliqui recentiores difficultati cedunt, et in nulla sententia quietem inveniunt; pendet tamen ex hoc quidquid de subsistentia, in sequentibus dicendum est.

Franciscus Suarez, quem plures sequuntur, duplicem assignat formalem effectum subsistentiæ. Primus est, reddere naturam independentem a subjecto. Secundus est, reddere subjectum incommunicabile alteri; ita tamen, ut aliquando solum tribuat primum effectum sine secundo, nam in eorum sententia materia prima habet propriam subsistentiam, quia est independens a subjecto, licet non sit incommunicabilis, quod idem a fortiori concedunt de anima rationali, ut videbimus sectione sequenti.

Secundo dicunt, formas materiales non habere propriam subsistentiam, quia nec sunt incommunicabiles, nec independentes a subjecto; addunt tamen, formam materialem habere quemdam modum positivum inexistentiæ, per quem completur subsistentia totius, nam ex subsistentia partiali materiæ, et ex inexistentia formæ resultat subsistentia totius. In homine vero, quia utraque pars compositi subsistit per subsistentiam partialem, ideo ex subsistentiis partialibus animæ rationalis et materiæ, resultat integra subsistentia hominis.

Tertio dicunt, subsistentiam materiæ, et subsistentiam, vel inexistentiam formæ uniri inter se non minus, quam ipsam materiam et formam, quia non minus ex illo duplici modo subsistentiæ resultat una subsistentia per se, per quam subsistat totus equus, vel homo, quam ex ipsa materia, et forma resultat totum compositum. Quare sicut ad unitatem essentiæ requiritur unio inter materiam et formam; ita ad unitatem subsistentiæ requiritur unio utriusque modi subsistentiæ.

Addunt nonnulli, non solum materiam, et formam habere singulos modos subsistentiæ, vel inexistentiæ, sed etiam ipsam unionem substantialem materiæ, et formæ habere alium modum sibi peculiarem subsistentiæ, vel inexistentiæ. Tum quia si conceditur unus peculiaris modus formæ materialis, licet dependeat a subjecto, non est cur negetur alius unioni; cum sit etiam substantialis. Tum etiam quia per solas subsistentias partiales materiæ, et formæ, non subsistit humanitas, nam materia, et forma solæ non sunt humanitas: imo si Verbum solum assumeret materiam, et formam rationalem, non assumpsisset humanitatem; ergo debuit assumere etiam hypostatice unionem materiæ et formæ; ergo unio in reliquis hominibus subsistit per suum peculiarem modum, qui potuerit suppleri a Verbo assumente humanitatem Christi. De hoc tamen dicemus infra sectione v.

Alii dicunt, effectum formalem subsistentiæ esse reddere subjectum existens per se, id est, ita ut non indigeat consortio alterius: ea quo inferunt, materiam primam non habere propriam subsistentiam quia semper indiget consortio formæ; animam vero rationalem; tam intra, quam extra compositum, habere propriam subsistentiam, quia non indiget consortio corporis. Denique dicunt, totum compositum habere unicam subsistentiam simplicem. Addunt vero nonnulli, hominem subsistere sola subsistentia animæ rationalis, quam eamdem retinet anima, quando separatur a corpore. Ego meam sententiam explico per sequentes conclusiones.

28 Pronuntiatum auctoris primum. *Vasq.*

Dico primo, non est effectus formalis proprius subsistentiæ, præcise reddere rem independentem a subjecto. Hanc docet Vasq. in præsenti disp. xxxii, et probat primo ex eo quod apud omnes

Patres, et theologos antiquos idem valeat semper subsistentia, quod hypostasis, seu suppositum; sed effectus formalis suppositalitatis; seu personalitatis non est reddere naturam independentem a subjecto, nemo enim dixit, materiam primam esse suppositum, vel animam rationalem esse suppositum, aut personam, licet neutra dependeat a subjecto; ergo effectus formalis subsistentiæ non est, quod res sit independens a subjecto, sed quod res subsistens existat per se, et incommunicabiliter.

Verum hæc ratio magnam vim ponit in vocibus: quare facile responderent adversarii, subsistentiam, quæ communiter convertitur cum personalitate, seu suppositalitate, esse subsistentiam totalem; non vero subsistentiam partialem; qualis est subsistentia materiæ, hæc enim non reddit subjectum incommunicabile, sed solum independens a subjecto. Sicut etiam anima rationalis separata est vere subsistens, et tamen non dicitur persona, ex eo, quod non est natura completa.

29 Secundo probatur, quia humanitas Christi retinet eamdem independentiam a subjecto, quam haberet, etiamsi non assumeretur a Verbo, nam licet dependeat a Verbo, ut a termino; non tamen dependet ab illo ut a subjecto, et tamen non retinet propriam subsistentiam; ergo illud, quod accipit natura a propria subsistentia, non est independentia a subjecto, sed aliquid aliud.

Confirmatur, quia, ut vidimus in superioribus, non habemus aliud vestigium ad concedendum modum distinctum subsistentiæ, præterquam ex mysterio Incarnationis, ubi videmus humanitati deesse propriam subsistentiam. Sed Patres et concilia non ideo negarunt humanitati Christi propriam subsistentiam, quia non haberet independentiam a subjecto; sed quia non haberet incommunicabilitatem, et modum existendi per se; ergo Patres non agnoverunt provenire a propria subsistentia independentiam a subjecto, sed modum existendi per se incommunicabiliter; ergo non est, cur concedamus aliud genus subsistentiæ, a quo habeat natura modum existendi independenter a subjecto. Satis superque erit defendere illam subsistentiam, quam ex mysterio Incarnationis colligimus.

Sed neque hæc ratio est efficax, quia 30
ex eo quod humanitas Christi absque propria subsistentia maneat adhuc independens a subjecto, non arguitur, illam independentiam non posse provenire a substantia, habet enim humanitas in Christo subsistentiam Verbi loco propriæ, supplentem quod debebat dare propria, atque adeo a subsistentia Verbi potuit provenire illa independentia a subjecto, quæ debuisset provenire a subsistentia propria: ad hoc enim subrogata fuit subsistentia Verbi, ut sustentaret naturam humanam, deficiente subsistentia propria.

Melius ergo probatur conclusio, quia 31
etiam ablata propria subsistentia, manet res independens a subjecto; ergo hanc independentiam habet res aliunde, quam a subsistentia. Antecedens probatur, quia ex eo præcise, quod materia, vel anima rationalis terminet actionem creativam, intelligitur independens a subjecto: creatio autem non est subsistentia, sed productio; ergo antecedenter ad subsistentiam intelligitur res independens a subjecto.

Dico secundo, effectus formalis propriæ subsistentiæ est, reddere naturam subsistentem, seu terminatam in se sola, et existentem per se et non in alio. Hoc sequitur ex præcedentibus, et probatur ex ipsa vocis significatione; subsistere enim aliquem apud Latinos est ita sistere, ut non progrediatur ulterius, quare subsistere in se idem ecit, quod in sistere, seu in se terminari; ergo hæc terminatio, et negatio communicationis est potissimus, et primarius effectus subsistentiæ, quæ ideo appellatur perseitas, seu personalitas, quia facit naturam existere per se; existere autem per se, idem est,

quod non existere in alio, ut constat ex ipsis terminis.

32 Confirmarique potest ex Epiphanio diacono in VII, Synodo generali, actione VI, tom. III, *post medium*, ubi dicit, naturam per se existentem esse illam, « quæ non indiget altera, ut subsistat : » in quibus verbis pro eadem videtur accipere, per se existere, seu subsistere, et non indigere altera natura, quod est, non indigere communicatione cum altera natura, ut per se existat ; quia nimirum natura substantialis a se ipsa habet subsistentiam propriam, per quam subsistat, absque consortio alterius naturæ.

Epis. Diac. Naturæ per se existens quæ.

33 Contra hanc conclusionem, antequam ulterius progrediamur, oportet aliquid objicere, quo ipsius sensus magis declaretur : nondum enim bene videtur explicari effectus formalis subsistentiæ propriæ per illam terminationem, qua natura existit per se, et non in alio. Quia triplex communicatio potest intelligi, quæ per subsistentiam impediatur in natura substantiali. Prima est, in ordine ad subjectum aliquod, a quo sustentetur in genere causæ materialis : et quidem hæc communicatio non videtur impediri in natura substantiali a subsistentia propria, quia forma substantialis materialis, licet in composito subsistat, adhuc pendet a materia sustentante ipsam in genere causæ materialis ; forma vero rationalis, et ipsa materia prima, quæ non dependent a subjecto sustentante, hanc independentiam habent a se ipsis, etiam antecedenter ad omnem subsistentiam propriam, vel alienam ; ergo non accipiunt hoc a subsistentia, nulla enim forma intrinseca ordinatur ad dandum subjecto illum effectum formalem, quem subjectum jam prius habet ex propria entitate.

Objectio contra præfatam conclusionem.

Secunda communicatio excogitari potest in ordine ad alias partes, cum quibus uniatur. Et quidem nec hæc communicatio videtur impediri per subsistentiam propriam ; nam vel loquimur de substantia partiali, qualis est materia, vel forma rationalis, et hæ quidem substantiæ partiales, adhuc quando subsistunt in composito, communicantur et uniuntur aliis compartibus : vel loquimur de substantia, et natura completa, qualis est humanitas, vel natura Angeli, et hæ antecedenter etiam ad subsistentiam propriam, vel alienam, habent ex propria entitate ejusmodi incommunicabilitatem, cum non possit una natura Angeli uniri cum alia, nec una humanitas cum alia.

Tertia denique communicatio esse posset in ordine ad suppositum, vel subsistentiam alienam a qua natura sustentetur, quam communicationem impedit subsistentia propria reddens naturam incommunicabilem alieno supposito, ideo enim humanitas Christi caret substantia propria, quia non habet illam incommunicabilitatem, sed potius communicatur alieno supposito Verbi, atque adeo per negationem potissimum hujus communicationis explicant aliqui effectum formalem subsistentiæ propriæ. Sed, ut verum fatear, nunquam satis possum intelligere, quomodo possit hic esse primarius effectus formalis subsistentiæ propriæ : fateor ego quidem, provenire formaliter a subsistentia propria hanc incommunicationem naturæ cum alieno supposito. Videtur tamen omnino intelligenda quidditas subsistentiæ in ordine ad aliquam aliam perfectionem, quam formaliter tribuat subjecto, et ex qua oriatur illa incommunicabilitas, alioquin frustra videretur esse hæc entitas, quæ appellatur subsistentia ; sicut si diceres, frigiditatem dari subjecto ad hoc solum, ut impediat calorem, et calorem ad hoc solum, ut impediat frigiditatem, sane viderentur frustra esse illæ qualitates, nam si illæ non essent possibilis, subjectum eodem modo esset perfectum, absque illis, haberet impedimentum frigoris, et caloris : nunc autem non sunt frustra, quia calor, v. g. dat subjecto aliquam perfectionem requisitam in ordine ad bene operandum, ad quam perfectionem consequitur impedire frigus, et frigus, etiam

34

dat aliquam aliam perfectionem, ad quam consequitur impedire calorem. Sic etiamsi subsistentia propria solum daret impedire alienam, videretur frustra esse in rerum natura : nam inquiro, ad quid requiritur hæc subsistentia? Dicis, ad impediendam aliam. Rursus peto, illa alia ad quid est? Dicis, ad impediendam hanc ; ergo utraque est frustra. Si enim utraque esset impossibilis, natura esset æque perfecta, cum esset incapax utriusque : nunc autem non est frustra, quia naturæ secundum se deest aliqua perfectio positiva requisita ad bene operandum, vel ad aliquid aliud, quam perfectionem tribuit formaliter subsistentia propria, et ideo complet naturam secundum se incompletam, et ad hanc perfectionem consequitur impedire subsistentiam alienam, sicut ad esse album, consequitur impedire nigredinem, vel ad actum amoris consequitur impedire actum odii, cum tamen non sit tota essentia albedinis, vel amoris impedire solum nigredinem, vel odium.

35 Difficultas hujus objectionis coget nos ad declarandum magis effectum formalem subsistentiæ propriæ, qui quidem videtur mihi colligendus a contrario ex natura accidentis ; cum enim subsistentia sit propria naturæ substantialis, videndum est, quid sit proprium accidentis, ut ex modo contrario essendi colligamus, quid sit subsistere.

Proprium accidentis quid. Est autem proprium accidentis esse in alio, ut constat ex communi definitione ab omnibus tradita, qui ens in communi dividunt in ens *per se*, et ens *in alio :* ita ut *in alio* sit propria differentia accidentis ; *per se* vero sit propria differentia substantiæ : quid vero intelligatur per *esse in alio ;* constat ex natura, et quidditate accidentis ; quod ideo dicitur accidens, quia accidit, seu advenit alicui constituto in suo esse completo ; nam licet forma substantialis adveniat materiæ, et unio utrique, non dicuntur tamen esse in alio, quia materia absque forma nondum est aliud, nec hoc aliquid, sed entitas partialis et incompleta, sicut materia etiam, et forma absque unione nondum sunt aliud, et hoc aliquid, sed entitates incompletæ exigentes unionem, ut faciant totum ; at vero albedo advenit homini, qui est aliud, et ens totale completum, est ergo proprium accidentis esse in alio, hoc est, inniti alio ente completo, sine quo non potest naturaliter esse, et ideo dicitur non subsistere, sed adjacere alteri. Substantia ergo e contra hoc habet proprium, quod scilicet non sit in alio, sed per se ; hoc est, quod non indigeat alieno fulcimento, vel sustentaculo, sed seipsam sustineat in se quod est proprie subsistere in se. Omnis enim forma sive substantialis, sive accidentalis videtur indigere aliquo sustentaculo, quo sustentetur, et quod ab illa forma denominetur, ita ut natura, vel forma substantialis, vel accidentalis tota sit *ut quo*, et exigat sustentaculum, quod sustentans illam sit *quod*, et denominetur *ut quod*. Hæc tamen est differentia, quod forma accidentalis propter suam debilitatem exigit sustentari, et fulciri ab alio : at vero natura substantialis propter suam perfectionem non indiget hoc, sed sustentat seipsam, quia a seipsa habet per emanationem sustentaculum illud, quo absque alterius auxilio sustentetur, et ideo dicitur sustentari in se, et esse per se, et subsistere in se, quia licet sustentaculum, seu subsistentia sit aliquid superadditum ; est tamen proprium ipsius naturæ substantialis, et per quod ipsa natura seipsam sustentat. Itaque effectus formalis primarius subsistentiæ propriæ est aliquid positivum, scilicet perficere et complere naturam substantialem, quæ secundum se erat incompleta, et exigebat sustentaculum, cui innitatur, sicut accidens exigit illud, licet non cum eadem imperfectione, quia accidens ut diximus, exigit sustentaculum alienum, et natura substantialis exigit proprium, et ideo dicitur sustentare seipsam, et subsistere in se per subsistentiam propriam. Qui effectus formalis colligitur ex mys-

Substantiæ proprietas quæ.

terio Incarnationis, tum quia ex ipso habemus, subsistentiam esse in homine aliquid superadditum, quo natura indiget ad suam perfectionem, et complementum substantiale ; nec apparet, quam aliam perfectionem accipere possit ab illa entitate superaddita, nisi id, quod diximus ; tum etiam, quia ex eodem mysterio colligimus, subsistentiam esse id, quod homo dicit in recto, humanitatem vero in obliquo, ut probabimus infra, disp. XIII, sect. III, atque adeo subsistentiam esse id, quod sustentat naturam, et subrogatur loco subjecti sustentantis formam accidentalem ; cum non minus denominetur suppositum homo a natura substantiali, quam sustentat, quam homo denominetur albus ab albedine, quam sustentat.

Incommunicabilitas proveniens ex effectu formali positivo.

Ex hoc effectu formali positivo nascitur etiam incommunicabilitas, quam natura habet ex subsistentia. Et quidem fateor, aliquem esse incommunicabilitatem adeo essentialem naturæ substantiali, ut non indigeat modo superaddito ad illam habendam, quia natura Angeli, v. g. per suam essentiam, et antecedenter ad omnem subsistentiam, videtur habere, repugnantiam intrinsecam, ut uniatur cum natura alterius Angeli immediate, sicut ex una ; etiam anima rationalis ex se non potest uniri cum alia. Provenire tamen potest a subsistentia negatio illius communicationis, quæ seclusa subsistentia posset saltem divinitus esse, v. g. posset humanitas seclusa subsistentia propria saltem divinitus communicari alieno supposito : posset materia prima, etiam dum est sub una forma, uniri divinitus cum alia forma substantiali. Subsistentia vero propria adveniens impedit has communicationes, et ideo dicitur terminus ultimus naturæ, quia sigillat illam, et quasi muro circumdat, ne ipsi pateat exitus ad aliam substantiam, nec ulli substantiæ pateat aditus ad ipsam, prout in sequentibus magis explicabitur.

Objectioni supra positæ occurritur.

Nunc jam ad objectionem principalem supra positam ex dictis respondendum est, effectum formalem primarium subsistentiæ propriæ, non esse negationem communicationis, sed aliquam perfectionem positivam, scilicet complere substantialiter naturam ad hoc, ut sit sustentata in se, et habeat fulcimentum aliquod intrinsecum proprium, quo sustineat, sicut accidens sustinetur ab alio : ex quo sustentaculo proprio oritur negatio illa communicationis, quam a se ipsa, et seclusa subsistentia propria nondum proxime habebat natura, ut mox explicabitur.

37

Illatio prima.

Hinc infertur primo, subsistentiam propriam deberi toti naturæ substantiali completæ, seu illi, quæ per se existere potest. Cum enim subsistere si esse per se : natura autem completa sit, quæ existit per se potius, quam ejus partes, quæ in rigore loquendo, non existant per se, consequens est, ut subsistentia magis debeatur toti naturæ, quam ejus partibus. Quod explicari potest ex supradictis, considerando id, quod proprium est accidentis, et ratione cujus accidens non subsistit, scilicet quia est ens in alio, hoc est, ens alterius, ens non suum, sed alienum, in quo sensu dicunt philosophi, accidens non esse ens, sed entis ens, et quod ejus esse est inesse, quia totum quod est, alterius est : substantia autem e contra debet esse ens sui ipsius, non alterius : quod licet aliquo modo competat partibus substantiæ, quatenus componunt substantiam, atque ita partialiter sunt per se, id est, sunt partes illius entis, quod est per se : singulæ tamen partes non sunt proprie et in rigore loquendo, per se : nec ens suum, sed alterius, scilicet totius compositi, cujus sunt, quidquid sunt, differunt tamen ab accidenti in eo, quod componunt intrinsece illud ens, quod est per se simpliciter, et ideo habent entitatem substantialem partialem, non tamen subsistunt singulæ secundum se, sed partialiter, hoc est, sunt partes entis totalis, quod proprie subsistit : et ideo subsistentia dici solet ultimus terminus naturæ ; quia supponit na-

Accidens. quid.

turam jam completam in ratione naturæ, cui sic completæ adveniat : si enim competeret singulis partibus naturæ secundum se, non esset ultimus terminus, imo nec terminus naturæ, quia terminus debet ultimo loco advenire : subsistentia autem tunc non adveniret ultimo loco, supponeretur enim materia prima cum sua subsistentia, et forma cum subsistentia ; quare magis terminaretur materia per adventum formæ, quam per adventum subsistentiæ. Si ergo subsistentia terminat naturam, ideo est, quia invenit jam naturam completam omnino in ratione naturæ, et solum exigentem subsistentiam per quam ultimo terminetur, et compleatur in ratione subsistentis.

38 Illatio secunda. Infero secundo materiam primam non habere propriam subsistentiam, quia materia prima non habet incommunicabilitatem substantialem, nec perseitatem, quæ communicatur a subsistentia ut vidimus, sed existit, et subsistit in alio, nempe in composito. Nec formam etiam materialem habere propriam subsistentiam ob eamdem rationem : in quo licet conveniat etiam Suarez, ponit tamen in forma quemdam peculiarem modum substantialem inexistentiæ, ex quo, et subsistentia materiæ componatur subsistentia totius, ut vidimus. Cæterum iste modus existentiæ impertinens omnino est : nam vel est ad reddendam formam dependentem a subjecto, vel ad reddendam independentem. Non quidem ad secundum, quia forma materialis non est independens a subjecto, sed neque ad reddendam illam dependentem : forma enim equi dependet a subjecto per causalitatem materialem, quæ non distinguitur ab actione generativa, ut dixi in secundo *Physicorum*. Ad quid ergo requiritur ille modus existentiæ.

39 Illatio tertia. Infero tertio animam rationalem, dum est in corpore non habere propriam subsistentiam, sed terminari per subsistentiam totius ; quia dum est in corpore, non est per se, sed communicata corpori subsistens in homine ; quare licet possit esse per se et connaturaliter extra corpus in statu separationis ; cæterum dum est intra corpus non postulat peculiarem subsistentiam. At vero quando separatur sicut accipit novum statum et modum essendi : sic etiam tunc accipit novum modum subsistentiæ spiritualem, et sibi proportionatum, quia tunc incipit connaturaliter esse per se, et ideo anima Christi in triduo potuit terminare unionem hypostaticam Verbi, quia Verbum supplebat tunc subsistentiam, quam anima deberet habere in statu separationis ; sicut Verbum etiam supplet nunc subsistentiam, non quidem animæ, sed totius compositi, per quam deberent terminari materia, et forma in composito.

40 Nec mirum esse debet, quod eadem anima aliquando habeat propriam subsistentiam aliquando etiam connaturaliter illa careat ; quia cum anima rationalis connaturaliter habeat duplicem statum, alterum separationis, alterum conjunctionis ad corpus, consequens etiam est ut in statu separationis, sicut naturaliter est per se, et sine alio ; sic etiam connaturaliter postulet tunc perseitatem, subsistentiam, in statu vero conjunctionis in quo connaturaliter est cum alio, connaturaliter etiam careat modo perseitatis, et subsistentiæ, terminetur-que per subsistentiam totius hominis ; homo enim est, in quo est anima, et qui subsistit et est per se.

Adverten-dum. Adverte tamen animam etiam in statu separationis, non appellari suppositum, nec personam, quia licet habeat propriam subsistentiam, non tamen habet naturam rationalem completam et integram, quæ requiritur ad denominationem personæ ; sicut ad denominationem suppositi requiritur natura aliqua subsistens integra et completa.

41 Illatio quarta. Infero quarto tam materiam, quam formam substantialem, dum sunt in composito, terminari immediate per subsistentiam totius compositi, a qua licet singulæ partes non accipiant subsistere

proprie, habent tamen subsistere partialiter in illo composito, atque adeo reduntur incommunicabiles alteri composito. Et quidem, ut ego opinor, accipiunt a subsistentia, non posse etiam divinitus uniri aliis compartibus extra illud compositum, in quo ita subsistunt, ut licet divinitus non repugnet, eamdem materiam habere simul duas formas substantiales, vel eamdem formam substantialem informare simul duplicem materiam : dum tamen materia, vel forma subsistit in hoc composito, videtur id omnino repugnare : nam repugnantia illa naturalis, quam forma, v. g. habet informandi simul duplicem materiam, habetur omnino antecedenter ad subsistentiam, quia eo ipso, quod sit unita substantialiter forma huic materiæ, repugnat illi informare aliam materiam ; ergo illam incommunicabilitatem naturalem non accipit a subsistentia. Restat ergo, quod accipiat aliam incommunicabilitatem majorem, scilicet essentialem : nam eo ipso, quod terminatur per subsistentiam hujus compositi, subsistit partialiter in hoc composito, hoc est, terminatur, et cogitur sistere intra hoc compositum, ne egrediatur extra illud, quia sicut totum compositum per subsistentiam habet non esse ens alterius, sed sui ipsius, ut vidimus ; sic ejus partes per eamdem subsistentiam habent quod non sint alterius compositi, sed solum illius, in quo subsistunt ; si enim partes essent etiam partes alterius compositi, jam ipsum etiam totum esset aliquo modo ens alterius compositi ; cum esse compositi non sit aliud, quam esse suarum partium, ergo sicut compositum per subsistentiam propriam impeditur, ne sit alterius : sic etiam partes impediuntur per eamdem subsistentiam : non possunt autem accipere solum impedimentum seu repugnantiam naturalem, quam jam habebant ab ipsa unione antecedenter ad subsistentiam ; ergo accipiunt impedimentum etiam, et repugnantiam in ordine ad potentiam Dei absolutam.

Infero quinto, totum compositum subsistere per subsistentiam simplicem, et indivisibilem ; nam licet subsistentia equi v. g. vel hominis sit divisibilis in partes integrantes secundum extensionem, ut mox videbimus ; non est tamen divisibilis in subsistentias partiales, quarum altera correspondeat materiæ, et altera formæ, cum enim compositum sit, quod subsistit, et est, per se, ipsi soli per modum totius debetur subsistentia propria per quam eamdem terminetur totum compositum secundum utramque partem Nec sunt multiplicandæ entitates absque necessitate, neque ex mysterio Incarnationis colligi potest subsistentia illa composita in aliis hominibus. 42 Illatio quinta.

Infero sexto naturam divinam, prout præscindit a tribus subsistentiis relativis divinarum personarum, non habere aliam subsistentiam absolutam, et communem realiter tribus Personis. Hæc illatio est contra P. Suar. I, tom. in III, part. disp. XI, sect. III, quem plures sequuntur, docentes dari in Deo subsistentiam absolutam et communem, per quam natura divina perfectissime est subsistens, licet non constituatur per illam subsistentiam in ratione personæ, vel suppositi ; suppositum enim, et persona supra subsistentiam addit incommunicabilitatem ; subsistentia vero solum affert hanc perfectionem ; quod res subsistens non dependeat a subjecto sustentante : hoc autem non habet natura divina a personis, sed a seipsa. 43 Illatio sexta, *P. Suarez.*

Verius tamen dicitur, non dari in Deo illam subsistentiam absolutam antecedenter ad personalitates relativas, quod cum aliis probat late Vasq. II, tom. in I, p. disp. CXXV, et in præsenti disp. XXVII. Numquam enim in conciliis, aut Patribus distinguitur subsistentia naturæ intellectualis a personalitate, neque ex mysterio Incarnationis, ex quo agnovimus, subsistentiam et personalitatem naturæ superadditam, habemus aliquod indicium ad distinguendam subsistentiam a personalitate ; imo potius habemus fun- Verior opinio. *Vasq.*

mendatum ad eas nullo modo distinguendas; nam sicut in humanitate Christi propter unionem cum Verbo defuit personalitas propria, sic defuit subsistentia propria, quæ nihil aliud erat, quam personalitas. Quod si illa independentia a subjecto, quam natura divina habet de se, facit, quod de se sit subsistens, prout condistinguitur a personalitatibus; eadem ratione dicendum esset, naturam humanam, quæ prout condistinguitur a propria personalitate est etiam independens a subjecto, esse subsistentem antecedenter ad personalitatem, atque adeo humanitatem Christi, quæ antecedenter ad unionem cum Verbo est de se independens a subjecto, esse jam subsistentem de se, licet nondum sit persona, et per consequens non subsistere solum per subsistentiam Verbi, quod dici non potest. Denique ipsa etiam natura divina, prout ratione distincta ab illa subsistentia absoluta, quæ ab adversariis ponitur, jam est de se independens ab omni subjecto; ergo prout condistincta ab illa subsistentia esset jam subsistens.

Melius ergo dicitur consequenter ad supradicta, naturam divinam subsistere solum per tres subsistentias, seu personalitates relativas, a quibus accipit illum effectum formalem supra explicatum, scilicet, quod per illas natura divina sustentat seipsam, et complet substantialiter seipsam, ita ut non indigeat alio, cui innitatur, et cujus sit id, quod est, sed sit sui ipsius, quam perfectionem formaliter accipit natura divina a singulis personalitatibus.

44 Effugium. Dices, natura divina prout condistincta a personalitatibus, est de se omnino incommunicabilis alteri supposito distincto, et incapax essendi in alio; ergo non potest eum effectum formalem accipere a personalitate virtualiter superaddita.

Evertitur. Resp. in primis hoc argumentum probare naturam divinam, ut distinctam virtualiter a personalitatibus, relativis, esse non solum subsistentem, sed etiam personalem, quia quicumque effectus formalis assignetur personalitati, videtur jam reperiri in natura divina secundum se. Omnes ergo debemus respondere, naturam divinam, prout condistinctam virtualiter a personalitatibus, habere quidem eam perfectionem, et eum effectum formalem radicaliter, non formaliter; quia sicut omnipotentia, prout condistincta ratione nostra a scientia, non est capax ignorantiæ, quia licet prout sic, non includat formaliter scientiam, habet tamen essentialem connexionem cum scientia, et ideo habet radicalem repugnantiam essentialem cum ignorantia; et sicut scientia prout condistincta ratione ab immensitate, adhuc est incapax mutationis localis, quia licet prout sic non sit formaliter immensa; est tamen immensa radicaliter propter necessariam connexionem, quam habet cum immensitate: sic natura divina, prout condistincta virtualiter a personalitatibus, habet incommunicabilitatem omnimodam in ordine ad suppositum alienum, quia licet prout sic, non sit formaliter subsistens, nec persona, est tamen hoc radicaliter propter necessariam connexionem identitatis cum personalitatibus. Unde sicut licet scientia in se incapax mutationis localis sit, potest nihilominus accipere immensitate illum effectum formalem immensi, et sicut omnipotentia in se incapax ignorantiæ potest a scientia accipere formaliter esse omniscientem; sic natura divina in se incommunicabilis alteri, potest accipere a personalitatibus secum identificatis illum effectum formalem subsistentis, quem in se formaliter non habebat, licet propter necessariam connexionem, quam cum illis habebat, esset de se incommunicabilis; hæc enim incommunicabilitas potest provenire, non solum a subsistentia formali sed etiam a radicali, hoc est a necessaria et essentiali connexione cum subsistentia propria.

45 Illatio septima. Infero septimo, Verbum divinum assumpsisse humanitatem Christi per modum totius, terminando tamen utramque partem; sicut utraque pars

terminari deberet per propriam subsistentiam : in triduo vero unitum fuit Verbum animæ separatæ, quia anima separata deberet etiam habere propriam subsistentiam. Ac denique in triduo unitum fuit Verbum cadaveri, non quidem soli materiæ, nec soli formæ, sed utrique simul, quia utraque simul deberet per modum totius habere propriam subsistentiam. Porro cadaver assumptum fuisse a Verbo non solum ratione materiæ, sed ratione totius compositi, docet *Suarez.* Suarez in præsenti disp. XIV, sect. II, in fine. An vero subsistentia Verbi terminaverit etiam immediate unionem materiæ cum forma, videbimus sect. V.

SECTIO IV

Proponuntur, et dissolvuntur objectiones contra doctrinam præcedentem.

46 Objectio prima. Prima objectio est ad probandum, subsistentiam compositi non esse simplicem, quia idem modus non potest afficere duplex subjectum, præsertim in composito humano, ubi forma est spiritualis : nam subsistentia hominis, vel est materialis, vel spiritualis ; si materialis, non potest terminare animam : si spiritualis non poterit terminare corpus.

Solvitur. Resp. posse bene materiam, et formam modificari per eumdem simplicem modum, sicut diximus in primo *Physicorum*, materiam, et formam uniri eadem simplici unione. Deinde dicendum est subsistentiam hominis esse materialem, quia dependet a subjecto quanto, prout in simili diximus in prædicto loco, unionem hominis esse materialem ob eamdem rationem : nec est inconveniens, animam rationalem dum est in corpore, et matarializatur a corpore, sicut unitur per unionem materialem, ita terminari subsistentiam materialem.

47 Objectio secunda. Secunda objectio est ad probandum effectum formalem subsistentiæ non esse incommunicabilitatem, quia licet materia prima non habeat propriam subsistentiam, afficitur tamen immediate a subsistentia totius, et ab ea accipit effectum formalem subsistendi, et tamen materia prima non redditur incommunicabilis, cum actu communicetur formæ ; ergo subsistere, et effectus formalis subsistentiæ non est existere incommunicabiliter. Quod idem argumentum potest fieri de forma.

Diluitur. Resp. subsistentiam non dare incommunicabilitatem, nisi illi subjecto, cujus subsistentia est, subsistentia autem totius, non est subsistentia materiæ secundum se, nec formæ secundum se, sed compositi : quare non dat incommunicabilitatem materiæ, nec formæ, sed composito : quia tota essentia hujus subsistentiæ est, impedire formaliter communicationem hujus compositi. Singulis autem partibus compositi non impedit communicationem inter se, sed materiæ, v. g. dat, quod dum est cum hac forma, non possit communicari alteri, et formæ etiam dat, quod dum est cum hac materia, non possit communicari alteri, quia utrique dat subsistere non in se, sed in illo composito, id est, terminari, et sistere in illo composito, ita ut non progrediatur ulterius.

III Evasio. Dices ergo absolute, subsistentia nec reddit materiam subsistentem, nec formam subsistentem, quia subsistere est per se existere. Quem ergo effectum formalem dat subsistentia materiæ, siquidem illam modificat.

Præcluditur. Duo modi subsistendi. Resp. dupliciter posse aliquid subsistere, nempe vel per se, vel in alio. Primo modo subsistit Angelus, quatenus per suam subsistentiam terminatur in seipso. Secundo modo subsistit materia, non quidem in se, sed in composito, quia non terminatur in se, sed in toto composito : et hunc secundum modum subsistendi accipit materia a subsistentia to-

tius. Oportet autem maxime distinguere hos duos modos subsistendi, quia diversissimi sunt, nec conveniunt univoce in ratione subsistendi, ex ipsorum vero distinctione facile dissolves plures æquivocationes quæ possunt occurrere in hac materia.

49 Advertendum. Ex quo obiter animadvertes, animam rationalem diverso modo subsistere intra corpus, vel extra : nam licet quando est intra compositum, afficiatur immediate a subsistentia totius, non tamen accipit illum effectum formalem, quem habet postea a propria subsistentia, quando separatur, quia quando est separata, habet subsistere in se ipsa, quando vero est intra compositum, non subsistit in se, sed quasi in alio, nempe in composito, qui modus subsistendi est diversissimus, ut prædixi, imo oppositus cum priori.

Effugium. Dices : ergo anima Christi Domini non subsistebat eodem modo in triduo, ac nunc in cœlo, quia modo subsistit intra corpus ; tunc vero per se sine corpore ; ergo diverso modo uniebatur Verbo in triduo, ac antea ad participandum aliud genus subsistendi, ergo non retinuit eamdem unionem quam antea habebat.

Evertitur. Resp. admittendo intentum ; licet in neutro casu anima Christi subsisteret per se, et in se, ut postea dicemus ; diverso tamen modo subsistebat in triduo, quam antea, quia in triduo ita participabat subsistentiam Verbi, ut ex vi illius impediretur communicatio ipsius animæ cum materia ; sicut hæc communicatio impeditur in aliis animabus per propriam earum subsistentiam ; at vero intra corpus subsistebat anima Christi sine hac incommunicatione. Quare quando dicitur, animam Christi in triduo mansisse unitam Verbo, non debet intelligi, quod perseveravit eadem numero unio, sed illa, vel alia, ut bene advertit Vasquez in præsenti disput. xxxvii, num. 61 ; contra Suarez ibidem disput. XVII, sect. 1 post primam conclusionem.

Tertia objectio est ad idem intentum, quia humanitas Christi, licet careat propria subsistentia, vere tamen subsistit per subsistentiam Verbi, et tamen non redditur incommunicabilis, cum actu communicetur ipsi Verbo ; ergo incommunicabilitas non est effectus formalis subsistentiæ. Probatur consequentia, quia subsistentia Verbi præstat humanitati, quod præstaret propria subsistentia, si adesset : sed subsistentia Verbi non dat humanitati incommunicabilitatem ; ergo nec subsistentia propria daret humanitati hanc incommunicabilitatem, sed alium effectum formalem. 50 Objectio tertia.

Resp. humanitatem Christi Domini non subsistere per subsistentiam Verbi eodem modo, quo subsisteret per propriam subsistentiam, tunc enim subsisteret in se, et per se ; nunc autem subsistit in alio, et cum alio. Quare, sicut supra diximus, animam rationalem non subsistere eodem modo intra compositum, et extra ; sic etiam similiter dicendum est de humanitate Christi, quæ quidem subsistit in persona divina per modum partis componentis illud compositum resultans ex Verbo, et humanitate : quare non accipit a Verbo omnimodam incommunicationem, sed solum accipit hoc, quod est non communicari alteri, dum est in illo composito, quia terminatur non in se sed in illo composito, sicut supra diximus, materiam primam accipere a subsistentia, non incommunicationem simpliciter, sed non communicari alteri, dum est in illo composito. Ex quo fit, non esse verum in omni rigore quod natura humana Christi accipiat a subsistentia Verbi omne id, quod haberet a propria subsistentia, quamvis revera subsistat per subsistentiam Verbi. Dissolvitur.

Quarta objectio sit quia Verbum divinum eodem modo subsistit post assumptam humanitatem, ac antea : sed post assumptam humanitatem non subsistit per se, et cum incommunicatione, communicatur enim humanitati ; ergo existentia per se cum incommunicatione non 51 Objectio quarta.

est effectus formalis subsistentiæ propriæ.

xpeditur. Resp. effectum formalem subsistentiæ non esse, quod res subsistens non uniatur alteri ullo modo, sed solum, quod res subsistens ita existat in se, ut non accipiat sui complementum ex unione ad aliud. Hinc est, Verbum proprie subsistere per propriam personalitatem, quia licet uniatur cum natura humana, subsistit in se, et per se, nec enim innititur humanitati ; nec ab ea accipit complementum : at vero humanitas non sistit in se, sed innititur Verbo, ut in ipso subsistat. Hinc etiam est, materiam non subsistere subsistentia propria, quia non sistit in se, sed adhuc indiget compleri per formam. Hinc denique est, animam rationalem non subsistere propria subsistentia intra compositum, quia licet non pendeat a materia, adhuc tamen non sistit in se : sed postulat materiam ad suum naturale complementum, et ad ipsam ordinatur. Quæ omnia fundantur in communi acceptatione subsistendi, nam juxta communem concipiendi modum subsistere est *in se sistere*, sine indigentia alieni consortii. Cum enim subsistentia sit sustentaculum, quo natura completur, ut in ipso nitatur, et non in alio : Verbum autem etiam post unionem cum humanitate retineat suum sustentaculum proprium, quod antea habebat ; consequens est, ut etiam nunc subsistat in se, sicut antea, et non in alio, cum non sustentetur subsistentia humanitatis, sed sua.

bsistere quid.

52 Sed adhuc ex ipsa natura divina potest oriri quinta objectio, quia natura divina supponitur triplici personalitate ; ergo non redditur incommunicabilis formaliter a personalitate. Probatur consequentia, quia si effectus formalis personalitatis, esset reddere naturam incommunicabilem, sequeretur, naturam divinam subsistentem personalitate Patris non posse jam communicari Filio ; ergo cum adhuc possit communicari, non accipit natura a subsistentia incommunicabilitatem.

bjectio cunda.

Resp. a subsistentia propria solum, et directe provenire naturæ, quod debeat sistere in se, et non progredi ulterius ad subsistendum in alio. Non est autem contra hoc terminari aliquam naturam simul per triplicem subsistentiam propriam, quia hoc nihil aliud est, quam existere per se, et sistere in se per triplicem perseitatem, et quasi triplici titulo, in quo nulla est implicatio contradictionis, sicut neque in eo quod aliquis sit in loco per duas, vel tres ubicationes. Similiter ergo potest natura divina habere ratione triplicis subsistentiæ propriæ repugnantiam, ad subsistendum in alio, et progrediendum extra se. An vero, possit aliqua natura subsistere per propriam et alienam subsistentiam, aut per plures alienas, dicemus sectione sequenti. Removetur:

Dices, ergo posset bene natura creata subsistens una subsistentia terminari per aliam ; ergo posset humanitas Christi retenta propria personalitate terminari per subsistentiam Verbi. 53 Evasio.

Resp. negando secundam consequentiam ; ratio discriminis est, quia si humanitas Christi haberet propriam subsistentiam, existeret per se ; quia hic est effectus primarius propriæ subsistentiæ ; non *potest autem* existere simul per se, et in alio : ergo non posset terminari per subsistentiam Verbi, quia tunc existeret in alio, nempe Verbo. At vero natura divina ex eo quod terminetur tribus subsistentiis, non existit per se, et in alio, quia cum omnes illæ subsistentiæ sint propriæ ; per omnes illas habet natura divina existere per se, et non in alio. Excluditur.

Dices iterum, ergo saltem poterit natura creata terminata per propriam subsistentiam terminari iterum simul per aliam propriam, et habere simul plures personalitates, sicut natura divina. Effugium.

Resp. negando consequentiam, quia licet hoc non esset formaliter contra rationem subsistendi, esset tamen contra rationem generalem, qua non potest idem Rejicitur.

subjectum habere eumdem effectum formalem a duplici forma ; neque enim potest naturaliter esse in loco per duas ubicationes, nec esse album per duas albedines : sic etiam nec potest esse per se per duas perseitates naturaliter loquendo, licet bene posset de potentia absoluta. Natura autem divina ideo potest habere tres subsistentias proprias, quia non sunt similes, sed valde dissimiles inter se ; per primam enim constituitur in ratione Patris et genitoris, per secundam in ratione filii geniti, per tertiam in ratione spirati.

51 Objectio sexta. Sexta objectio desumitur ex partibus integrantibus, quæ vere subsistunt, et tamen non habent negationem communicationis, sed aliæ cum aliis uniuntur : ergo subsistentia non tollit communicationem actualem. P. Vasquez in præsenti disp. xxxii, n. 6 existimat, subsistentiam totius entis materialis, licet divisibilis sit, et composita ex pluribus partibus secundum extensionem, sicut et alia entia materialia ; non tamen constare ex pluribus subsistentiis partialibus, quia singulæ partes, brachium, v. g. vel manus non subsistunt cum non sint per se, sed in alio. Deinde addit, quando dividuntur partes aquæ, v. g. non manere divisas partes prioris subsistentiæ, sed corrumpi totam subsistentiam præcedentem, et produci alias duas subsistentias de novo, per quas illæ duæ aquæ incipiant subsistere per se separatæ, quia licet ponat priorem subsistentiam divisibilem in uno sensu, et quasi mathematice ; quatenus componitur ex pluribus partibus, ponit tamen illam indivisibilem quasi physice, quatenus ejus partes non possunt separatæ conservari, quia singulæ partes non sunt subsistentiæ, nec per illas partes possent subsistere separatæ partes aquæ.

55 Hæc quidem sententia satis consequenter procedit ad principia supra posita, præ se tamen fert incredibilitatem non exiguam. Quis enim credat ex additione, vel ablatione unius guttulæ aquæ deperdi omnem subsistentiam totius maris, quia jam omnes partes superstites accipiunt novum modum existendi per se? Ego quidem in primis certum existimo, subsistentiam rei materialis divisibilem esse in plures partes secundum extensionem, quia cum sit ipsa etiam subsistentia materialis, debet habere extensionem partium quantitativam, qui est potissimus conceptus entis materialis : et a fortiori constat ex iis quibus in lib. *de anima* probatum est, animas animalium perfectorum non posse esse indivisibiles.

Deinde credibilius videtur, hujusmodi partes subsistentiæ in entibus saltem inanimatis, ut aere, vel aqua, posse appellari subsistentias partiales, et manere easdem post divisionem, per illasque subsistere partes aquæ separatas, per quas subsistebant, quando erant conjunctæ : quando enim conjunguntur duæ partes aquæ, non resultat in illis novus modus subsistentiæ, sed solum nova unio inter duas illas priores subsistentias : ratione cujus unionis illæ, quæ antea erant duæ subsistentiæ totales, incipiunt esse partes subsistentiæ, quæ resultat ex utraque sicut illæ, quæ antea erant duæ aquæ tolales, incipiunt esse duæ partes aquæ majoris.

56 Dissolvitu Hoc ergo supposito, ad objectionem potest responderi, per subsistantiam non impediri formaliter unionem, secundum extensionem, sed solum unionem, quæ tendat ad complementum rei non integrale, sed substantiale, et essentiale in esse naturæ, vel in esse subsistentis, quod potissime probari videtur ex iis, quæ in superioribus dicta sunt, neque enim alius videtur superesse effectus formalis, qui possit a subsistentia provenire, nisi sustentari naturam in se, ut non sit in alio. Ratio autem a priori hujus discriminis, cur subsistentia impediat magis unionem in uno genere, quam in alio, aliqua reddi potest ex eo quod subsistentia impedit omnem communicationem in re subsistente, quam potest im-

pedire : potest autem impedire communicationem essentialem facilius, quam extensivam in entibus materialibus, quia cum entia materialia eo ipso, quod sint materialia, sint divisibilia in plures partes, quarum quæ libet possit separata existere, necesse est, quamlibet deferre secum suam subsistentiam, a qua non impediatur illa communicatio, et necesse etiam est, has omnes subsistentias remanere, quando illæ partes uniuntur, ne cogamur concedere illam incredibilem variationem subsistentiæ in toto mari per adventum unius guttulæ aquæ. Ex eo ergo, quod subsistentia sit materialis, sequitur, non posse impedire communicationem secundum extensionem : ex hoc autem, quod sit materialis, non sequitur non posse impedire communicationem essentialem, quia nullum sequitur inconveniens, aut contradictio. Adde, communicationem secundum extensionem non esse tam propriam communicationem, et per illam tam proprie unam partem communicari alteri, quin adhuc maneat in se : sicut contingit in alio genere communicationis.

57 Dices, ergo jam concedimus in aqua, vel lapide plures subsistentias partiales ; ergo plura supposita partialia. Resp. admittendo primam sequelam, et negando secundam, quia suppositum in communi acceptione solum dicitur de illo, quod existit per modum totius ; quare sicut una pars aquæ retenta tota sua entitate amittit denominationem totius per unionem cum alia parte ; sic etiam retenta tota sua subsistentia amittit denominationem suppositi per unionem cum alia parte. Quod si nolueris etiam appellare subsistentem partem aquæ, dum est unita cum alia parte aquæ : quæstio erit de nomine, et facile me habebis in hoc modo loquendi. Facile enim dici potest, ad denominationem subsistentis, sicut ad denominationem suppositi requiri, tum modum positivum, quo natura redditur incommunicabilis essentialiter ; tum etiam negationem actualem communicationis secundum extensionem, et ex defectu cujusvis deficere denominationem subsistentis.

Dices iterum, Ponamus, quod Verbum 58
assumeret hypostatice aquam, quæ est in hoc vase, et tunc continuetur ista aqua cum aqua fluminis ; inquiro, possetne adhuc illa prior aqua retinere unionem ad Verbum? Resp. affirmative, quia sicut retineret propriam subsistentiam adhuc existens in fluvio cur non retineret alienam? Dices ergo adhuc existens in fluvio esset suppositum ; quia ex subsistentia Verbi, et illa aqua resultaret suppositum distinctum ab illa aqua fluvii subsistentis per propriam subsistentiam, ergo jam in fluvio essent duo supposita.

Resp. negando primam consequentiam, quia sicut personalitas Verbi unita naturæ irrationali non constitueret personam, quia ad personam requiritur natura intellectualis, sic nec suppositalitas Verbi unita cum natura partiali constitueret suppositum quia ad suppositum requiritur natura totalis, et non existens per modum partis : in prædicto autem casu dicendum esset, non dari in fluvio duo supposita, sed unum constans ex duplici parte, quarum una constituatur per subsistentiam divinam, et altera per subsistentiam creatam. Illa vero pars aquæ unita Verbo diceretur quidem terminari per subsistentiam Verbi, non tamen diceretur suppositari, donec separaretur ab alia aqua.

Ultimo objici potest S. Thomas aliqui- 59
bus in locis relatis a Suar. disp. XXXIV, Metaphysicæ sect. v, n. 30 in margine, in quibus aliquando docere videtur, in homine non esse aliam subsistentiam præter subsistentiam animæ rationalis. Quare nonnulli recentiores censent, animam rationalem eamdem subsistentiam habere in composito, quam habet separata, per illamque subsistentiam subsistere materiam, et formam hominis. Cæterum hanc sententiam rejicit idem Suarez ubi supra, num. 7 et 8. Et merito,

Objectio ultima ex D. Thoma. *Suarez.*

Rejicitur.

quia si totus homo subsistit per solam subsistentiam animæ rationalis, sequitur materiam hominis assumi hypostatice ab anima, sicut humanitas Christi assumitur a Verbo, quia totus Christus subsistit per subsistentiam Verbi, et per consequens sequitur etiam, materiam hominis esse in anima, quia innititur in ejus subsistentia, sicut humanitas est in Verbo ob eamdem rationem, quæ omnia absurda sunt. Adde rationes generales, quibus sectione præcedenti probatum est, animam rationalem intra compositum non posse habere propriam subsistentiam ; sed hanc deberi soli composito, quod solum per se existit. Quod vero attinet ad S. Thomam, non credo, illum fuisse in ista sententia nec unquam dixisse totam subsistentiam compositi, esse solam animæ subsistentiam : solum enim dixit, mortuo homine manere in anima esse totius : non tamen dixit, manere in anima totum esse totius, quare solum intelligi debet de esse partiali. Cur vero dixerit hoc, tanquam aliud speciale in anima ; ratio videtur esse, quia hoc habet speciale forma rationalis, ultra alias formas, quod idemmet esse, quod communicat homini *ut quo*, quando est in corpore, retineat sibimet *ut quod*, quando est separata. Fateor, sæpe S. Thomam docere, animam rationalem etiam in composito esse subsistentem. Cæterum facile potest explicari, quod acceperit subsistentiam lato modo, prout solum significat independentiam a subjecto. Quo etiam sensu potest explicari idem S. Doctor, quando docet, creationem terminari ad res subsistentes ; ex quo videtur fieri, quod senserit, materiam, et animam rationalem, quæ producuntur creatione, habere subsistentiam. Potest tamen accipi, vel subsistentia late sumpta pro independentia a subjecto, vel de iis rebus, quæ vere, et proprie dicuntur creari *ut quod*, materia enim, et anima rationalis in composito non tam dicuntur creari, quam concreari, quia producuntur in alio. Alias explicationes S. Thomæ vide apud Vasquez II tom. in primam partem disp. CLXXIV, cap. IV et in præsenti disp. XXXII, cap. V.

SECTIO V.

An verbum assumpserit immediate unionem materiæ cum forma.

Hoc est quærere, an unio materiæ cum forma terminet in nobis immediate subsistentiam? Suppono, Verbum assumpsisse immediate omnes partes humanitatis ; cæterum quia humanitas non solum includit partes, sed unionem substantialem partium inter se ; dubitatur, utrum ipsa etiam unio, v. g. materiæ cum forma fuerit unita immediate Verbo. P. Suar. disp. XVII, et sect. v, §. *Secundo modo*, licet non satis clare, re tamen ipsa concedere videtur, unionem ipsam materiæ, et formæ, assumi immediate a Verbo, quia alioquin non esset assumpta tota humanitas, sed solum partes humanitatis. Humanitas enim supra ipsas partes addit unionem partium ; ergo ut assumatur humanitas, debent assumi partes, ut inter se unitæ : quam sententiam sequuntur etiam alii recentiores ex eodem fundamento. Hæc difficultas pendet, ut dixi, ex principio philosophico : nam si in aliis hominibus subsistentia propria terminat immediate non solum partes, scilicet materiam, et formam, sed etiam ipsam unionem, consequenter dicendum est, Verbum assumpsisse immediate unionem ; quia subsistentia Verbi succedit loco propriæ subsistentiæ, et ideo ea omnia debuit Verbum sibi immediate unire, quæ deberent immediate terminari per subsistentiam naturalem. Si vero in nobis solæ partes compositi terminantur immediate per subsistentiam naturalem ; idem etiam in Christo dicendum est. Neque enim necesse esset, unionem ip-

60 Suppositio

Difficultas

Suarez.

Enodatio

sam assumi immediate, ut tota humanitas subsisteret in Verbo. Sicut in sententia Thomistarum albedo, et alia accidentia dicuntur esse in toto composito, licet nemo dicat, subjectari albedinem in unione materiæ cum forma, sed solum in materia et forma, quia unio non est capax albedinis, ita etiamsi Verbum assumpsit partes humanitatis, quæ solæ sunt capaces subsistentiæ, vere dicetur tota humanitas subsistere in Verbo.

61 Cæterum mihi valde verisimile est, subsistentiam naturalem in nobis terminare immediate materiam, formam, et unionem etiam utriusque: non ita ut singulæ habeant propriam subsistentiam, sed quod unica et simplex subsistentia totius immediate terminet illa tria: nam licet unio sit modus dependens a subjecto, est tamen ens substantiale; et sicut forma equi, licet sit dependens a subjecto; terminatur tamen immediate per subsistentiam equi, ita unio substantialis, quæ æque pertinet intrinsece ad essentiam equi, vel hominis, terminari debet per subsistentiam totius, et in hoc maxime differt ens substantiale ab accidentali, quod omne substantiale, eo ipso fit ens per se, id est exigit terminare saltem partialiter modum aliquem existendi per se, qui modus non debetur accidentibus.

62 Hinc infero primo, Verbum debuisse assumere immediate non solum partes humanitatis, sed unionem ipsarum partium, quia debuit supplere munus subsistentiæ naturalis circa illud compositum. Quare sicut humanitas exigebat unam subsistentiam simplicem, qua subsisterent partes, et unio; sic Verbum unica simplici assumptione, et unione debuit assumere partes humanitatis, et unionem partium inter se.

Illatio prima.

Illatio secunda. Infero secundo, non solum unionem materiæ cum forma, sed etiam unionem unius partis substantialis integrantis cum aliis, quæ appellatur unio continuativa, debuisse assumi immediate a Verbo, quia tam substantialis est hæc unio, quam unio materiæ cum forma; ergo tam debet in nobis terminari per subsistentiam totius, et per consequens tam debet assumi a Verbo immediate propter rationem supra positam.

63 Sed contra hoc insurgit difficultas; quia si unio inter materiam et formam terminatur immediate per subsistentiam, eo quod sit modus substantialis, et pertinens intrinsece ad constitutionem hominis; ergo etiam unio hypostatica debuit subsistere saltem partialiter in Christo, quia etiam est modus substantialis, et pertinens intrinsece ad constitutionem illius hominis, nam sine illa unione non intelligitur homo, sed humanitas. Consequens autem videtur difficile; nam peto, per quam subsistentiam subsistit unio hypostatica? An per subsistentiam Verbi, an per aliam.

Difficultas.

Dices, subsistere per subsistentiam Verbi, cui tamen non unitur per aliam unionem, sed per se ipsam; quia seipsa essentialiter est unio naturæ cum Verbo, et per consequens non indiget alia unione.

Solutio.

Sed contra, quia licet unio hypostatica se ipsa uniatur immediate cum Verbo; non tamen potest subsistere per subsistentiam Verbi; quia non potest accipere a subsistentia Verbi, quod habet essentialiter a seipsa; habet autem illa unio essentialiter per seipsam sistere in illo supposito Verbi, cum ex sua essentia sit modus alligans humanitatem ad sistendum in illo supposito; ergo sicut subsistentia naturalis se ipsa subsistit, quia seipsa habet esse in illo supposito, ita unio hypostatica se ipsa formaliter subsistit in illo composito, quia se ipsa formaliter habet non posse egredi extra illud compositum, qui est effectus formalis subsistentiæ, ut supra supposuimus.

Improbatur hæc resolutio.

Confirmatur, quia actio, v. g. qua fit ubicatio Petri non est in loco per aliquid distinctum, sed se ipsa essentialiter, cum enim per suam essentiam sit affixa huic spatio, per suam essentiam habet esse hic, et non potest id accipere ab alia forma: ita unio hypostatica per suam essentiam habet esse in hoc supposito Ver-

bi ; ergo non accipit hoc a subsistentia Verbi, sed se ipsa formaliter id habet.

64 Si vero propter hæc dicas, illam unionem se ipsa essentialiter subsistere in illo supposito ; ex hoc sequitur aliud inconveniens, scilicet non omnia substantialia, quæ sunt in Christo, subsistere totaliter per subsistentiam Verbi ; nam unio illa hypostatica pertinet intrinsece ad constitutionem Christi, ut supra vidimus ; et tamen illa unio non subsistit formaliter per subsistentiam Verbi, sed per se ipsam formaliter ; ergo licet humanitas Christi tota subsistat per subsistentiam Verbi, cæterum totum illud suppositium Christi non subsistit adæquate per subsistentiam Verbi, sed saltem partialiter subsistit per aliquam subsistentiam creatam ; scilicet per unionem, quæ est subsistentia respectu sui ipsius ; ergo ibi non est solum suppositum Verbi, sed suppositum Verbi, et alia subsistentia partialis, quæ est unio ; quæ omnia videntur absurda.

65 Aliter ego respondebo ad difficultatem, negando unionem hypostaticam subsistere etiam partialiter, quando enim dicimus, omnem entitatem, vel modum substantialem repertum in homine, subsistere, debet intelligi de entitate, vel modo substantiali, tenente se ex parte naturæ, prout condistinguitur a subsistentia ; natura enim est, quæ subsistit : subsistentia vero non subsistit proprie loquendo ; nam subsistere per propriam subsistentiam, est sistere in se, ut supra dixi, seu terminari in se, quod soli naturæ completæ debetur, et ideo sola natura completa est, quæ subsistit, nomine autem naturæ completæ intelligo naturam, quæ potest per se separata existere, quia illa sola habet tale complementum, ratione cujus debeatur illi sistere in se ; ideo ipsa subsistentia non subsistit, sed est sistentia actualis, et terminatio, qua natura completa formaliter sistit in se. Quod a fortiori dicendum est de unione hypostatica, quæ est unio subsistentiæ cum natura, et ideo nullo modo subsistit, nec per se ipsam formaliter, nec per subsistentiam Verbi. Quod si uno materiæ cum forma substistit saltem partialiter, ideo est, quia illa unio habet se ex parte naturæ, seu constituit intrinsece naturam completam ; non potest autem natura completa subsistere quin omnes ejus partes subsistant partialiter, quia sunt partes illius naturæ subsistentis. At vero subsistentia, vel unio hypostatica non constituunt intrinsece naturam, sed supponunt naturam in se completam, et exigentem subsistentiam, qua sistat in se, ideo unio inter partes naturæ subsistit partialiter per subsistentiam totius, non vero unio hypostatica.

Aliter dissolvitur.

Dices, humanitas Christi per subsistentiam Verbi non sistit in se, sed potius in alio, nempe in Verbo ; ergo licet unio hypostatica non sit capax sistendi in se, quia non est natura completa, potest tamen accipere a Verbo hoc, quod est sistere in alio, sicut subsistit humanitas Christi. 66 Effugium.

Resp. negando consequentiam, quia humanitas in tantum potest accipere a Verbo illum effectum formalem subsistendi in alio, in quantum ipsa humanitas de se erat capax subsistentiæ propriæ, per quam subsisteret in se ; Verbum enim supplet in humanitate defectum propriæ subsistentiæ, cujus erat capax, quia erat natura completa. Unio autem hypostatica, cum de se non sit capax subsistentiæ propriæ, qua subsistat in se, quia non est natura completa, nec pars naturæ completæ, non potest accipere a Verbo subsistere in alio, sicut nec accidentia Christi subsistunt per subsistentiam Verbi, quia ipsa accidentia de se non exigunt saltem naturaliter subsistentiam propriam, qua subsisteret in se ipsis : ergo multo minus subsistit per subsistentiam unio hypostatica, quæ nec de potentia absoluta poterat subsistere in se per subsistentiam propriam ; hæc enim solum debetur naturaliter iis rebus, quæ naturaliter possunt esse per se ; et solum datum divini- Evertitur.

tus iis rebus quæ divinitus existunt per se separatæ.

67 Hinc infero quomodo sit intelligendum, quod supra diximus, et communiter dici solet, scilicet omnem substantiam esse ens per se, hoc est, esse ens, quod exigit modum subsistentiæ, quo existat positive per se. Debet enim intelligi cum proportione ; scilicet omnem substantiam esse ens per se *ut quod*, vel *ut quo* : nam omnis substantia vel est natura, vel est subsistentia. Si est natura, exigit modum positivum, quo subsistat per se, et quo ejus partes partialiter subsistant, ut partes naturæ subsistentis. Si vero sit subsistentia, ad quam etiam pertinet unio subsistentiæ, habet esse per se *ut quo*, seu esse id, quo natura est per se, et subsistit. Quod autem dicimus de unione hypostatica, dicendum etiam est de unionibus continuativis ipsarum partium subsistentiæ inter se ; nam illæ uniones sunt modi substantiales, non tamen subsistunt, quia non se habent ex parte naturæ, quæ sola est subsistens, sed ex parte subsistentiæ, quæ non subsistit, ut dictum est.

SECTIO VI.

Utrum, et quomodo possit eadem natura subsistere per plures subsistentias.

68 Primo dubitatur ; utrum natura humana, v. g. retenta propria personalitate, potuerit hypostatice assumi a Verbo ut subsisteret per subsistentiam Verbi, de quo late Vasq. in præsenti disp. xxxiii, et Suar. in præsenti disp. XIV, sect. i. Conveniunt autem omnes, aut fere omnes in parte negativa, exceptis paucis modernis, ad cujus probationem plures adduntur rationes, quas refert, et impugnat Suar. ubi supra. Et quidem difficile affertur ratio efficax ad probandum, repugnare etiam de potentia absoluta assumi a Verbo naturam retenta propria subsistentia. Potest tamen aliqualis probatio desumi. Primo a posteriori, quia ex eo solum colligunt concilia, et Patres in Christo Domino non esse propriam personalitatem creatam, quia ejus humanitas fuit assumpta a Verbo, ergo sentiunt, non potuisse assumi retenta propria personalitate.

Dices, concilia ex eo colligere defectum propriæ personalitatis creatæ in Christo, quia licet propria personalitas creata non repugnet cum aliena, in ordine ad potentiam absolutam ; repugnat tamen connaturaliter, quare cum non sint præsumenda miracula sine necessitate, hinc est, ut ex præsentia alienæ subsistentiæ, potuerit bene Ecclesia colligere absentiam propriæ subsistentiæ in humanitate Christi. 69 Evasio.

Sed contra, quia tantum, et fortasse majus miraculum est, auferre a natura substantiali completa propriam subsistentiam, quam conservare propriam subsistentiam cum aliena : nam sicut datur per te repugnantia solum naturalis, et non essentialis inter duas illas subsistentias ; sic repugnat etiam naturaliter, et multo magis manere naturam completam sine propria subsistentia, quæ est passio ei connaturaliter debita. Cur ergo magis dicendum est, auferri propriam subsistentiam, ne subsistat miraculose eadem natura per duplicem subsistentiam, et non potius manere propriam subsistentiam, ne maneat natura sine passione sibi connaturaliter debita. Excluditur.

Dices, licet utraque sit solum repugnantia naturalis, magis tamen repugnare, quod natura subsistat duplici subsistentia, quam quod privetur propria subsistentia ; sicut in eucharistia dicimus auferri dependentiam accidentium a substantia panis, ex eo, quod incipiant eadem accidentia conservari miraculose a corpore Christi, quia licet accidentibus repugnet non conservari a subjecto sibi connaturali ; magis tamen repugnat illis 70 Instantia.

conservari a duplici causa adæquata. Quare supposito quod conservantur a corpore Christi, ex suppositione primi miraculi connaturalius est, quod tollatur dependentia, quam habebant a proprio subjecto, quia natura maximopere abhorret superflua. Sic etiam licet repugnet naturæ carere propria subsistentia ex suppositione tamen primi miraculi, quod subsistat per alienam subsistentiam, connaturalius est, quod careat propria subsistentia, quia illa jam esset superflua.

71 Refellitur.

Sed contra, quia ideo deprendentia accidentium a substantia panis in eucharistia tollitur ut superflua propter dependentiam novam, quam habent a corpore Christi, quia nimirum totum illud ; quod possent habere accidentia ex vi illius dependentiæ, habent etiam ex vi alterius, quia per quamlibet illarum producuntur sufficienter extra causas, et ponuntur adæquate cum suo esse a parte rei : Cæterum super posteriorem dependentiam non acciperent, quod per priorem non tolleretur prior connaturalis per posteriorem præternaturalem. Sicut licet corpus Christi in eodem sacramento eucharistiæ accipiat præsentiam, seu ubicationem supernaturalem, non amittit præsentiam naturalem, quam habet in cœlo, vel quam habebat in cœna, quia præsentia naturalis cum extensione partium est passio debita connaturaliter corpori quanto, et dat effectum formalem diversum ab illo, quem dat præsentia supernaturalis, ponens totum in toto, et totum in qualibet parte totius. Sic ergo in nostro casu, si natura humana Christi acciperet a subsistentia Verbi illud ipsum, quod acciperet a propria subsistentia, facile admitterem per unionem ad Verbum auferri, vel impediri connaturaliter propriam subsistentiam. Absolute tamen id non sequitur, si illa solum sit repugnantia naturalis, quia propria subsistentia habet natura esse per se, seu sistere in se ipsa, ut vidimus sectione præcedenti ; a subsistentia autem aliena non habet hoc, sed subsistere in alio, seu terminari, et sistere in alio supposito : quæ duo sunt valde diversa, quare per adventum secundi non debuit connaturaliter auferi primum ut superfluum.

Dices iterum, a conciliis, et Patribus colligi negationem personalitatis creatæ in Christo, non præcise ex eo quod subsistat per subsistentiam Verbi, sed ex eo, quod Scripturæ loquuntur de Christo homine, et Deo, tanquam de una, eademque persona, et non de duabus ; tribuunt enim quæ sunt Dei, homini, et quæ sunt hominis Deo ; dum dicunt, Deus nascitur, Deus moritur, homo est Deus, homo est genitus a Patre etc. ex quo loquendi modo deducitur non esse in Christo duas personas distinctas, sed unicam ; ergo non sunt duæ personalitates : alioquin si essent duæ personalitates, essent duæ personæ, et per consequens unaquæque retineret sibi, quæ essent ei propria. 72 Effugium.

Sed contra, quia ex hoc ipso modo loquendi Scripturæ colligimus, non potuisse manere subsistentiam propriam cum aliena, si enim non mansit, ut ex Scriptura colligitur ; ergo connaturalius erat, non manere cum subsistentia aliena, ne fingamus miracula plura : vidimus autem, non fore id connaturalius, si solum esset repugnantia connaturalitatis, et non essentialis ; ergo ex ipso modo loquendi Scripturæ colligi potest hæc repugnantia essentialis. Unde potest colligi ratio aliqua a priori pro eadem conclusione, quia scilicet effectus formalis propriæ subsistentiæ non est alius, quam reddere materiam per se existentem, et in ipsa terminatam, ut vidimus, quia nullus alius potest excogitari effectus, quem tribuat : non autem dat subsistentia naturæ hoc solum, quod est esse per se in actu primo, seu petere esse per se ; hoc enim jam habet ipsa natura substantialis completa de se, et ante subsistentiam, quia quælibet natura completa eo ipso, quod sit completa, petit esse per se ; imo ideo postulat propriam subsis- 73 Removetur.

tentiam, quia de se postulat esse per se ; ergo propria subsistentia non dat formaliter naturæ, quod petat esse per se, sed quod sit actu per se : ergo implicat contradictionem, naturam habere propriam subsistentiam, et non esse actu per se : repugnat enim formam esse in subjecto, quin communicet illi suum effectum formalem ; ergo repugnat, naturam habere propriam subsistentiam, et alienam, probatur consequentia, quia tunc esset per se, et esset in alio ; qui sunt termini virtualiter contradicentes ; ut ex ipsis patet.

Quod explicari potest ex supradictis ex differentia inter substantiam, et accidens, nam sicut accidens est ens in alio, sic natura substantialis est ens per se ; scilicet per seipsam petens esse per se, et rursus per subsistentiam, seu personalitatem accipiens id, quod de se exigebat : ergo subsistentia propria affert aliquam incommunicabilitatem majorem, seu novam supra eam, quam natura jam de se habebat.

74 Dices, natura de se habebat incommu-
liud effu- nicabilitatem solum radicalem, quatenus
gium. exigebat propriam subsistentiam, per quam acciperet incommunicabilitatem formalem, et proximam, quam de se nondum habebat, neutra autem est essentialis. Sicut corpus substantiale de se ante quantitatem habet impenetrabilitatem solum radicalem, quatenus exigit quantitatem, a qua accipiat impenetrabilitatem proximam, et formalem.

xpeditur Sed contra ex ipso exemplo quantitatis arguere possumus ; corpus enim de se ante quantitatem non habet impenetrabilitatem proximam ; hinc est, quod ablata quantitate, absque novo miraculo, quodlibet corpus quantum poterit cum illo penetrari propriis viribus, quia de se non habet impedimentum proximum penetrationis. At vero natura humana ita habet de se incommunicabilitatem, ut non solum sit miraculum, quod careat propria subsistentia, sed etiam erit miraculum, quod terminetur aliena subsistentia, quia de se petit non terminari, nisi per propriam ; ergo de se habebat proximam incommunicabilitatem respectu alieni suppositi.

75 Dices iterum, effectum formalem pro-
Instatur. priæ subsistentiæ non esse, quod det na-
Instantiæ occurritur. turæ majorem incommunicabilitatem, quam de se habebat, sed solum, quod faciat illam non indigere jam alieno supposito, ut sustentetur : nam de se indigebat aliquo supposito, vel proprio, vel alieno, ut sustentaretur; adveniente autem propria subsistentia, sustentatur natura per ipsam ; et non indiget alia subsistentia, cui innitatur.

Respondeo, ideo dixi, non facile afferri posse rationem convincentem hanc repugnantiam essentialem, sed tamen supposita doctrina fidei, et quod de facto in Christo non manserit subsistentia creata propria humanitatis, colligi probabiliter effectum formalem subsistentiæ propriæ non esse solum illum, quod scilicet natura non indigeat aliena, sed quod non possit ullo modo communicari alieno supposito ; alioquin non satis apparet, cur non potuerit manere ibi subsistentia propria, ut dicebamus ; unde videtur, quod sicut accidens per carentiam subsistentiæ non est ens suum ; sed entis ens, id est, alterius ; sic e contra natura substantialis completa per propriam subsistentiam haberat esse ens suum ; esse autem ens suum videtur afferre secum necessario, quod non sit alienum, quod enim meum est simpliciter, et absolute non est alienum, si ergo natura subsistens in se est ens sui ipsius, non est ens alterius. Hæc enim videtur aliquam implicitam contradictionem involvere.

76 Objiciunt tamen moderni contra hanc
Objectio. rationem, quia etiam quando natura terminatur per subsistentiam Verbi, non minus est per se, quam quando terminatur per propriam : nam subsistentia Verbi dat humanitati, quod daret illi propria subsistentia, facit enim illam subsistere substantialiter ; ergo non implicat contractionem, terminari humanitatem utra-

que subsistentia, non enim implicat contractionem esse per se per propriam subsistentiam, et per alienam.

Rej citur. Hæc tamen objecto procedit ex falso fundamento, non distinguente inter effectum propriæ, et alienæ subsistentiæ. Quare cum in superioribus dictum sit, naturam non accipere ab aliena subsistentia esse per se, sed esse in alio, facile respondetur in præsenti negando antecedens.

77 Difficilius objicitur contra posita conclusionem, quia natura divina subsistens per subsistentiam Patris, verbi gratia, adhuc potest simul subsistere per subsistentiam Filii, et Spiritus sancti ; ergo non repugnat, eamdem naturam subsistere simul per plures subsistentias ; ergo nec implicabit contradictionem subsistere simul per propriam et alienam subsistentiam, nam cur hoc magis repugnabit, quam subsistere per plures proprias ?

Difficilior objectio.

Plurifarie solvitur. Hic objectioni plures redduntur solutiones, quas refert, et impugnat Suar. ubi supra dicta sect. 1. Ex iis tamen quæ diximus sect. 1, dissolvitur reddendo discrimen in subsistentiam propriam, et alienam : subsistentia enim propria tribuit naturæ subsistere per se et in se ; quare non implicat contradictionem, eamdem naturam, quæ subsistit semel per subsistentiam propriam, subsistere iterum, ac iterum per alias subsistentias proprias ; totum hoc erit subsistere per se, et in se per plures subsistentias. At vero subsistentia aliena facit rem subsistere, non in se, sed in alio : Cum autem implicet contradictionem, aliquid subsistere, seu sistere in se, et in alio, repugnat etiam, terminari eamdem naturam per subsistentiam propriam, et alienam ; hoc enim esset, naturam sistere in se, et non sistere in se, cum progrediatur ulterius ad componendum cum alio.

78 Illatio prima. *Vasq.* Hinc infero primo, non repugnare de potentia absoluta eamdem naturam creatam subsistere simul per duplicem subsistentiam propriam : quidquid dicat P. Vasquez dicta disput. XXXIII, num. 5, cui hoc valde mirabile videtur, non solum dictu, sed etiam cogitatu. Imo addit ipse, non solum simul, sed nec etiam successive posse eamdem naturam subsistere duplici subsistentia propria, quia cum hæc natura Petri, verbi gratia, ex se non possit naturaliter habere plures subsistentias, non est de se indifferens ad plures ; ergo non sunt possibiles plures subsistentiæ propriæ illius naturæ : quomodo enim erunt possibiles, quas ipsa non potest habere ? ergo sicut ipsa natude se unicam subsistentiam postulat, ita unica erit possibilis, et per consequens licet illa natura millies assumeretur, et dimitteretur a Verbo ; toties recuperaret eamdem propriam subsistentiam, quam prius habebat.

Verum hoc argumentum, si aliquid probat, probat etiam, non posse animam rationabilem, si semel annihiletur, reproduci per aliam, numero actionem, quam per illam, qua prius producta fuerat, si illa erat actio permanens, quia ipsa anima ex natura sua non potest terminare plures actiones simul : item non posse eamdem numero formam equi corruptam reproduci, et reuniri materiæ per aliam unionem distinctam a priori, ob eamdem rationem et alia similia, quæ nullus concedit. Quare respondendum erit, licet natura de se non possit naturaliter habere plures subsistentias ; esse tamen possibiles plures modos subsistendi ejusdem naturæ, non attenta potentia ipsius naturæ, cui unica subsistentia, sufficiebat, sed attenta omnipotentia Dei, cui non repugnat producere sæpe illam naturam cum diversa numero subsistentia, vel in prima productione dare illi aliam subsistentiam propriam, et non hanc, sicut potest eam reproducere per diversam etiam numero actionem.

79 Illatio secunda. Infero secundo, non solum repugnare eidem naturæ subsistentiam propriam, et alienam in eodem loco ; sed etiam in diversis ; quod immerito negavit P. Suar. ubi supra, dicta sectione prima *in fine*. Ratio autem sumitur ex iis, quæ dixi in

IV. *Physicorum*, ubi docui, formas, quæ repugnant essentialiter eidem subjecto in eodem loco, repugnare etiam in diversis, quia hæc repugnantia non est ratione loci, sed ratione subjecti, quod semper manet unum, et idem, licet in diversis locis.

80 Dubium secundum.

Dubitabis tamen secundo, pro complemento hujus quæstionis, utrum possit eadem natura humana Christi subsistere simul per subsistentiam trium divinarum personarum ? quod sub aliis terminis solet disputari, utrum eadem humanitas possit assumi a tribus divinis personis.

Affirmative solvitur. *S. Thom. P. Suar. Vasquez.*

Communis est sententia theologorum, affirmans, quam docuit D. Thomas in præsenti qu. III, art. 6, quem sequuntur ultra alios Suarez ibi, disp. XIII, sect. II, et Vasq. disp. XXIX, quia licet subsistere in se, et subsistere in alio implicet contradictionem, nulla tamen est contradictio in eo, quod eadem natura subsistat duplici, vel triplici, subsistentia aliena.

81 Opinio auctoris in præsenti dubio. *Scotus. Ricard. Albert. Palud. Anselm.*

Ego quidem non parum propendeo in partem negativam, pro qua afferuntur Scotus, Ricardus, Albertus, Paludanus et Angelmus, quem licet interpretari conentur divus Thomas, et alii ; non tamen possunt omnino in suam sententiam trahere. Omissis autem aliis rationibus, quæ mihi non sunt adeo efficaces ; ratio potest desumi ex supradictis, quia licet subsistentia aliena non ita terminet naturam, ut faciat illam per se subsistentem : facit tamen illam subsistentem in tali supposito alieno ; sicut subsistentia propria facit naturam sistentem in se. Nam subsistentia Verbi, verbi gratia, ita terminat naturam humanam Christi, ut faciat illam subsistere in Verbo ; item si personalitas Angeli posset terminare naturam humanam Petri, faceret illam subsistere in supposito Angelico. Subsistere autem humanitatem in Verbi supposito, vel Angelico, est sistere, et terminari humanitatem, non quidem in se, sed in illo supposito alieno, ergo non posset simul terminari ab alio supposito. Probatur consequentia, quia sicut repugnat terminari in se, et in alio, ut supra dictum est, sic etiam repugnat terminari in supposito Verbi, et terminari in alio supposito Spiritus sancti ; terminari enim est sistere ibi, et non progredi ulterius, ergo si terminatur in hoc supposito Verbi, non potest terminari in alio supposito Spiritus sancti, quia affert secum in terminis virtualem contradictionem.

82 Evasio.

Dices ; eadem natura divina subsistit per subsistentiam trium Personarum ; ergo poterit etiam eadem humana natura subsistere per easdem tres subsistentias.

Occluditur.

Respondeo, negando consequentiam. Ratio autem discriminis est, quod natura divina subsistit per tres subsistentias proprias : subsistere autem per propriam subsistentiam, non esse naturam sistere, seu terminari in tali supposito, sed sistere in se ipsa, ut supra dictum est : imo hic est potissimus effectus propriæ subsistentiæ, quod natura existat per se, seu sistat in se ipsa , quare cum non repugnet, quod eadem natura sistat in se ipsa per triplicem sistentiam, ut ita dicam, non repugnat habere tres subsistentias proprias. At vero quando natura subsistit per subsistentiam alienam, non sistit in se, sed in alieno supposito ; quare cum repugnet, naturam sistere in tali supposito alieno, et adhuc progredi ulterius ad sistendum in alio supposito ; consequens est, ut repugnet, quod natura humana, quæ semel subsistit in supposito Verbi ; subsistat ulterius in supposito Patris, vel Spiritus sancti. Est ergo mihi satis verisimilis hæc pars, solumque retardor ob auctoritatem S. Thomæ. Possemus tamen S. Thomæ opponere Anselmum, quem nobis auferre volunt adversarii.

SECTIO VII.

Explicantur aliæ difficultates circa naturam subsistentiæ.

83 Prima difficultas est, an subsistentia sit modus, vel res absoluta?

Difficultas. prima.

Solvitur. *Suarez.* Quidam recentiores tenaciter defendunt, esse distinctam a natura realiter, tanquam rem a re. P. Suarez in *Metaphysica* ubi supra, sect. IV, n. 33, docet, esse modum naturæ, quam sententiam

Vasquez. defendit etiam P. Vasq. in præsenti disp. XXXI, c. VI, et est communis apud nostros, et mihi etiam videtur probabilior. Prima, quia subsistentia Petri, v. g. est, quæ terminat partes Petri, ut sistant in hoc supposito, et non sint in alio composito, neque in alio supposito; ergo non est entitas absoluta, quia si esset absoluta, potuisset eadem subsistentia, quæ nunc est Petri, esse subsistentia Pauli, quod quidem videtur absurdum, quia si hoc esset, potuisset etiam subsistentia lapidis fieri subsistentia hominis, atque adeo illa, quæ nunc non est personalitas, potuisset eadem esse personalitas, omnis enim subsistentia humana est personalitas, et e contra illa, quæ nunc est personalitas in homine, potuisset connaturaliter esse subsistentia lapidis, et per consequens non esse personalitas, quod videtur omnino falsum, nam personalitas intrinsece est personalitas. Fatendum ergo est, subsistentiam hominis secundum se esse alligatam ad naturam humanam, et non esse indifferentiam ad alias naturas: hoc autem concesso, non apparet, cur non dicamus, subsistentiam Petri de se esse alligatam ad naturam Petri, quia sicut subsistentia humana terminat naturam humanam, ut sistat in se; sic subsistentia Petri habet terminare naturam Petri, ut sistat in se; ergo non est indifferens ad terminandam quamlibet naturam.

Confirmari potest exemplo accidentis, 84
cujus esse est esse in alio: illud autem per quod hæc albedo, verbi gratia, est in alio, scilicet inhærentia actualis, non est indifferens, ut faciat hanc albedinem esse in hoc subjecto: ergo perseitas, qua natura substantialis est per se, habet eamdem determinationem, ita ut hæc perseitas sit ad hoc, ut hæc natura sit in hoc supposito, et non in alio.

Secundo probari hoc potest ex diverso 85
effectu formali, quem diximus provenire a subsistentia propria, et aliena, si enim subsistentia propria dat naturæ subsistere in se, et subsistentia aliena dat sistere in alio; ergo hæc subsistentia propria Petri intrinsece habet esse subsistentiam propriam illius: alioquin non posset illi dare hunc effectum formalem subsistendi in se: sicut subsistentia Verbi, quia non est subsistentia propria humanitatis, licet illi uniatur, non facit illam subsistentem in se, sed in alio. Sic ergo si subsistentia hæc non est intrinsece propria Petri, non dabit illi hunc effectum formalem subsistentis subsistentia propria, seu subsistentis in se, quia si hæc eadem fuisset subsistentia Pauli, prout esse potuit, jam esset aliena respectu Petri, atque adeo si uniretur simul Petro, natura Petri, non subsisteret subsistentia propria; ergo nec modo subsistit subsistentia propria, nam eadem forma unita eidem naturæ Petri, non potest dare nunc diversum effectum formalem; nisi fortasse dicas, hunc effectum formalem subsistentis in se, seu subsistentia propria, non esse adæquate intrinsecum, et positivum, sed includere negationem aliquam, scilicet, quod illa subsistentia ita sit de facto unita huic naturæ Petri, ut non fuerit unita naturæ Pauli, vel alterius: hoc autem jam esset incidere ex parte in sententiam Scoti, et dicere, quod homo saltem partialiter subsistit per negationem aliquam. Melius ergo est ponere in hac subsistentia hoc prædicatum positivum intrinse-

cum, quo ipsa de se sit subsistentia propria hujus humanitatis, qua hæc humanitas subsistat in se, et qua partes hujus naturæ subsistant partialiter in eadem natura. Data autem hac alligatione, qua hæc subsistentia alligata sit ad hanc naturam, et alliget partes hujus naturæ ad sistendum in hoc supposito, nihil videtur illi deesse, ut sit modus, sicut actio, et unio : quia sicut hæc actio est alligata ad hoc principium, et ad hunc terminum, et alligat hunc terminum cum hoc principio ; et sicut hæc unio alligat hoc extremum ad illud, et ideo dicuntur esse entitates modales, sicut etiam propter eamdem rationem relatio prædicamentalis paternitatis, vel similitudinis ponitur entitas modalis, et non forma realis ab iis, qui eas relationes dicunt, esse aliquid medium condistinctum a fundamento, et termino ; sic dicendum videtur de subsistentia, cum eodem modo non sit entitas absoluta, sed alligata ad hanc naturam ; et alligans partes hujus naturæ ad sistendum in hoc supposito, ut vidimus.

86 Objectio prima. Objiciunt primo, quia de ratione entitatis modalis, prout distinguitur contra entitatem realem, est, quod sit determinatio unius rei ad aliam. Sic unio determinat unum extremum ad aliud, *ubi* determinat subjectum ad hunc locum, duratio ad hoc tempus, actio determinat causam ad hunc effectum, et sic de aliis, subsistentia autem, non determinat naturam ad aliud ; ad quid enim ? ergo subsistentia non est modus, sed res.

87 Dissolvitur. Resp. primo, objectionem procedere ex principio omnino voluntarie conficto : quis enim tibi persuasit, essentiam communem entitatis modalis in hoc consistere ? Sane ubicatio non determinat in rigore, et proprie loquendo subjectum ad aliud, nam, ut dixi in IV *Physicorum*, non determinat ad locum realem : spatium autem imaginarium non est aliquid, cum solum deserviat ad explicandum nostrum imperfectum modum concipiendi. Melius ergo diceres, modum esse illam entitatem, quæ licet distinguatur a subjecto, non tamen potest esse, nec intelligi sine eo, quod actu communicet suum effectum formalem subjecto. Quare licet subsistentia non sit determinatio naturæ ad aliud ; adhuc tamen est modus, quia non potest intelligi *subsistere* hominis, sine eo, quod intelligatur homo subsistens a parte rei. Deinde adde ex dictis, subsistentiam determinare partes naturæ ad sistendum in hac natura, et naturam totam ad sistendum in hoc supposito, ita ut non communicetur alteri, quod sufficit ad hoc, ut sit modus.

88 Objectio secunda. Objiciunt secundo, quia humanitas Christi subsistit per subsistentiam Verbi, quæ non est modalis, sed realis ; ergo neque humanitas Petri subsistit per subsistentiam modalem. Probatur consequentia, quia subsistentia modalis dicit imperfectionem modi, quæ non posset suppleri a Verbo.

Removetur. Respondetur tamen negando consequentiam, et ad probationem dicimus, subsistentiam Verbi præstare humanitati Christi, quidquid præstaret propria subsistentia, ablatis imperfectionibus. Quare sicut potuit Verbum supplere subsistentiam creatam sine eo, quod esset forma humanitatis, quamvis subsistentia creata sit etiam forma ; sic etiam potuit supplere subsistentiam sine eo, quod modificaret humanitatem, quia non fuit necesse, quod subiret defectus subsistentiæ creatæ ad hoc, quod ipsam suppleret.

89 Difficultas secunda. Enodatur. *Vasqu.* Secunda difficultas est, utrum possit divinitus, persona, vel suppositum creatum terminare aliam naturam ?

Concedunt aliqui, quos refert Vasq. in præsenti disp. XXV, cap. II, n. 11, quos sequuntur aliqui recentiores, præsertim ex iis, qui censent, subsistentiam non esse modum, sed rem, nam sicut non implicat contradictionem, eamdem albedinem poni in duplici subjecto, cur repugnabit ponere eamdem subsistentiam in duplici natura ?

Suarez. Communis tamen sententia negat, quam docet Vasq. ubi supra, Suar. disp.

XXXIV *Metaphysicæ*, sect. IV, num. 37, et fere omnes communiter : licet non omnes conveniant in reddenda ratione. Vasquez postquam aliorum rationes impugnavit, istam assignat ; quia nimirum si aliena subsistentia posset divinitus terminare alienam naturam, sequeretur ipsam subsistentiam ex se habere capacitatem, et perfectionem sufficientem ad præstandum talem effectum alienæ naturæ, cum enim postea illum effectum formalem præstaret formaliter per suam entitatem, et non per aliquid superadditum ; consequens est, ut in sua entitate præcontineatur talis effectus. Ex hoc autem rursus sequitur, subsistentiam alienam habere virtutem naturalem ad terminandam alienam naturam, quia omnis potentia postulat naturaliter reduci in actum ; ergo si haberet ex sua propria natura virtutem subsistentia Angeli v. g. ad terminandum naturam hominis, postularet naturaliter illam terminare.

90 Verum hæc ratio multum probat, et habet instantiam in ipsa unione humanitatis ad Verbum, nam licet humanitas habeat capacitatem ad illam unionem, et licet Verbum in sua entitate intrinseca habeat virtutem sufficientem ad terminandam hypostatice naturam humanam, non sequitur ex hoc, postulari hanc unionem naturaliter ab humanitate, neque a Verbo ; et licet anima possit recipere gratiam, vel habitus supernaturales, non tamen postulat naturaliter illam receptionem. Nec potest sufficiens ratio discriminis reddi.

Rationi contrariæ occurritur. Ad rationem ergo contrariam facile potest responderi, distinguendo : omnis potentia naturalis postulat naturaliter reduci ad actum, concedo : omnis potentia obedientialis, nego. Talis autem est potentia, quam haberet subsistentia ad terminandam alienam naturam, quia tota illa potentia esset cum ordine ad Deum, operantem supernaturaliter, et miraculose unientem naturam alienam cum ill subsistentia.

Alii ergo rationem reddunt ex eo, quod subsistentia creata sit modus : modus autem non potest uniri per unionem distinctam, sed seipso essentialiter ; ergo nulla subsistentia creata potest terminare alienam naturam. Probatur consequentia, quia cum aliena non potest uniri seipsa essentialiter, cum possit ab ea separari, sed neque potest per unionem distinctam ; ergo nullo modo. 90 Alia aliorum ratio.

Sed neque hæc ratio concludit : facile enim respondetur, modum non posse uniri per unionem distinctam cum re, cujus est modus, bene tamen cum aliis rebus. Quod sane omnes debent concedere : nam illa pars subsistentiæ, quæ est in manu, unitur cum alia parte subsistentiæ, quæ est in brachio, et licet utraque sit modus, uniuntur tamen per unionem continuativam distinctam, qua possunt mutuo ab invicem separari. Cur ergo similiter non posset subsistentia Angeli uniri naturæ humanæ per unionem distinctam. Auctori non satisfacit.

Melior, est efficacior videtur ratio, quam insinuat Suarez ubi supra, petita ex eodem principio, quæ potest hoc modo explicari, quod omnis subsistentia creata est modus, ut probavimus ; modus autem non potest communicare suum proprium effectum formalem, nisi illi solum rei, cujus est modus. Quod tum ex inductione omnium modorum ; tum ex ipsa ratione constat ; actio enim, qua producitur Petrus, non potest divinitus esse productio Pauli ; item unio, qua unitur mea materia cum mea forma, non potest esse unio alterius hominis, et sic de aliis. 91 Melior et efficacior ratio.

Ratio autem est clara, quia tota essentia modi est actuale exercitium communicationis sui ipsius ; actio enim, qua fit Petrus, est ipsum fieri actualiter Petrum : implicat autem contradictionem quod fieri Petri sit fieri Pauli, licet uniretur cum ipso Paulo ; quia illa actio non est fieri, ut sic illius hominis, cui unita fuerit, sed est fieri Petri. Sic ergo similiter subsistentia Gabrielis est ipsum subsistere Gabrielis, seu est ipsum esse per se Gabrielem ; ergo non potest per illam

subsistere Michael; quia esse per se Gabrielem non est esse per se ut sic, sed esse per Gabrielem, ergo etiamsi uniatur cum Michaele, non faciet illum subsistentem, magis, quam si uniretur Michaeli albedo; quod in actione, *ubi*, et aliis modis facile comperies.

Effugium. Dices, subsistentia Verbi divini etiam est modus naturæ divinæ, et tamen uitur humanitati, ipsamque reddit subsistentem, ergo subsistentia etiam creata, quantumvis sit modus, poterit terminare alienam naturam.

Evertitur. Respondetur, subsistentiam Verbi non esse modum, sed rem, et licet sit subsistentia Dei, esse tamen subsistentiam infinitam in ratione subsistentiæ. Subsistentia autem infinita, eo ipso quod sit infinita, habet posse terminare quamcumque naturam potentem subsistere; quod non competit subsistentiæ creatæ. Quare

S. Thom. S. Thomas in præsenti qu. III, art. 1, merito dixit propriissimum esse personæ divinæ assumere naturam creatam, propter ipsius infinitatem.

93 Difficultas tertia, *Suarez. Scotus. Fonseca.* Tertia difficultas est, utrum possit de potentia absoluta conservari natura completa, humanitas, v. g. absque omni prorsus subsistentia propria vel aliena? P. Suar. disp. XXXIV *Metaphysic.* sect. VI, n. 25 et seq., negat pro, quo affert D. Thomam, Scotum, et Fonsecam; verumtamen nullam adducit contradictionem quæ non possit facile dissolvi, totam enim vim facit in aliquibus exempli aliorum modorum. Primum est ex figura, quæ licet sit modus, non tamen potest abesse a quantitate, nec de potentia absoluta Dei. Respondetur tamen, etiam quantitatem posse esse sine figura situali, si ad punctum redigatur.

Secundum exemplum est de *ubi*, sine quo non potest esse aliqua res. Respondetur, in ubicatione esse peculiarem repugnantiam, quia sequeritur, rem esse distantem ab aliis, et non esse distantem, etc. de quo in IV *Physicorum*, hoc autem non procedit in substantia.

Tertio probat, quia substantia vel debet existere per se, vel in alio; nec datur medium, ergo vel cum subsistentia propria, vel aliena. Respondetur, humanitatem tunc extituram per se negative, id est, non cum alio: non tamen per se positive.

Hinc oritur quarta difficultas, utrum connaturaliter saltem loquendo, debeatur modus positivus subsistentiæ iis omnibus, quæ existunt per se, ut quantitati in Eucharistia, item materiæ primæ, si existeret ab omni forma separata, vel forma equi, si esset separata a materia? Probabilior videtur pars affirmativa, in qua conveniunt Suar. et Vasq. uterque tertio tomo in tertiam partem, ille disp. LVI, sect. II, conclusione 2, iste disp. XXXIV, cap. II. Ratio desumitur ex proportione ad substantiam completam; huic enim ideo datur subsistentia; quia existit per se, sistitque, seu terminatur in se: ergo ex suppositione, quod quantitas existat per se, et sistat, seu terminetur in se ipsa, connaturalius est, quod illi detur modus aliquis positivus, per quem in se sistat, sicut datur subsistentiæ completæ: quod idem de materia, vel forma separata dicendum videtur. 94 Difficultas quarta. *Suarez. Vasquez.*

Adverte tamen, hunc modum positivum, per quem subsistit quantitas in eucharistia, non esse substantialem, sed accidentalem: tum quia in eucharistia non agnoscunt doctores aliam substantiam, præter substantiam Christi. Tum quia ille modus nulla ratione spectat ad conceptum compositi substantialis; nec participat conceptum communem substantiæ, quem explicuimus supra, ut consideranti patebit. Notandum

Quinta difficultas est, utrum subsistentia sit principium requisitum ad operationes naturæ subsistentis. 95 Dificultas quinta. Excutitur.

Potest autem procedere quæstio in duplici sensu. Primo, utrum subsistentia sit principium adæquatum, vel inadæquatum immediate influens in operationes. Secundo, utrum sit saltem conditio prærequisita ex parte naturæ ad operandum.

In primo sensu affirmant nonnulli, *Suarez.*

quos tacito nomine refert Suar. disp. XXXIV *Metaphysicæ*, sect. VII, num. 4, subsistentiam esse principium adæquate influens in operationes. Vera tamen et communi sententia negat, quam docet idem Suar. ibi num. 6. Et probatur breviter. Primo ex operationibus humanis Christi Domini, quæ adæquate procedebant ab ejus natura humana, et nullo modo a subsistentia, nam subsistentiam propriam non habebat; subsistentia autem Verbi non habet peculiarem influxum effectivum in illas operationes, quia nulla persona divina operatur aliquid ad extra quod non operentur etiam aliæ personæ: operationes enim Trinitatis ad extra sunt communes omnibus personis, juxta commune theologorum axioma; ergo persona Verbi non influebat per suam subsistentiam efficienter in operationes humanas Christi; ergo in aliis etiam hominibus natura est principium adæquatum operationum.

Secundo probatur a priori, quia subsistentia est ultimus terminus naturæ completæ, per quem natura ultimo terminatur, et sistit in seipsa; ergo præsupponitur jam natura completa; ergo cum omni requisito ex parte principii ad operandum; ergo non constituitur potens operari formaliter per subsistentiam.

96 Evasio. Dices, subsistentia divina Patris juxta probabilem theologorum sententiam complet naturam divinam in ratione principii formalis saltem generandi; ergo subsistentia etiam creata potest complere principium formale operandi.

Excluditur Respondeo, negando consequentiam. Ratio discriminis est, quod natura divina, prout præscindit a personalitate Patris, non distinguitur realiter a persona Filii; quare ut sic non potest esse principium generandi Filium; principium enim, et principiatum debent distingui realiter. Quare oportuit constitui in ratione principii per aliquid distinctum a Filio, nempe per personalitem: quæ ratio in natura creata non procedit; imo nec in ipsa natura divina respectu operationum ad extra, nec respectu productionis Spiritus sancti, et ideo non constituitur in ratione principii ad hujusmodi operationes per personalitates. Quare ex ipsis divinis personalitatibus non leviter retorquetur argumentum pro nostra conclusione; quia nec ipsæ divinæ personalitates influunt efficienter in operationes ad extra, sed sola divina natura: ergo multo minus concedi debet hic influxus subsistentiæ creatæ qui est modus valde imperfectus.

97 Illatio. Hinc infero, subsistentiam multo minus esse principium passivum adæquatum, vel inadæquatum ad recipiendum, quæ recipiuntur in natura. Probatur exemplo Christi Domini, in cujus natura humana recipiuntur adæquate accidentia, hæc enim non possunt subjectari in Verbo, licet suppositum denominetur pati, sicuti et agere.

Quæstio in secundo sensu. *Suarez.* Sententia prima. Restat rrgo quæstio in secundo sensu, in quo Suar. ubi supra num. 10, cum communi affirmat, subsistentiam esse conditionem prærequisitam per se ex parte naturæ ad operandum. Addit tamen num. 15. Si per possibile, vel impossibile conservaretur natura absque ulla subsistentia propria, vel aliena; posse quidem naturam illam operari, deberique illi concursum generalem ad suas operationes, quia ipsa natura in se habet totum virtutem requisitam ex parte principii ad operandum.

Hanc doctrinam Francisci Suarez posset aliquis judicare esse minus consequentem; quia licet subsistentia in ejus sententia non exigatur ut principium, exigitur tamen, ut conditio requisita ex parte principii: ablata autem conditione requisita ad operandum, non potest principium connaturaliter operari: sicut licet calor non sit principium formale ad recipiendam formam ignis, sed solum dispositio; si tamen auferretur calor a subjecto, procul dubio non posset sine novo miraculo introduci forma ignis; ergo similiter ablata omni subsistentia, quæ per te est conditio ad operandum,

non posset natura sine novo miraculo operari.

98 Sententia secunda.

Ideo alii existimant, subsistentiam non esse conditionem antecedenter prærequisitam ad operandum ex parte principii, sed quæ solum concomitanter se habet ad operationes, quod late docet Vasq. in præsenti disp. XXI, cap. III. Et primo probari videtur ad hominem contra ipsum Suarez, quia illa prioritas, quam ponit in subsistentia respectu operationum, vel est prioritas causalitatis, vel dignitatis. De prioritate dignitatis non est sermo. De hac enim facile concedemus, nobiliorem esse subsistentiam, quam operationes. Sermo ergo est de prioritate causalitatis, qua subsistentia antecedat ut conditio prærequisita ex parte principii, ut operetur. De hac ergo prioritate probatur non reperiri, quia illa deberet fundari in eo quod natura indigeret subsistentia ad operandum: Ex hoc autem sequeretur, ablata subsistentia, non posse naturam operari, ut supra probatum est ; ergo cum ipse Suarez concedat, ablata subsistentia, posse naturam operari, sine novo miraculo consequens est, ut nullam debeat admittere prioritatem in subsistentia respectu operationis.

Vasquez. Suarez.

99 Absolute vero probatur, quia nulla adducitur ratio conveniens ad ponendum talem ordinem prioritatis inter subsistentiam, et operationes, et aliunde incredibile videtur quod si poneretur anima sine omni subsistentia, non posset intelligere, vel operari, cum habeat principium sufficiens ad tales operationes.

Confirmatur ; quia potest materia exercere causalitatem materialem respectu plurium accidentium, imo respectu ipsius formæ substantialis, prius natura quam subsistat in composito ; ergo neque erit necessaria subsistentia antecedenter ad operandum efficienter. Consequentia probatur, quia multo magis videri poterat exigi ad sustentationem, quam ad effectionem : non enim videtur posse aliquid sustentare alia in se, quin prius intelligatur in se subsistens, vel innitens alicui. Antecedens vero constat, quia materia prima prius natura, quam accipiat formam substantialem, sustentat accidentia, et dispositiones, ut diximus in I *Physicorum*, et prius natura, quam adveniat subsistentia, recipit ipsam formam substantialem ; subsistentia enim oritur a toto composito, ut diximus ; ergo antecedenter ad subsistentiam exercet materia causalitatem materialem.

Adhuc tamen probabiliorem existimo priorem sententiam, quæ communis est; probari tamen solet aliquibus argumentis minus efficacibus. Primo, quia forma accidentalis, prius natura intelligitur inhærens subjecto, quam operetur, ergo substantia prius natura intelligitur existens per se, quam operetur. Probatur consequentia, quia sicut se habet in accidenti inhærentia, sic se habet in substantia perseitas. 100 Prior. sententia probabilior.

Sed responderi potest, negando consequentiam. Ratio discriminis est, quod accidens dependet per inhærentiam a subjecto a priori ; inhærentia enim vel est causalitas materialis, vel conjuncta est cum causalitate : quare prius est, accidens inhærere, quam operari : at vero substantia non dependet a subsistentia a priori, nec ab alio per subsistentiam.

Secundo, probari solet, quia natura diviua prius intelligitur subsistens per tres personalitates, quam operetur ad extra, etiamsi operaretur ab æterno ; ergo etiam natura creata prius debet intelligi subsistens, quam operans. 101

Sed responderi potest, distinguendo antecedens, natura divina intelligitur prior in esse personæ ordine causalitatis, nego ; ordine necessitatis, concedo. Est enim quædam prioritas, qua antecedunt ea quæ sunt necessaria, ad ea quæ sunt contingentia ; et hæc reperitur inter subsistentias divinas, et operationes ad extra, non tamen prioritas causalitatis.

Tertio probari solet, quia operationes 102

non tribuuntur naturæ secundum se, sed supposito, juxta commune Philosophorum, et Theologorum axioma, Actiones sunt suppositorum; quod ratione et auctoritate late confirmat Suarez, ubi supra a num. 10, ergo subsistentia non se habet concomitanter, sed antecedenter ad operationes: alioquin actiones tribui possent soli etiam naturæ. Vasq. ubi supra late probat, actiones non magis tribui posse supposito, quam naturæ, et naturam ipsam operari, non solum *ut quo*, sed *ut quod*. Nec oppositum habere
Aristot. fundamentum in Aristot. qui nunquam dixit actiones esse suppositorum, sed *actiones versari circa singularia*, quia non producitur animal, vel homo in communi, sed Petrus, vel Paulus. Cæterum quidquid sit de hoc, facile potest responderi, ideo actiones tribui magis supposito, quam naturæ, quia natura consideratur ad modum partis; pars autem licet sit principium adæquatum, non dicitur operari *ut quod*, sed *ut quo*, quia eo ipso quod sit pars, est illud, quo aliud operatur. Ex hoc autem non potest colligi, subsistentiam prærequiri antecedenter ad operationem; nam etiam passiones sunt snppositorum, et tribuuntur suppositis, sicut actiones; et tamen vidimus, in communi sententia non prærequiri subsistentiam ad omnes passiones, nam materia antecedenter ad formam, et ad subsistentiam sustentat accidentia communia, et dispositiones accidentales, et tamen non dicitur materia calida, sed lignum calidum, vel ignis calidus, quia licet materia sit adæquatum principium materiale caloris, est tamen pars; cujus operationes, debent tribui supposito, quoad denominationem. Confirmatur solutio, quia sicut suppositum dicitur esse, quod operatur, et non natura; ita etiam suppositum est, quod dicitur fieri, vel creari: et tamen creatio non terminatur immediate ad subsistentiam, nec præsupponit illam; subsistentia enim subsequitur ad naturam jam creatam, ut infra videbimus, ergo ex eo quod suppositum dicatur operari, non potest colligi subsistentiam antecedere ad operationem.

Unica restat ratio quam supra disp. VIII, sect. 1, adduximus ad probandam hanc prioritatem subsistentiæ, quia scilicet subsistentia pertinet ad complementum intrinsecum subsistentiæ operantis, cum autem operatio sequatur modum essendi, expectari debet prius, quod principium constituatur, et compleatur in suo modo essendi antequam operetur, quam rationem ibi late explicuimus, et probavimus exemplo animæ rationalis. Hæc autem ratio solum procedit in ordine ad operationes, non in ordine ad emanationem passionem, quæ non dicitur operatio, sed emanatio, et multo minus in ordine ad receptionem qualitatum, quia recipere non est operari; per quod patet ad confirmationem supra adductam. In casu autem, quo natura existeret absque omni prorsus subsistentia, posset quidem operari, quia subsistentia, quando est, ideo præcedit operationem, quia tunc complet modum essendi principii operantis; quando autem subsistentia non esset, tunc modus essendi operantis esset diversus, et ille solus deberet tunc præcedere operationem; sicut quando anima rationalis est in corpore, unio ejus cum corpore debet præcedere omnem operationem; quando vero est extra corpus, solum debet præcedere operationem negatio unionis, per quod patet ad rationem pro contraria sententia adductam. 103

Sexta difficultas est de causis subsistentiæ. De hoc tamen breviter dici potest, quod de causa aliarum passionum diximus in primo *Physicorum*, nam si aliæ passiones fiunt immediate a generante, de subsistentia etiam dicendum erit, fieri immediate ab illo agente, a quo producitur natura. Si vero dixeris, alias passiones fieri ab essentia immediate per naturalem emanationem, idem dicendum erit de subsistentia. 104 Difficultas. sexta.

Dices, subsistentiam non posse fieri ab Effugium primum.

essentia, quia sic se habet subsistentia respectu naturæ substantialis, sicut se habet inhærentia respectu accidentis : inhærentia autem non fit ab accidenti, sed ab eo, qui producit ipsum accidens : ergo nec subsistentia fit ab essentia, sed a generante.

ræcluditur

Resp. rationem discriminis esse ; quod inhærentia non est posterior ad accidens ; non enim potest in aliquo priori naturæ existere accidens, antequam inhæreat subjecto : quia in illo priori non dependeret a subjecto, ideo accidens non potest esse causa suæ inhærentiæ. At vero natura potest esse prior, quam subsistentia, ideo potest esse causa illius.

Effugium secundum.

Dices secundo, ergo humanitas Christi est in statu violento, cum privetur propria subsistentia, ad quam producendam habet propriam virtutem activam.

cluditur.

Resp. etiamsi non fieret subsistentia a natura, procederet idem argumentum, quia natura ad minus habet potentiam passivam ad propriam subsistentiam : contra potentiam autem passivam dari etiam potest violentia, ut diximus in tractatu *de voluntario et involuntario*. Respondetur ergo negando sequelam. Cur autem non sit ille status violentus diximus supra.

105

Difficultas rca natuam et subistentiam fiunt eaem actioe, an duici saltem partiali.

Hinc dissolvitur alia quæstio. Utrum subsistentia, et natura fiant eadem actione, an duplici saltem partiali ? Si enim dicas ; subsistentiam fieri immediate a natura, certum est, non fieri eadem actione qua fit ipsa natura, quia natura fit per actionem ortam a generante, quæ actio non oritur ab ipsa natura. Imo tunc valde probabiliter diceretur subsistentia non fieri a natura per actionem distinctam, sed se ipsa essentialiter ; nec oppositum posset efficaciter probari, ut ostendit Suar. ubi supra dicta sect. VI, n. 31 et 32.

Si vero dicas, subsistentiam fieri a generante, dicendum adhuc est, non fieri eadem, sed duplici actione distincta. Primo, quia humanitas Christi dependet a Deo, sicut aliæ humanitates, et per actionem omnino similem, et tamen illa actio non terminatur ad subsistentiam creatam ; ergo actiones, quibus fiunt natura, et subsistentia ; separabiles sunt, et per consequens distinctæ. Secundo, quia natura prius producitur, quam subsistentia, est enim causa materialis ipsius subsistentiæ ; ergo prior est actio terminata ad naturam, quam ad subsistentiam ; ergo distinguuntur illæ actiones. Confirmatur, quia actio, qua fit subsistentia, licet non procedat a natura in genere causæ efficientis, procedit tamen in genere causæ materialis ; non enim distinguitur a causalitate materiali, qua subsistentia pendet a natura juxta ea, quæ de distinctione actionis, et passionis diximus in II, *Physicorum* ; ergo illa non est actio, qua fit ipsa natura : actio enim, quæ tendit ad naturam, non potest consequi, nec procedere a natura, quæ per ipsam producitur.

106

Evasio prima. Excluditur.

Dices primo, forma accidentalis, et ejus inhærentia, seu unio, fiunt per eamdem actionem ; ergo natura, et subsistentia debent fieri eadem actione.

Respondeo, admisso antecedenti, negando consequentiam, quia accidens fortasse non est causa materialis suæ unionis, ideo non oportet accidens antecedere productum ad suam unionem ; at vero natura debet præsupponi jam producta per aliam actionem, antequam producatur subsistentia.

Evasio secunda.

Dices secundo, creatio naturæ non terminatur præcise ad naturam, sed ad naturam subsistentem ; creatio enim est rei subsistentis, ergo terminatur illa actio etiam ad subsistentiam.

Evertitur.

Respondeo, illam actionem formaliter terminari ad solam naturam, dicitur tamen terminari ad rem subsistentem consecutive, id est, ad talem naturam, ad quam consequitur subsistentia, licet non per illam primam actionem formaliter.

De causa materiali subsistentiæ breviter dicendum est, esse ipsam naturam, quia cum subsistentia sit modus subs-

tantialis, necesse est, quod dependeat a subjecto; non est autem aliud subjectum, nisi ipsa natura, a quo possit sustentari. Nec contra hoc occurrit aliquid, quod non possit facile ex supradictis dissolvi.

DISPUTATIO XIII.

DE TERMINO ASSUMPTIONIS EX PARTE NATURÆ ASSUMPTÆ.

SECTIO I. *Qualem naturam humanam Verbum assumpserit? Ubi an in Christo sint tres naturæ?*

SECTIO II. *Utrum Verbum assumpserit hominem?*

SECTIO III. *Utrum si Verbum assumeret plures humanitates, esset unus homo, vel plures?*

Præmittemus prius ea, quæ facilia sunt, et magis pertinent ad controversistas, ut postea ad id, quod difficilius est, veniamus.

SECTIO I.

Qualem naturam humanam Verbum assumpserit, ubi an in Christo sint tres naturæ.

1 Conclusio prima. *Symbol. Athanas. Conc. Tholet VI. Carth. IV. Damasc. Theodor. Hieron. Leo I. Concil. Constant. V. Synodus.*

Prima conclusio sit. Verbum assumpsisse veram animam rationalem. Hæc est de fide, definita in symbolo Athanasii, ubi dicitur, Christus *perfectus Ceus, et perfectus homo, ex anima rationali, et humana carne subsistens.* Item in Concil. Tolet. XI, in confessione fidei, et in Carthag. IV, cap. I, et a Damaso Papa in professione fidei catholicæ *ad Paulinum episcopum Thessalonicensem*, quam refert Theodor. lib. V, *historiæ*, cap. X, et XI. Et habetur inter decreta Damasi, I to. Concil. quam veritatem definivit Damasus, teste Hieronymo in additamento *ad Chronicon Eusebii* anno 479. In Concilio Romano. Item definitur a Leone I. *Epist.* XI, *ad Julianum.* et LXXXIII, *ad Episcopos Palæstinos.* Et in concilio Constantinopolitano V, act. VIII, can. 4, et 11, et in sexta synodo generali act. I, in epistola Sophronii, et act. XVIII, in edicto imperatoris Constantini Pogonati.

Probatur primo, ex Scriptura *Matth.* XXVI, 38. *Tristis est anima mea. Joan.* X, 18. *Potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam. Joan.* XII, 27. *Nunc anima mea turbata est.* Quæ verba et similia non possunt intelligi de Verbo ipso, quia voluntas Verbi non potest tristari, nec turbari, nec Verbum dimissum fuit a Christo in morte, sed anima rationalis. Ita nec possunt intelligi de anima sensitiva, nam sermo est de tristitia rationali. Item sermo est de anima immortali, quæ post mortem manebat iterum resumenda; et ideo *Luc.* XXIII, 46, eadem anima appellatur spiritus. *In manus tuas commendo spiritum meum.* Denique constat ex illis omnibus locis, in quibus Christus dicitur homo; certum enim est, non posse esse naturam hominis, quæ non constet ex corpore, et anima rationali, quæ est forma hominis. Alias rationes, et congruentias vide apud auctores, qui eas congerunt. Suar. præsertim in præsenti disp. XV, sect. II et Vasq. disp. XXXVII, c. I.

2 Probatur ex Scriptura

Suarez. Vasquez.

3 Error Arii. *Arius. Epiphanius. Augustin.*

Contra hanc fidei veritatem erravit Arius, dicens, Verbum non assumpsisse animam, sed ipsum fuisse loco animæ, ut referunt Epiphanius hæres. LXIX. August. lib. *de hæresibus* cap. XLIX et alii. Hunc errorem secutus est Apollinarius, teste eodem Epiphanio, hæresi LXXVII. Postea vero convictus locis Scripturæ dixit assumptam fuisse animam, sed sine mente, ut refert Augustinus ubi supra

hæresi LV et alii quos affert Vasquez ubi supra num. 1. Utrum autem per mentem intellexerit gradum substantialem animæ, quatenus rationalis est, an vero facultatem, seu operationem intellectualem, dubium est. Hoc tamen secundum placet eidem Vasquez, qui late id probat disp. XXXVIII cap. II. Denique eumdem errorem secuti sunt Thimotheus, et Dimeritæ, ut ait Prateolus verbo *Dimeritæ*. Horum omnium fundamenta levissima sunt, quæ nulla indigent solutione, et videri possunt apud prædictos auctores.

Vasq. Prateolus.

4

Secunda conclusio, Verbum assumpsit verum corpus humanum, est etiam de fide contenta in eodem symbolo Athanasii, contra Marcionem, et Lucanum quemdam, qui dixerunt, Verbum non assumpsisse verum corpus, sed phantasticum, et apparens, quem errorem secuti sunt Manichæi, Prodianitæ, Priscillianus, et alii, quos congerit Vasq. disp. XXXVI, c. I conclusio definita est in concilio Ephes. can. 2 et 5, in Toletano I, *in confessione fidei:* et Hispalensi II, c. XIII in Bracharensi c. IV in Laleran. sub Innoc. III a Leone Papa Epist. XCI *ad Turibium*.

Conclusio secunda. Errror. Marcionis, et Lucani. Concilio. Ephes. Tolet I. Hisp. II. Brachard. Lateran. Leo I.

Colligitur ex Scriptura. *Joan*, I, 14, *Verbum caro factum est, Luc.* XXIV, 30. *Videte quia spiritus carnem, et ossa non habet sicut me videtis habere*, et alibi sæpe. Ratione item probatur, quia alioquin non esset verus homo Christus ; si vero corpore careret ; et ut dixit August. lib. LXXXIII qq. q. 14. « Si phantasma fuit corpus, fefellit Christus, et si fallit, veritas non est ; est autem veritas Christus, non igitur phantasma fuit corpus Christi. »

Probatur ex Scriptura. Probatur item ratione

5

Tertia conclusio de fide etiam est, Verbum assumpsisse corpus terrenum, ex Virgine. Hæc est contra alios hæreticos, dicentes, Verbum assumpsisse corpus, non terrenum, sed cœleste, nec natum ex Virgine, sed per illam transfusum. Hi fuerunt Valentinus, et Gnostici, quorum errorem nunc renovare dicuntur Anabaptistæ. Damnatur autem in conc. Phalced. V. *in confessione fidei* II, id concilio Carthag. IV, cap. I et in Epist. I, Eutychiani Papæ *ad Episcopos Boeticæ*, et colligitur ex eisdem Scripturæ locis. *Joan Verbum caro factum est. Luc.* I. *Quod enim ex te nascetur*. Et aliis quibus constat, Christum fuisse ex stirpe Adæ, et aliorum hominum quod quidem esse non potuit, nisi ratione corporis ex illis desumpti.

Conclusione tertia.

Conc. Chalced. V. Carthag. IV. Eutych.

Objiciunt hæretici illud ex I, *ad Cor.* XV, 47, *Primus homo ex terra terrenus, secundus vero de cœlo cœlestis*. Sed certe ibi Paulus etiam imitatores Christi appellat cœlestes. Dicitur autem Christus cœlestis, primo ratione divinitatis, et suppositi, ut docet S. Th. qu. V, art. 2, ad I. Nazianz. orat. XV, August. Epist. LVII, *ad Dardanum*. Secundo dicitur cœlestis, quia non fuit conceptus opera viri, sed virtute Spiritus sancti, ut explicat S. Thomas. Tertio dicitur cœlestis, quia cœlestem vitam duxit, id est impeccabilem. Ita Tertull. lib. *de Carne Christi* c. VIII, et Beda in eum locum : Quarto denique dicitur cœlestis propter beatitudinem quam a principio habuit in anima. Pro qua explicatione Suarez in præsenti affert Chrysostomum, Augustinum, et Tertullianum.

Objectio. Hæreticorum. Christus cœlestis cur ? S. Thom. Nazianz. Augustin. Tertull. Beda

Quarta conclusio, Verbum non solum assumpsit materiam, et formam, seu verum corpus, et animam rationalem, sed has partes unitas. Hæc est contra sententiam quamdam relatam a Magistro in III, disp. VI quam ipse non damnat, dicentem, Verbum assumpsisse illas partes non tamen unitas. Hanc sententiam Suar. in præsenti, disp. XV, sect. IV, dicit, esse hæresim contra id, quod definitur in conc. Ephesino can. 13, et concilio Chalcedon. art. I et V, et in VI synodo art. 11, in Epistola Sophronii, et act. XIII, c. IV, scilicet, Verbum assumpsisse carnem animatam anima rationali, nam caro animata est caro unita animæ. Unde S. Thomas supra qu. II, art. V ait, oppositum esse hæreticum, et idem pro-

Conclusio quarta. Magister.

bat latius IV, *contra gentes* cap. XXXVII. Et quidem illa sententia dupliciter potest intelligi. Primo, quod neget omnem veram unionem inter corpus et animam Christi, et in hoc sensu, est plane hæretica propter concilia adducta, et quia sequeretur Christum non esse hominem, nam homo est constans ex corpore et anima unitis. Sequitur etiam Christum non est mortuum ; nam mors est separatio animæ a corpore, quæ autem separatio potuit esse, ubi nulla erat, unio? Hinc fit, nec postea vere resurrexisse, quia resurrectio est reunitio illarum partium.

7 Secundus tamen sensus illius sententiæ potuit esse, negare unionem immediatam inter animam et corpus Christi : qualis est in nobis, eo quod sufficeret ad rationem hominis, utramque illam partem unitam esse hypostatice eidem supposito Verbi ; quod quia habet corpus et animam rationalem, dicitur habere humanitatem, et esse verus homo. Quod si objicias ex hoc sequi, Christum fuisse verum hominem in triduo mortis, nam tunc etiam anima, et corpus unita erant Verbo, concedit sequelam Magister in III, dist. XXII, dicens, tunc Deum fuisse hominem ; mortuum quidem, sed verum hominem. Et quidem in hoc sensu videtur erronea illa doctrina, ut judicat S. Thomas infra, qu. L, art. 4, licet ibi conetur Magistrum a censura liberare, propter diversum sensum quem intendebat, sed revera negari non potest, per mortem fuisse corruptam naturam hominis, ac per consequens non manisse, hominem in illo triduo, quia alioquin Christis non esset vere mortus. Fatendum ergo, est partes humanitatis non minus fuisse unitas invicem in Christo, quam in nobis, et quidem per unionem diversam ab ipso Verbo ; quia si Verbum est illud, quod unitur ad componendam humanitatem, sequitur, Verbum non assumpsisse naturam humanam, in rigore loquendo : sicut enim in rigore non dicitur assumpsisse hominem sed humanitatem, quia *homo* includit subsistentiam ; id autem, quod assumitur, condistinguitur adæquate ab assumente ; sic non posset dici assumpsisse humanitatem, sed partes, humanitatis, nam humanitas in ea sententia includere debet subsistentiam Verbi, per quam uniuntur ille partes, ad hoc, ut ex utraque fiat aliquod compositum. Unde ulterius fieret, unionem Verbi non solum ordinari ad constituendam naturam humanam, siquidem per illam unionem conflaretur natura in ratione naturæ humanæ, quod dici non potest, ut vidimus supra disp. IX. An vero unio etiam ipsa inter materiam et formam a Christo fuerit immediate assumpta, et unita hypostatice supposito divino, diximus disp. præcedenti.

Restat dubium de modo loquendi, an possit dici Christum constare ex tribus naturis, vel substantiis, scilicet anima, corpore et divinitate ? Circa quem loquendi modum fuit aliqua controversia inter Benedictum Secundum cum Beato Juliano episcopo Toletano, et Patribus concilii Toletani XI et XV, qui illo modo loquebantur. Benedictus autem desideravit de illa locutione rationem reddi, vel explicari, quam historiam late refert Vasq. disp. XXXVII, c. II et III. Et quidem displicuit etiam ille loquendi modus Damasc. III *de Fide*, cap. XVI. Displicuit etiam Paulino Aquileiensi *in libro Sacrosyllabo*, colum 9, qui est in concilio Francofordiensi, in Epist. *ad Episcopos Hispaniæ*. Probant autem primo quia in compositione alicujus, habenda est tantum ratio proximarum partium, non remotarum : unde dicimus, domum constare calce, lateribus, et lignis, non vero dicimus, constare ex terra et aqua, licet lateres ipsi ex his etiam constent : ergo nec debemus dicere, Christum constare ex tribus substantiis, sed ex duabus, quarum una scilicet humanitas constat etiam ex duabus, nempe, anima et corpore. Alioquin si numerandæ essent partes remotæ, possemus dicere, Christum constare ex sex substantiis, scilicet

8 Dubium de modo loquendi

Damasc. Paulin. Aquile.

divinitate, anima et quatuor elementis. ex quibus conflatur corpus.

Marian. P. Joannes Mariana lib. VI *historiæ rerum Hispaniæ* c. XVIII, excusat Patres concilii Toletani, eo quod ipsi acceperint substantiam pro natura, in quo sensu verum dicebant, quasi dixissent falsum, si substantiam pro supposito, seu hypostasi accepissent. Hoc tamen longe distat ab illorum mente, ut bene observavit Vasq. disp. XXXVII num. 11, tum quia ipsi dicebant, Christum constare duabus naturis, et tribus substantiis, non ergo excusantur quia substantiam pro natura acciperent : tum etiam quia si Benedictus reprobaret illam locutionem, eo quod substantia hypostasim significaret, non contenderet, duas, et non tres substantias in Christo esse, cum nec duæ etiam hypostases in Christo reperiantur.

Augustin. Isidorus. Bernard. Illi ergo Patres Toletani cum Juliano ideo dicebant, in Christo esse tres substantias, divinitatem animam et carnem, quia hunc loquendi modum in antiquis Patribus reperiebant, August. XIII *de Trinit.* c. XXII in principio, sic ait : « Quandoquidem sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona, ac per hoc jam ex tribus, Deo anima et carne. » Isidorus lib. *de Differentiis* c. VI : « Nos, inquit, ex duabus subsistimus substantiis, animæ videlicet, et corporis : ille ex tribus, Verbi, animæ et corporis. » Hic consentit Bern, serm. III *de Vigilia nativitatis*, Et attende, inquit, quia sicut in illa singulari divinitate trinitas est in personis, unitas in substantia, ita in ista speciali commistione, trinitas est in substantia, et in persona unitas. » Et lib. V *de Consider. ad Eugenium*, in medio : « Inter omnia, inquit, quæ recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis, quæ tres personæ una substantia sunt, secundo loco ea præcellit, qua tres substantiæ una in Christo persona sunt. » Et infra : « Dico in Christo verbum, animam et carnem sine confusione essentiarum, unam esse personam. » Et statim : « Decuit, ut quomodo ibi tres personæ una essentia, ita hic convenientissime quadam contrarietate tres essentiæ sint una persona. » Sic etiam loquitur Gelasius lib. *de duabus naturis*, circa finem, et Innocentius lib. IV *de mysterio altaris* cap. II.

Gelasius. Innoc. II. Vasquez. P. Vasq. n. 10 et 11, advertit, Patres illos Toletanos, sicut etiam postea socios Elipandi in concilio Francofordiensi, caute dixisse esse in Christo duas naturas, et tres substantias, quia substantia latius patere videtur, quam natura, et ideo una natura humana non dicitur constare ex duabus naturis, sed ex duabus substantiis, et Patres proxime adducti solum dicunt, Christum constare ex tribus substantiis ; et non ex tribus naturis. Denique n. 15, notat Damascenum non opponi Patribus Toletanis, quia ipse nunquam negavit in Christo tres substantias, sed tres naturas, cum utatur nomine Græco φύσις quod significat naturam.

Censura auctoris. Hoc tamen discrimen non video quantum ponderis, aut fundamenti habeat : nam licet sæpius dicatur, Christum constare ex tribus substantiis, sæpe tamen apud Patres homo dicitur constare non solum ex duabus substantiis, sed etiam ex duabus naturis, vel essentiis. Sic loquitur S. Maximus *adversus Eutychetem*, *S. Max.* relatus apud Euthymium in *Panoplia* p. 2, tit. XV, § *in sancta Trinitate*, cujus verba adduximus supra, disp. IX. « In homine, inquit, eadem, et persona, et diversitas essentiarum. Etenim cum unus sit homo, aliam corpus, aliam anima habet essentiam, » ipse etiam Damascenus apud eumdem Euthymium *ibi* ; § *singuli quidem homines*, ubi sæpe ait hominem binas naturas includere, in duabus naturis consistere, animam, et corpus non posse esse unius naturæ. Verba autem Damasceni adduximus supra loco citato : *Damasc.* ubi etiam adduximus verba Gelasii in libro *de duabus naturis*, in quo sæpe repetit humanam naturam ex duabus naturis constare. Imo idem Gelasius ibi paulo post medium expresse ait nullum esse discrimen inter naturam et substan-

tiam. Sic enim loquitur adversus Eutychetem : « Quis jam ferat, dedignari eos vocabula promere naturarum, cum utique nulla res sit, quæ non propriam possit habere substantiam : substantia vero nulla sit, quæ non natura dicatur. » Frustra ergo illi socii Elipandi concedentes tres substantias in Christo, negabant tres naturas in ipso : et quidem ratio supra adducta ex Damasceno eodem modo probat de tribus substantiis, sicut de tribus naturis, ut fatetur ipse Vasq. illo num. 15. quia scilicet non debent numerari partes remotæ, sed proximæ. Sicut ergo locutio illa de tribus substantiis in Christo sustineri poterat, sic etiam posset de tribus naturis.

12 Argumento Damasceni occurritur.

Ad argumentum vero Damasceni responderi posset, licet frequenter divisio, et enumeratio fieri soleat inter membra immediata juxta regulas summulistarum, atque ideo deberet dici, Christum constare ex duabus naturis integris, quarum una nempe humana, constat ex aliis duabus ex naturis partialibus : aliquando tamen claritatis gratia solere simul numerari partes immediatas, et mediatas. Sic loquendo de ipso Christo dici solet : Verbum assumpsisse humanitatem veram constantem ex anima, carne, et sanguine ; quæ enumeratio non est de solis partibus immediatis ; tunc enim sufficeret dicere, humanitatem constantem ex corpore et anima, sed est de partibus etiam mediatis, nempe carne et sanguine quæ componunt corpus humanum integrum. Sic loquitur Nazian. in brevi tractatu *de fide Nicæna*, quæ nunc oratio L. et refertur in *actis Liberis* c. V, quæ habetur in I tomo Conciliorum his verbis : « Non Deum mutatum, sed Deum permanentem, et hominem natum, non putative, sed vere, non aereum sed corporeum, non phantasticum, sed carneum, ossa, sanguinem, sensum, et animam habentem. » Sic ergo poterit etiam dici in Christo esse tres substantias, seu naturas, scilicet divinitatem, animam, et corpus, declarando singillatim naturas, in quas dividitur etiam natura humana. Imo ipsi logici, qui scrupulosius observant regulas divisionum, solent aliquando in hoc dispensare : sic enim dividunt in decem prædicamenta, substantiam, quantitatem, qualitatem, relationem, etc. cum tamen immediata divisio videretur entis in substantiam, et accidens, et rursus accidentis in alia inferiora. Similiter in linea prædicamentali, dividunt animal in hominem, equum, leonem, etc. cum tamen immediate deberet dividi in rationale, quod est homo, et in irrationale, quod iterum dividitur in terrestre, volatile, aquatile, et rursum terrestre in equum, leonem, etc. Illud vero quod adducebatur de elementis, propter quæ posset homo dici constare ex quinque naturis, facile rejicitur, negando elementa manere formaliter in misto, juxta veriorem sententiam philosophorum.

Nazianz.

Aliud argumentum fieri solet, quia si in Christo essent tres naturæ, essent etiam tres operationes, sicilet operatio divina, operatio spiritualis, et operatio corporea, P. Vasq. n. 13, indicat non esse inconveniens in iis tribus operationibus admittendis. Addit tamen illa tres operationes non debere distribui singulis tribus naturis, nam operatio corporea, quæ est in homine, non procedit a solo corpore sed a corpore animato. Cæterum, negandum non est, esse magis frequentem, et usitatam locutionem, quæ Christus dicitur constans ex duabus substantiis, seu naturis ; atque adeo magis retinendam, quia una natura magis videtur significare naturam completam : quare per tres naturas viderentur significari tres naturæ completæ : præsertim cum una ex illus tribus sit completa, scilicet divina ; quare licet loquendo de homine, possit absquæ æquivocatione dici quod constat ex duabus naturis, utraque enim est æque incompleta : loquendo tamen de Christo, et dicendo, haberi tres naturas, esset major occasio æquivocationis, cum una earum sit completa cum qua viderentur æquiparari aliæ quæ faciunt cum

14

illa numerum ternarium : dicere enim in Christo esse tres naturas unam divinam, aliam animæ, aliam corporis, videtur significare, naturam animæ esse alteram unam, sicut divinam, quod est falsum cum hæc sit una integra ; illa vero una dimidia, seu incompleta. Unde, loquendo de duobus corporibus humanis integris, et uno capite alterius hominis, non dicemus, illa esse tria corpora, quia licet caput ejus sit corpus in aliqua propria significatione ; per illam tamen conjunctionem judicaremus, esse tria corpora in eadem acceptione corporis, sic ergo per illam locutionem de tribus naturis significari videretur esse tres naturas in eamdem acceptione naturæ, quod est falsum, cum una sit natura completa, et aliæ naturæ incompletæ.

SECTIO II.

Utrum verbum assumpserit hominem ?

14 ffirmant aliqui. *Thom. Ludov. Vives. Conc. Alex.* olet. 1 *et* et 11. *Concil. Franc. Adrian, Aug.*

Dubitari solet inter theologos, an possit in rigore dici, Persona divina assumpsit hominem, de quo S. Th. qu. IV, art. 3. Affirmat Ludov. Vives in lib. IX Augustini *de Civit. Dei* cap. XVII, et irridet scolasticos theologos, eo quod illam locutionem non admittant, cum apud Patres Græcos, et Latinos frequentissima sit. Et quidem negari non potest, in conciliis, et Patribus eam locutionem frequenter reperiri. Sic enim loquuntur in conc. Alexandrino in Epistola *ad Nestorium*, quæ est X, inter Epistolas Cyrilli, approbata in conc. Ephesino, item in conc. Toletano I *in confessione fidei*, et Tolet. VI, c. 1. Tolet. XI *in confessione fidei*, et in conc. Francofor. Epist. *ad Episcopos Hispaniæ*, et Adrianus in eodem concilio in Epistola *ad eosdem Episcopos*. August. lib. *de prædestinatione Sanctorum*, c. XV, epist. LXVI, lib. IX *de Civit.* Dei c. XVII et XXI ; et lib. X, c. XXII et XXIX lib. *de agone Christiano*, c. XI. Hieronym. in c. XXVI *Matthæi* in illa verba, *cæpit tristari ;* to. IX, Boetius lib. *de duabus naturis.* Damasc. III *de Fide*, cap. IV, in princio. Anselmus lib. *de Incarn.* c, V, qui tamen dicit, non posse concedi, assumpsisse hunc hominem, *hic homo* significat naturam cum proprietatibus individuis, quæ pertinent ad personam ; quæ quidem differentia non videtur omnino solida, nam sicut datur humanitas in communi, et homo in communi, datur etiam hæc humanitas individua, de qua potest dici, assumptam esse a Verbo cum suis proprietatibus individualibus. Adduci etiam solent illa verba Ambr. et August. in Hymmo, *Te Deum laudamus*, « Tu ad liberandum suscepturus hominem non horruisti Virginis uterum : » Sed ibi magis videtur esse sermo fortasse de homine lapso, quem Christus liberandum suscepit, quam de humanitate, quam Verbum assumpsit, illam enim non liberavit, nec redemit, cum nunquam fuisset in captivitate, vel debito peccati.

Hieron. Boetius. Damasc. Anselm.

15 Negans Scholastici.

Theologi tamen scholastici cum S. Thoma ubi supra illam locutionem in rigore non asurpandam dicunt, quia homo in rigore non est sola humanitas, sed suppositum habens naturam humanam : Verbum autem non assumpsit humanitatem ; subsistentem, vel suppositum habens humanitatem ; assumpsit ergo humanitatem, non hominem. Id enim, quod assumitur, præsumptionem : homo autem non præsupponitur ante unionem, sed humanitas. Patres vero antiqui illam locutionem usurparunt liberius, quia nomen *homo* magis indifferens tunc erat ad significandum naturam humanam in abstracto, vel in concreto, vix enim apud auctores antiquiores reperies vocem *humanitatis* usurpatum in ea significatione, quam nunc habet apud theologos ac philosophos sed potius significabat eruditionem, et idem quod apud Græcos παιδεία, ut notavis A. Cellius lib. XIII, cap.

XVI. Sicut ergo si nunc Verbum assumeret naturam aquæ, diceremus, Verbum assumpsisse hypostatice aquam, eo quod non habemus duo nomina diversa ad significandum abstractum, vel concretum aquæ; sic tunc dicebant, Verbum assumpsisse hominem; quia vox *homo* erat tunc indifferens ad significandum concretum, vel abstractum, sicut nunc vox *aqua*. Si autem essent duæ voces in usu, *Aqua* ad significandum concretum, et *Aquietas* ad significandam naturam aquæ in abstracto, non posset jam dici, Verbum assumpsit aquam, sed assumpsit aquietatem. Sic ergo postquam jam usus introduxit vocem *humanitas* ad loquendum de natura in abstracto, et reservavit vocem *homo* ad loquendum de natura in concreto, non possumus in rigore dicere, assumpsit hominem, sed humanitatem. Sicut etiam olim vox hypostasis indifferens erat ad significandam naturam, vel subsistentiam, et ideo S. Hieronymus recusabat tres hypostases in Trinitate concedere. Postea vero ex usu, et consensu, applicata est vox hæc ad solam subsistentiam significandam, vel suppositum, unde jam non liceret dicere in Deo esse unam solam hypostasim, quia illud non intelligeretur jam de una natura, sed de una persona.

16 Objiciet tamen aliquis, posse adhuc in Objectio. rigore dici, hominem fuisse assumptum a Verbo, quia denominationes, ut communiter sunt suppositorum, et quæ prædicata competunt humanitati, tribuuntur toti supposito in concreto; Sic dicimus hominem genitum, et conceptum ex Beata Virgine, licet sola humanitas terminaverit generationem humanam pro signo priori ante unionem cum supposito Verbi; ergo eodem modo poterimus dicere, hominem assumptum a Verbo, licet sola humanitas terminaverit immediate assumptionem, et unionem, hypostaticam.

Refellitur. Respondetur, licet alia prædicata humanitatis tribuantur supposito, et homini in concreto; hoc tamen non posse; debent enim ab illa communi regula excipi ea prædicata, quæ tribuuntur, et competunt humanitati, ut parti condistinctæ a supposito, seu subsistentia, v. g, si dicimus, humanitatem uniri subsistentiæ, componere cum subsistentia, hominem, condistingui adæquate a subsistentia, etc. non poterimus dicere, hominem uniri subsistentiæ, componere cum subsistentia hominem, condistingui adæquate a subsistentia, etc. quia illæ prædicationes sunt de humanitate, quatenus est aliquid condistinctum a subsistentia, et excludunt subsistentiam. Sic etiam dicendum est de illo prædicato, humanitas est assumpta a Verbo; explicat enim aliquid conveniens humanitati, ut est pars condistincta a subsistentia, et excludens ipsam, unde illud prædicatum non potest tribui toti supposito in concreto sumpto. Hac etiam ratione ex calore inhærente materiæ dicitur homo calidus, non tamen dicetur homo disponi ad recipiendam formam hominis ex dispositione, qua materia ultimo disponitur ad formæ humanæ receptionem, quia hæc denominatio *dispositæ* competit materiæ, ut parti condistinctæ, et excludenti alteram compartem, ad quam recipiendam disponitur.

Objici posset adhuc, quia licet humanitas sola unita sit filio Dei, adhuc dicitur hic homo prædestinatus, ut esset filius Dei; ergo eodem modo posset dici, hic homo assumitur a filio Dei, licet humanitas assumatur. Alia objectio.

Huic objectioni faciemus satis infra disp. XXXII, agentes de prædestinatione Christi, ne repetamus in utroque loco eamdem solutionem. Cætera, quæ ad hoc dubium spectant, videri possunt apud Vasq. in præsenti disp. XXXV. Remittitur

SECTIO III.

Utrum si Verbum assumeret plures humanitates, esset unus homo, vel plures?

17 Ratio dubitandi desumitur ex differentia inter nomina substantiva, et adjectiva, quam tradunt theologi cum S. Th. I, p. q. XXXVI, art. 4, et q. XXX, art. 3, nam ad unitatem, vel pluralitatem termini adjectivi, attenditur unitas, vel pluralitas subjecti habentis formam ; ideo duo subjecta, quæ haberent eamdem albedinem, essent duo alba, at vero unitas, vel pluralitas in substantivis desumitur ex unitate, vel pluralitate formæ habitæ ; ideo tres personæ habentes eamdem Deitatem non sunt tres Dii, sed unus Deus, ex hoc autem videtur fieri, etiam e contra unum personam habentem tres humanitates esse tres homines ; quod cum aliis concedit Vasq. II tom. in I p. disp. CLV, c. IV, propter hoc argumentum.

Contrariam sententiam docuit S. Th. in præsenti, q. III, art. 7, retractans priorem sententiam, quam docuerat in III, d. I, q. II, art. 5. Suar. disp. XIII, sect. III, et communiter omnes theologi recentiores, quam existimo omnino veram ; probatur enim efficacissimo argumento a posteriori ; quia si una persona cum tribus naturis constitueret tres homines, ergo cum duabus animalitatibus duo animalia ; ergo cum duabus naturis viventibus constitueret duos viventes. Consequens est falsum, nam in Christo est una persona cum duabus naturis viventibus, et non sunt duo viventes, alioquin si sunt duo ; ergo signato uno possumus dicere, hoc vivens, nempe Deus, non est illud vivens, scilicet homo ; nam ubi sunt duo, bene potest unum de alio negari ; ergo dicendum est, Christum non esset duos viventes, sed unum, ut dicitur in Symbolo Athanasii : *Qui licet Deus sit et homo non duo tamen, sed unus est Christus ;* ergo nec essent tres homines, licet essent tres humanitates.

18 Responsio Vasquii Auctori non satisfacit.

Respondet Vasq. ubi supra c. VI licet distinctio, et pluralitas afferat negationem unius naturæ de alia, non tamen impedire, quod prædicentur in concreto, nam sæpe prædicantur mutuo, quæ alioquin distinguuntur. Hæc tamen solutio nullo modo satisfacit, quia licet albedo et dulcedo inter se distinguantur, prædicantur mutuo in concreto quando dicis ; album est dulce, nunquam tamen prædicantur sub iis nominibus sub quibus distinguuntur, neque etiam prædicatur humanitas de deitate, vel e contra, sed Deus de homine, qui non distinguuntur. Alioquin si Deus et homo essent duo, necesse esset, unum non esse alium ; si vero unus est alius ; ergo unus est idem cum alio ; ergo non est non idem, seu distinctus ; hi enim omnes sunt termini æque pollentes.

Ratio illius communis *Suarez.*

Difficile tamen est reddere rationem a priori hujus communis sententiæ. Suar. ubi supra dicit, unitatem naturæ sufficere ad unitatem concreti, licet sint plura supposita, non tamen sufficere e contra, pluralitatem solum naturæ ad pluralitatem concreti in uno supposito, quia ad pluralitatem plus requiritur, quam ad unitatem ; scilicet pluralitas utriusque partis, quæ in concreto includitur, nam si in aliqua parte datur unitas, jam non datur negatio unitatis ; ergo nec distinctio, quæ est negatio unitatis simpliciter et absolute.

Sed contra hoc est, quod in terminis adjectivis, licet forma sit una : dicuntur tamen duo in concreto simpliciter et absolute, si sint duo subjecta ; sic enim dicimus, duo esse visa, cognita, vel amata, licet visio, cognitio, vel amor non sint duo ; ergo e contra in substantivis sufficeret pluralitas formæ ad pluralitatem simpliciter concretorum.

Dicunt alii, concretum accidentale so-

19 lum supponere pro subjecto directe ; ideo
Aliorum ratio. multiplicatis subjectis, multiplicari concretum : at vero concretum substantiale supponere pro utroque, scilicet pro supposito, et natura ; ideo non multiplicari concretum, nisi utrumque multiplicetur.

Rejicitur. Sed contra primo, si concretum substantivum supponit directe pro utroque ; ergo Deus in concreto non posset prædicari de homine ; sicut hæc non est vera prædicatio, personalitas, et natura divina est personalitas, et natura humana ; ergo homo in concreto non significat directe personalitatem, et naturam. Præterea demus utrumque directe significari ; ergo multiplicata natura, non est unus homo simpliciter : sicut unita una materia prima cum duplici anima rationali, non resultaret unus homo simpliciter, sed unus cum dimidio ; nec posset prædicari concretum resultans ex materia et una anima, de concreto ex eadem materia et alia anima ; ergo non resultat unica humanitas simpliciter, licet utraque pars significetur directe in humanitate.

20 Ratio ergo a priori desumenda videtur
Mens auctoris. ex eo, quod in concretis etiam substantivis, licet importetur utraque pars, sed tamen in recto solum importatur suppositum ; natura vero non in recto, sed in obliquo, quod de his nominibus persona, et suppositum communiter concedunt, negant tamen aliqui de nominibus naturæ, ut homo, Deus, etc. Cæterum ex illis arguitur pene ad ista : nam si significatum rectum utriusque non esset idem, non possent invicem prædicari *hic homo*, et *hæc persona*, et e contra ; omnis enim prædicatio vera requirit identitatem inter rectum subjecti, et prædicati : et ideo hæc non est vera ; personalitas terminans hanc humanitatem est hæc humanitas terminata a personalitate, quia rectum subjecti non est rectum prædicati ; ergo rectum, quod importat persona, est rectum, quod importat homo, et e contra ; ergo si persona importat in recto personalitatem, seu suppositum, et in obliquo naturam, idem dicendum est de homine in concreto. Alioquin si *homo* significaret in recto solam humanitatem subsistentem, sicut dicimus, Verbum est homo, dici posset, Verbum est humanitas subsistens, quod nemo concederet. Unde etiam constat, hominem non significare in recto utrumque, personalitatem, et naturam : alioquin sicut dicimus, Verbum est homo, dicere etiam possemus, Verbum est personalitas, et natura humana, quod constat esse falsum ; ergo homo solum dicit in recto suppositum. Quod Consect. rium. aperte docet S. Th. infra qu. XVII, art. 1, *in corp.* et alibi sæpe. Ex hoc autem fit, multiplicata natura, non multiplicari homines, quia non multiplicatur significatum rectum hominis, nempe personalitas.

Contra hanc doctrinam est unica, sed 21
gravis difficultas ex mysterio Trinitatis, Difficul. ex myst. Trinitat. quia si significatum rectum concreti substantivi est solum suppositum ; ergo multiplicato supposito, multiplicatur etiam terminus concretus ; ergo in Deo sicut tres personæ, et tria supposita, erunt tres Dii, quia multiplicatur rectum hujus nominis Deus, sicut rectum hujus nominis persona.

Ideo aliqui recentiores dicunt, in creatis tam hominem, quam personam ex subsistentia creata significare in recto naturam, et in obliquo subsistentiam, quia natura est quæ subsistit, subsistentia vero est forma, a qua dicitur subsistens : ideo multiplicata natura multiplicari homines, et personas, licet esset una subsistentia creata, cum multis naturis. Personam vero, quæ resultat ex subsistentia increata, et natura creata dicunt, significare in recto subsistentiam, quia non est forma, sed potius natura comparatur per modum formæ respectu personalitatis ; ideo Petrus non est personalitas terminans naturam, sed potius natura subsistens : at vero Christus e contra non est natura humana subsistens, sed potius persona terminans humanitatem. Hinc inIlle pri. ferunt primo, si tres personæ divinæ assumerent eamdem humanitatem, fore

tres homines, quia essent tres personæ divinæ habentes humanitatem : e contra vero si tres personalitates creatæ terminarent eamdem humanitatem, fore unum hominem, et unam personam, quia tam persona, quam homo significaret in recto naturam. Inferunt secundo, in Divinis esse tres personas, quia persona in Deo significat in recto subsistentiam, quæ non est forma, sed aliquid per se stans, sicut natura, et ideo potest in recto significari. Non tamen sunt tres Dii, quia Deus non significat in recto personam, sed naturam, ideo est unus Deus quia est una natura terminata per tres subsistentias.

Auctori on placet.

Hæc sententia displicet primo, quia jam *homo* non diceretur univoce, sed valde æquivoce, de Christo, et de nobis, nam homo in Christo est personalitas terminans naturam ; in nobis vero est humanitas subsistens ; est ergo Christus æquivoce homo, vel dicendum est utrobique habere hominem eamdem significationem. Displicet secundo, quia si homo in nobis est humanitas subsistens ; ergo ubicumque est humanitas subsistens, est homo ; sed humanitas illa subsistens est vere in Christo Domino ; ergo illa humanitas ut sic subsistens est homo, sed humanitas illa subsistens non est Verbum ; ergo aliquis homo est in Christo, qui non sit Verbum. Quod est omnino falsum ; ergo nec in nobis homo est humanitas subsistens, sed suppositum terminans humanitatem ; nam licet humanitas nostra, et non subsistentia sit, quæ subsistit ; homo tamen non est natura, quæ subsistit, ut supponunt adversarii ; alioquin etiam in Christo humanitas vere subsistens esset vere homo. Denique displicet ; quia voluntarie supponit, personam non significare eodem modo in Deo et in nobis, imo potius voces ex humanis desumptæ sunt ad loquendum de divinis, seclusa distinctione reali inter naturam, et suppositum ; quare si in Deo persona dicit in recto personalitatem, in nobis etiam habebit idem significatum.

In hac igitur difficultate, quæ tota est de modo loquendi, retinendus est communis modus, et fatendum, ex tribus naturis cum eadem personalitate resultare etiam unicum hominem ; non tamen resultare plures homines, vel Deos ex unica natura cum pluribus personis, quia licet persona, et homo dicant in recto solam subsistentiam terminantem naturam, et licet plures personalitates cum una natura sint plures personæ, non tamen plures homines ; quia termini substantivi ut : homo, Deus, etc. significant explicite naturam, et valde implicite, et confuse suppositum, et ideo termini unitatis, et determinationis appositi determinant, vel designant naturam, non personam ; quare hic homo, non significat hoc suppositum habens aliquam humanitatem, sed potius e contra suppositum in confuso habens hanc humanitatem ; et per consequens variata subsistentia manet hic idem homo si maneat suppositum cum eadem humanitate, quia manet totum id, quod significat *hic homo*, ut fatetur Suarez infra q. xvi, art. 6, in commentario art. 6. At vero *hæc persona*, quia significat explicite personalitatem, eam etiam determinat, et significat idem, quod hæc subsistentia habens aliquam naturam rationalem ; igitur tam homo, quam persona, significat in recto personalitatem ; alioquin non possent mutuo prædicari ; sed diverso modo ; nam homo, significat subsistentiam in confuso, et naturam determinate : at vero persona, significat subsistentiam determinate et naturam in confuso. Ex quo fit, tres personas esse unum Deum ; quia *hic Deus*, est subsistentia terminans hanc deitatem, in quo conceptu conveniunt omnino tres personæ, quia quælibet est aliqua subsistentia terminans hanc deitatem ; ergo in esse Dei non distinguuntur : ac *hæc persona*, est hæc subsistentia terminans aliquam naturam : in quo differunt tres personæ ; quia hæc non est illa subsistentia, sed alia. Terminus ergo unitatis, vel determinationis additus concreto naturæ determinat naturam, licet significatam in

23

Conclusio auctoris.

obliquo ; additus vero personæ determinat personalitatem.

24

Evasio prima.

Dices primo : concreta adjectiva, ut album, dulce, etc. significant etiam implicite subjectum ; explicite vero, et formaliter formam, et tamen hoc album non est aliquod subjectum cum hac albedine, sed potius hoc subjectum cum aliqua albedine ; ergo similiter licet homo significet explicite humanitatem, non ideo *hic homo* erit aliquod suppositum cum hac humanitate, sed potius e contra hoc suppositum cum aliqua humanitate, quia suppositum significatur in recto, sicut subjectum albedinis.

Excluditur.

Respondetur negando consequentiam ; ratio vero discriminis præcipue sumenda est ex modo diverso,quo utimur terminis substantivis et adjectivis. Fundamentum vero fortasse fuit, quod termini adjectivi, licet significent formaliter formam, sed significant eam per modum accidentis, et habiti a subjecto : cum autem accidens sit ens in alio, seu adveniens alteri : jam supponit subjectum quasi hoc aliquid constitutum, quod possit, et debeat designari et determinari per signum illi appositum, ideo li *hoc*, positum cum *albo*, determinat subjectum albedinis, quia ipsum subjectum significatur, ut ens constitutum, et per se, cui albedo advenit : ad vero terminus substantivus ut *homo*, non significat humanitatem, ut habitam, seu ut advenientem alteri, sed substantive, id est, ut constituentem primario illud ens, et ut primariam essentiam illius ; ideo quando humanitas significatur formaliter, et explicite per terminum substantivum, determinatio cadit supra humanitatem formaliter, et explicite significatam, non supra subsistentiam, quæ non significatur, ut subjectum habens humanitatem, sed ut terminus eam terminans.

25

Evasio secunda.

Dices secundo, ergo signum etiam multitudinis cadit supra solam naturam, sicut signum determinans cadit supra illam ; ergo unum suppositum cum multis naturis humanis constituet plures homines ; sicut enim hic homo significat aliquod suppositum hujus naturæ humanæ, sic per plures homines significabitur aliquod suppositum plurium humanitatum.

Evertitur.

Respondetur, negando sequelam. Ratio discriminis desumitur ex supradictis, et ex regula illa generali, quod in omni propositione affirmativa vera, requiritur identitas adæquata inter rectum subjecti, et rectum prædicati : in propositione vero negativa vera requiritur distinctio inter rectum subjecti, et rectum prædicati. Ex hac enim regula infertur, Patrem, et Filium esse eumdem Deum ; non possumus vere dicere : hic Deus, qui est Pater, est Filius, seu est hic Deus qui est Filius ; quia hic Deus licet significet suppositum in recto, non tamen determinat subjectum, sed naturam : suppositum autem significat indeterminate, et quasi rationem communem ; quare sicut quando animal sumitur in communi potest dici, animal est homo, et est equus, et hominem, et equum non distingui in ratione animalis : sic dicimus, hic Deus est Pater, et Filius, hoc est, suppositum in communi hujus naturæ divinæ est Pater, et Filius ; seu Pater, et Filius non differunt in ratione communi suppositi hujus naturæ divinæ, quæ ratio communis, et indeterminata suppositi significatur solum in recto quando dicitur *hic Deus*, quia semper relinquitur suppositum sine determinatione ; cum tota illa determinatio afficiat solam naturam : hac ergo de causa vera est illa propositio affirmativa, quia nimirum rectum subjecti non distinguitur realiter a recto prædicati ; nam suppositum naturæ divinæ indeterminate sumptum, et suppositum filii non differunt realiter, sed tamquam ratio communis, et particularis. Ex eadem etiam regula infertur, illam aliam propositionem fore falsam, in qua dicerentur plures homines unum suppositum terminans plures naturas humanas. Nam si plures homines essent, posset unus negari vere de alio, et possemus dicere, hic homo non est ille homo. Hoc autem est falsum,

quia rectum subjecti non distinguitur realiter a recto prædicati, nam hic homo in recto, solum dicit suppositum hujus humanitatis in communi, seu indeterminate acceptum, suppositum autem in communi seu indeterminate acceptum hujus humanitatis, non distinguitur realiter ab eodem supposito, licet sit terminus alterius humanitatis; ergo illa propositio negativa; hic homo non est ille homo, non potest esse vera propter solam pluralitatem naturarum in eodem supposito.

III

Evasio tertia.

Dices tertio. Hæc propositio est vera: Aliquis homo non sedet; licet unus homo sedeat, quia nimirum verum est, illum, qui currit, non esse hominem sedentem; ergo similiter hæc erit vera, hic Deus non est Pater. Probatur consequentia, quia hæc est vera: Aliquod suppositum hujus deitatis non est Pater, ergo si *hic Deus* solum significat aliquod suppositum in confuso hujus deitatis, hæc etiam erit vera: hic Deus non est Pater.

Præcluditur.

Respondeo, retorquendo argumentum; nam si *hic Deus* in recto significat essentiam; ergo non dicitur vere hic Deus generat, quia hæc est falsa: *essentia seu deitas generat;* ergo *hic Deus* non est in recto natura, sed suppositum habens deitatem, ut dixit S. Thomas c. 1, q. XXXIX, art. 4. Ad argumentum ergo aliqui concedunt, illam esse veram, Deus non generat; quod affirmat etiam Valentia I, p. disp. II, qu. XII, punct. 3, ad tertiam quæstionem, si Deus sumatur pro entitate absoluta identificante sibi relationes; quia de entitate absoluta non potest dici, quod generet. Cæterum S. Thomas, et alii communiter dicunt, illam esse falsam: ratio autem est, quia licet *hic Deus* significet suppositum hujus deitatis, et licet natura sit terminus singularis; cæterum ratione suppositi sapit, ut diximus, naturam termini communis, sicut *homo;* cum autem sit aliquod suppositum deitatis generans, et Pater; non potest simpliciter negari, quod suppositum deitatis sit Pater; quia propositiones indefinitæ negativæ juxta communem loquendi modum faciunt sensum universalem, ut notavit bene idem Valentia ubi supra; quare hæc etiam indefinita est falsa: Homo non contraxit peccatum originale; licet Christus illud non contraxerit, quia videtur universaliter negare de omni homine; ita illa: Hic Deus non est Pater; æquivalet in communi modo loquendi huic: Nullum suppositum hujus Deitatis generat, vel est Pater; quod est falsum, ideo simpliciter prolata est falsa. Negamus ergo, sensum illius propositionis: Hic Deus non est Pater, esse illum: Aliquod suppositum hujus deitatis non est Pater; nam in illo termino *hic Deus;* suppositum non significatur in particulari etiam disjunctim, sed in communi, et ratione hujus suppositionis communis non potest de illo negari simpliciter, quod habet in aliquo particulari.

S. Thom.

Valent.

IV

Instantia.

Urgebis, hæc est vera: Hic Deus est trinus, sed hæc non est vera: Aliquod suppositum deitatis est trinam: ergo *hic Deus* in recto non significat suppositum, sed naturam, cui competit esse trinam in personis.

Diluitur.

Respondeo, nomen Deus habere duplicem suppositionem, ut dixi, alteram determinatam, seu singularem, ratione naturæ singularis; alteram communem ratione suppositi, quia sicut *homo* significat naturam communem pluribus hominibus, ita Deus significare potest rationem suppositi communem tribus suppositis; et sicut *homo*, quando supponit simpliciter, seu in communi, dicitur vere esse multa individua, ita *Deus* cum eadem suppositione communi ex parte suppositi dicitur vere esse tria supposita, seu esse trinum, licet de singulis suppositis in particulari non dicatur vere, quod sint trinitas; sicut de homine in communi dicimus vere esse plura supposita humana; licet de singulis suppositis humanis id non affirmetur. Cæterum sicut *homo* supponens suppositione omnino singulari ex parte suppositi et naturæ, non

diceretur vere esse plura supposita ; ita *hic Deus* si non sumeretur cum aliqua suppositione simplici et communi ex parte suppositi, non diceretur vere esse plura supposita. Differunt tamen *hic homo*, et *hic Deus* ; quod cum hæc natura humana non habeat plura supposita ; possumus simpliciter dicere : Hic homo non est plura supposita ; quia *hic homo* non potest supponere communiter ex parte suppositi : non tamen possumus simpliciter dicere, hic Deus non est plura supposita ; quia hæc indefinita significaret non dari plura supposita in Deo, quibus esset communis ratio suppositi divini ; sicut etiam hæc indefinita negativa simpliciter, et absolute esset falsa : Animal non habet sub se plures species animalium ; quia licet aliquod animal in particulari illas non habeat ; sed tamen illa negativa videtur excludere species ab animali quælibet consideratione.

28 Dices quarto, si *hic homo* non deter-
Evasio IV. minat subsistentiam, sed solam naturam, sequitur, quod si aliquis homo heri peccavit, et hodie relinquatur ejus humanitas sine ulla prorsus subsistentia, possumus adhuc hodie dicere, hic homo peccavit ; nam hodie possumus dicere, suppositum hujus humanitatis peccavit ; consequens autem videtur omnino falsum ; nam hodie non existit homo, sed humanitas ; quomodo possumus dicere, hic homo peccavit? tunc enim videmur designare hominem existentem.

Evertitur. Respondetur negando sequelam ; nam licet illud pronomen *hic* non determinet subsistentiam, sed naturam, significat tamen naturam subsistentem ; quare sensus illius propositionis est iste : suppositum hujus humanitatis subsistentis peccavit ; quibus verbis non determinatur subsistentia, sed tamen consignificatur præsens aliqua subsistentia. Ex hoc autem sensu colligitur, si humanitas heri in uno supposito peccavit, et hodie amissa illa subsistentia acceperit aliam, adhuc esse veram illam propositionem : hic homo peccavit ; quia verum est, quod suppositum hujus naturæ nunc subsistentis peccavit. Si autem hodie maneat natura, sine ulla prorsus subsistentia, tunc erit falsa, quia significat humanitatem hodie esse subsistentem, cum hodie non subsistat, nec constituat aliquem hominem. De hoc iterum dicemus infra disp. XXVI, sect. III.

Objicies ultimo. Ponamus tres perso- 29
nas creatas cum una humanitate, si tunc Objectio ultima.
essent idem homo, ergo omnes tres personæ essent idem inter se. Consequens est absurdum, quia repugnat esse idem, quæ alioquin distinguuntur ; sequela vero probatur, quia hæc persona est hic homo ; et illa persona est etiam hic idem homo ; ergo hæc persona est illa ; nam quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ; ergo dicendum est, personalitatem creatam non importari in recto per nomina substantiva, sed solam naturam.

Respondetur, negando sequelam ; nam Rejicitur.
licet tunc essent tres personæ, unus homo, non esset una persona alia, quia non identificantur cum aliquo tertio eodem determinato, sed eum eodem disjuncto. Sicut non valet hæc consequentia : Petrus est aliquis homo, Paulus est aliquis homo ; ergo Petrus est Paulus, quia licet prædicatum sit idem, non est tamen determinatum, sed disjunctum. Sic etiam quando dicis, hæc persona est hic homo, idem valet ac si dicas, hæc persona est suppositum hujus humanitatis ; et illa etiam suppositum hujus humanitatis ; ex quo non sequitur, hanc personam esse illam, sed esse suppositum hujus humanitatis. Omnes ergo personæ essent idem homo, id est, essent suppositum ejusdem humanitatis, non tamen essent idem inter se. Et hæc sufficiant de hac controversia, in qua quia res captiosa est, caute loquendum est.

DISPUTATIO XIV.

DE UNIONE HYPOSTASIS DIVINÆ CUM SANGUINE CHRISTI.

SECTIO I. *Referuntur variæ sententiæ circa Christi sanguinem.*
SECTIO II. *Prima conclusio contra Durandum de unione Verbi cum sanguine Christi.*
SECTIO III. *Statuuntur aliæ duæ conclusiones.*
SECTIO IV. *Solvuntur argumenta contra doctrinam præcedentem.*
SECTIO V. *Duæ reliquæ conclusiones statuuntur.*
SECTIO VI. *Decisio aliorum dubiorum pro complemento hujus materiæ.*
SECTIO VII. *De censura aliarum sententiarum, quid sentiendum.*
SECTIO III. *De unione Verbi cum aliis humoribus, capillis, unguibus, et accidentibus.*

Res hæc plures complectitur quæstiones, et quidem aliquas non parum controversas, præsertim inter theologos sacrorum ordinum Dominicanæ, et Franciscanæ familiæ, qui de hoc argumento sæpe coram summis Pontificibus acriter disputarunt. Ideo accuratius res examinanda erit, ut quid certum, quid probabilius in hoc puncto sit, clarius colligere possimus.

SECTIO I.

Referuntur variæ sententiæ circa Christi sanguinem.

1 Sententia prima.

Prima sententia, seu error esse potest eorum, qui negarunt in Christo verum sanguinem, ii scilicet, qui negarunt verum corpus, concedentes solum corpus phantasticum, vel saltem negantes, fuisse corpus terrestre, dicentes, fuisse corpus cœleste diversum a nostro ; quorum errores retulimus, et impugnavimus supra : ii tamen nihil peculiare de sanguine dicunt.

Sententia secunda.

Secundo loco numerari possunt alii hæretici Calvinistæ, qui temerario ausu dixerunt, sanguinem a Christo effusum evanuisse, et omnino corruptum fuisse. Ita Osiander Calvinista, unde Germanus Bavanus probare contendit, non esse in eucharistia realiter Christi sanguinem, utpote jampridem corruptum, ut refert Fredericus de Salis in refutatione libelli inscripti, *Assertio ex sacra Scriptura*, etc. *adversus epistolam apologeticam* D. S. *posteriorem per Ja. B. ministrum Verbi Dei.* Hic error rejiciendus est ex illis, quæ theologi afferunt cum S. Thom. infra q. LI, art. 3, ad probandum, Christi corpus mortuum non fuisse corruptum, eadem enim argumenta probant incorruptionem sanguinis ; cum de tota humanitate, quæ resurrexit, intelligantur verba Ps. XV, 10. *Non dabis sanctuum tuum videre corruptionem.*

Frederic. de Salis.

2 Sententia tertia.

His ergo hæreticorum deliriis omissis, tertio loco succedit sententia Durandi in IV, dist. X, q. I, qui docuit, sanguinem non fuisse unitum subsistentiæ Verbi immediate sed solum remote, quatenus erat in humanitate Christi, quæ assumpta erat proxime, et immediate a Verbo : unde sequitur, sanguinem retinuisse suam

propriam subsistentiam creatam, per quam immediate subsisteret. Hanc sententiam secutus etiam est Gabriel, qui licet in supplemento ad IV, d. XLIV, q. I, addiderit, se id solum disputative et non assertive dixisse : sed tamen lect. LIII, *in Canonem*, absque ulla limitatione eam amplectitur. Afferri etiam solet Abulens. paradox II, c. 20 et 43. Sed Vasquez in præsenti disp. XXXVI, n. 10, et Suarez disp. XV, sect. VI, advertunt, eum non negare unionem Verbi cum sanguine, quando erat intra corpus, sed cum sanguine separato in triduo mortis Christi.

Durand. *Abulens.* *Vasq.* *Suarez.*

Hanc tamen explicationem rejicit Francise. Collius theologus Mediolan. collegii Ambrosiani in suo tractatu *de sanguine Christi* lib. II, c. 2 affirmans, Abulensem in universum negasse unionem Verbi cum sanguine, sicut Durandus negavit; quod probat ex Verbis Abulensis c. XL, in hunc modum loquentis : « Tertium, quod in consecrato calice est nunc Verbum dicitur; sed hoc in illo triduo in sanguine consecrato non esset, quia sanguis Verbo unitus non est, » quod clarius declarat dicens. « Nam in assumptio ne humanæ naturæ ad Verbum univit sibi Verbum principales partes naturæ, corpus et animam : non univit tamen sibi directe partes humanæ naturæ minus principales, sicut humores, et pilos. » Hæc tamen verba potius ostendunt, Abulensem non negasse unionem sanguine, dum erat intra corpus, quia, ut notavit Vasquez, eodem modo Abulensis dixit, Verbum non assumpsisse directe humanitatem, sed solas partes, corpus, et animam; at vero humanitatem consequenter; quia directe ea solum assumpsit, quæ non dimisit in triduo; humanitatem autem dimisit illo triduo; quo etiam sensu dicere potuit, sanguinem non fuisse assumptum directe, sed consequenter quia existimavit in triduo non mansisse unitum Verbo.

Collius.

3 Idem Collius ibi, et lib. V, c. II, tribuit eamdem sententiam Cardinali Sancti Petri ad Vincula in suo tractatu *de sanguine Christi* veritate VI, ubi Verbum non principaliter assumpsisse, sed verius consumpsisse sanguinem putat.

Sed neque de eo auctore id probant verba adducta. Fuit autem in Cardinalis frater Franciscus de Ruvere Franciscanæ familiæ vicarius, postea Cardinalis, et tamdem summus Pontifex Sixtus IV, qui dum hæc controversia tractaretur coram Pio II, cum tractatum scripsit; quem quidem manuscriptum conservat bibliotheca nostri Romani collegii : et quidem in ipso clare constat, negasse solum unionem sanguinis cum Verbo in triduo. Sic enim dicit : « Tertia veritas est ista. Et si a Christi sanguine, quandiu fuit ejus corpori unitus, deitas separata non fuerit ab eo tamen effuso divinitatem fuisse separatam, probabiliter confitemur. Quæ veritas duas continet conclusiones : prima quarum hæc est, quod scilicet deitas unita fuit Christi sanguini ejus corpori actu unito. Quæ conclusio satis patere potest ex his, quæ superius dicta sunt. Tradit enim B. Damascenus, ut superius fuit allegatum, quod ea, quæ fuerunt in humanitate Christi assumpta, ante assumptionem illam non fuerunt proprio supposito suppositata : sed in conceptione fuerunt assumpta, et in assumptione concepta; igitur Christi sanguis cum ejus corpore assumptus fuit in tali corpore conjunctus divinitati, seu suppositatus divino supposito, ita quod numquam fuit dare tempus, in quo existens in corpore Christi non esset Verbo divino hypostatice unitus. » Hæc ibi, ex quibus clare colligitur, posuisse unionem proxime inter Verbum et sanguinem, quando erat in corpore, cum probet ex Damasceno, non fuisse in illa humanitate aliquid suppositatum proprio supposito; si enim sanguis non fuisset hypostatice unitus Verbo, retinuisset procul dubio proprium suppositum, quo terminaretur.

Nec obstat, quod dicat, Verbum non 4
principaliter assumpsisse, sed consumpsisse sanguinem; nam hunc loquendi modum jam late explicuerat in superio-

ribus, dicens, ea principaliter assumpta fuisse, quæ secundum intentionem Dei primario intendebantur, qualis erat natura humana : illa vero, quæ ad hunc finem ordinabantur, dicit assumpta secundario, seu coassumpta ; in quorum numero ponit partes corporis Christi, imo ipsum corpus et animam, quia hæc etiam assumpta dicit esse propter humanitatem completam, et in hoc etiam sensu dicit, sanguinem non fuisse assumptum ; sed coassumptum, quia secundum se non intendebatur, sed propter naturam humanam ; nec sanguis secundum se poterat personari, quia persona non est, nisi quæ constat natura intellectuali ; unde nec corpus ipsum, quod secundum se non potest personari, dicitur assumptum, sed coassumptum. Itaque non ideo, quo fundamento Cardinalis ille possit pro ea sententia adduci, quæ negat unionem sanguini existenti in corpore Christi.

5 Sententia quarta.

Quarta ergo sententia docet, sanguinem fuisse quidem unitum Verbo hypostatice proxime et immediate, quando erat intra corpus ; fuisse tamen a Verbo separatum, statim ac exivit e corpore, atque ideo triduo illo ante resurrectionem caruisse unione hypostatica. Hanc docuit Franciscus de Maironis IV, lib. XLIII, q. I. Et idem habet in aliquibus ex suis sermonibus, teste Cardinali S. Petri supra adducto, scilicet in uno qui incipit, *Memoriam fecit*, et in alio, qui incipit, *Domine probasti me*, et in alio, qui incipit, *Nolite timere*. Richardus etiam in III, d. II, art. 2, q. I, ad 2 arg. Eamdem publica concione docuit Concionator quidam Barcinone, ut refert Sylvester in *Rosa aurea*, in tr. III, q. XXXI. Denique eamdem tenet Abulensis supra citatus, et Cardinalis S. Petri proxime citatus, qui alios plures conatur pro illa adducere, sed absque fundamento. Affert etiam censuram scholæ Parisiensis, quam dixit approbasse hanc sententiam, et condemnasse oppositam ; sed de hac censura nullo modo constat, nec ipse eam probat aliter, quam ex fama communi.

Mairon.

Silvest.

Quinta sententia distinguit duplicem sanguinem, alterum nutrimentalem, alterum vitalem. Nutrimentalem appellant sanguinem quemdam ex cibo, et potu factum, nec adhuc perfectum, et bene coctum, sed impurum et vitæ expertem, qui animalis non est pars, nec pertinet ad veritatem naturæ : et hunc dicunt, nec in corpore, nec extra corpus fuisse a Verbo divino hypostatice assumptum. Vitalem vero sanguinem dicunt, sanguinem perfectum, anima informatum, qui pars est animalis, et hunc dicunt unitum fuisse Verbo divino. Hæc est sententia Cajetani infra q. LIV, art. 2, in responsione ad 3 in fine illius qu. Pro hac sententia affertur etiam Silvester ubi supra q. illa XXXI. Sed hic partim convenit cum Cajetano, partim differt. Assignat quidem ille duplicem etiam sanguinem, alterum Verbo unitum, alterum non unitum : non tamen concedit diversitatem substantialem inter illos, sed solum accidentalem, ut constat ex illa q. XXXI et ex q XXX quæstiunc 4, ubi nec unum ab altero discernit per vitalem formam, imo tamquam problema relinquit an sanguis animetur, vel non : cum tamen Cajetanus alteri vitam tribuat, alteri neget.

6 Sententia quinta.

Cajetan.

Sexta sententia tribui potest Gregorio de Valentia in præsenti disp. I, q. V, punct. 1 ad tertium argumentum, qui ita docet, omnem sanguinem unitum Verbo, ut etiam nunc illæ particulæ sanguinis, quæ in spinis, sudario, et alibi apparent, retineant unionem cum divina hypostasi, atque adeo debeant adorari cultu latriæ.

7 Sententia sexta. *Valentia.*

Septima sententia docet, sanguinem in triduo etiam mortis Christi fuisse Verbo hypostatice unitum, non tomen totum omnino sanguinem, sed illum solum, qui a Christo resurgente reassumendus erat ; illas vero partes sanguinis, quæ non erant reassumendæ, sed in terris relinquendæ, statim post effusionem separatas etiam fuisse a persona Verbi divini. Hanc sequitur Franciscus Collius supra citatus

Sententia septima.

Collius. Major.

lib. V, c. x, quam tribuit Majori in III, disp. XXXVII, q. xxv. Sed hic auctor loquitur solum de sanguine nutrimentali, de quo dicit posse dici quod in instanti mortis fuerit dimissus a Verbo, quia non erat reassumendus, vel certe retentum fuisse a Verbo usque ad instans resurrectionis, et tunc dimissum, cui parti magis adhæret. Hæc sunt placita doctorum in hoc puncto : nunc jam nostram sententiam explicemus.

SECTIO II.

Prima conclusio contra Durandum de unione Verbi cum sanguine Christi.

8 Prima conclusio contra Durandum.

Contra sententias sectione præcedendi adductas, statuemus etiam aliquot conclusiones. Prima sit contra Durandum, Verbum divinum proxime, et immediate assumpsit sanguinem, sicut assumpsit carnem. Hæc est communis jam omnium theologorum, quos afferunt, et sequuntur Suarez et Vasquez in præsenti, nec est, qui contrarium jam doceat, licet de censura oppositæ sententiæ sit controversia. Videatur S. Thomas lectione IV, in c. II *ad Hebr.* et quodlibeto V, q. II, art. 5 in corpore, et in præsenti q. V. Joannes Major in III, disp. XXXVII, q, xxv ; Albertus Magnus tr. *de sacrificio Missæ* ; Capreolus in IV, dist. XI, q. I. art. 3, in responsione ad 5, contra primam conclusionem ; Nicolaus de Lyra in cap. IX *ad Hebr.* in illa verba : *Quanto magis sanguis Christi* etc. et alii communiter.

P. Suarez. Vasquez. S. Thom. Major. Albertus. Magnus. Capreol. Lyra.

Probant hoc multi ex illis testimoniis, quibus redemptio nostra tribuitur sanguini Christi, qui dicitur emundare, dealbare, sanctificare nos, etc. Sed, ut notat Vasquez cum aliis, hæc testimonia non multum urgent ; quia ad hanc efficaciam satis esset unio humanitatis effundentis, et offerentis sanguinem cum Verbo divino ; jam enim illa actio haberet valorem infinitum ; unde eodem modo tribueretur redemptio nostra sudori, lacrymis, eleemosynæ Christi, licet hæc non essent unita hypostatice Verbo. Sicut e contra parum juvat unio sola sanguinis oblati cum Verbo ad valorem infinitum, nisi adsit unio naturæ offerentis ; neque enim oblatio sanguinis Christi a sacerdote facta in missa habet valorem infinitum, juxta veriorem sententiam ; nec oblatio, qua B. Virgo suum Filium in templo obtulit, habuit valorem infinitum, aut sufficientem ad redemptionem nostram, licet res oblata esset valoris infiniti : quia scilicet valor moralis debet attendi ex dignitate offerentis et merentis, qui cum esset Christus patiens, effusio sanguinis haberet infinitum valorem, licet sanguis non esset unitus Verbo.

9 Probatur primo ex verbis Clementis VI.

Melius probatur primo ex verbis Clementis VI, in *extravaganti*, *Unigenitus*, *de pœnitentiis*, *et remissionibus*, ubi de sanguine Christi sic ait : « Quem in ara crucis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quæ tamen propter unionem ad Verbum pro redemptione totius humani generis sufficiebat ; sed velut quoddam profluvium noscitur effudisse. » Ubi verba illa, *propter unionem ad Verbum* ; non possunt referri ad unionem humanitatis, ut aliqui explicant, cum Verbo, cum non sit sermo de humanitate, sed de sanguine, quare debent intelligi de unione sanguinis cum Verbo : alioquin sensus esset deterior ; diceret enim, Christus immolatus non solam guttam sanguinis effudit in cruce, quæ tamen sola sufficeret propter unionem ipsius Christi cum Verbo. Qui sensus non est admittendus, neque enim Christus dicitur unitus cum Verbo, sed natura humana Christi.

Effugium.

Dices, neque illum alium sensum esse bonum : cum fundet valorem sanguinis Christi in unione ipsius sanguinis cum Verbo, contra id, quod proxime probavimus valorem debere desumi non ex

sanguinis, sed ex offerentis, et effundentis dignitate.

Evertitur. Respondetur, in hac materia probari bene valorem ex unione ipsius sanguinis ; agitur enim de valore non cujuscumque oblationis, sed effusionis : certum autem est, si sanguis, qui effunditur, habet unionem cum Verbo, similem unionem esse inter Verbum et naturam humanam ; quæ illum sanguinem effudit, atque adeo sanguinem illum effusum esse infiniti valoris, quia sanguis effusus includit effusionem, cujus valor arguitur, ex eo quod sanguis ille sit Verbo divino unitus.

10 Probatur secundo ex locutionibus Patrum et Conciliorum. *Cyrillus. Concil. Alex.*

Secundo possunt adduci ad hoc ipsum locutiones Patrum, et conciliorum ; quibus dicitur, Verbum assumpsisse sanguinem. Sic loquitur Cyrillus Alex. epist. VIII, *ad Nestorium*, ubi, » Verbum, inquit, factum esse carnem, nihil est aliud, quam quod in carne, et sanguine nobis communicavit, ac nostrum corpus sibi proprium effecit ; » quæ interpretatio et Epistola recitata, et approbata est in concil. Ephesino to. I, cap. XII, et in Chalced. acti I, post. med. Habetur etiam eadem interpretatio in epistola concil. Alex. quæ est X, apud Cyrillum approbata in concil. Ephesino, et Chalcedonensi. Eodem modo loquitur idem Cyrillus in libro posteriori, *de recta fide ad Reginam*, in capite, *Quod vita, et vivificus Christus*, et lib. *de Incarnatione unigeniti*, c. XI, circa fin. Clarius loquitur idem Cyrillus homilia habita in concilio Ephesino, quæ est V, in ordine, et habetur in IV, t. suorum operum, his verbis : « Licet enim Verbum Dei, cum Deus sit, carnem assumpserit, ac sanguinem. » Et epist. XXIX, *ad Acacium Melitensem*, post medium, Deum hominem esse factum propter carnis, et sanguinis assumptionem ; et in *Apologetico pro duodecim anathematismis* ; in defensione decimi, circa finem : « Confitemur, inquit, quod Deus est in carne, et sanguine. » Quo etiam modo loquitur Nazianz, in brevi tract. *de fide Nicæna*, quæ est ratio L, et refertur in *actis Liberis* c. V, in primo t. Conciliorum, ubi dicit, Deum hominem natum non phantasticum, sed carneum, ossa, sanguinem, sensus, et animam habentem, et in Synodo VI, act. VIII, longe ante medium actionis in confessione Macharii Archiepiscopi Antiochiæ, sic dicitur : « Sicut factus est in assumptione carnis, et sanguinis, ita quoque mansit, quod erat Deus. » Quæ confessio ea ex parte non fuit reprobata, licet rejecta fuerit, quatenus in Christo ponebat unam tantum voluntatem, et operationem. Acceperunt autem omnes hunc loquendi modum ex Paulo *ad Hebr.* II, 14, in illis verbis : *Quia ergo pueri communicaverunt carni, et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Nam quod Apostolus dixit *participare*, Patres explicuerunt *assumere ;* nam carni, et corpori nullo alio modo participavit, nisi assumendo carnem, et corpus, ut constat.

Nazian. *VI Synod.*

11 Objectio.

Dicet aliquis, hæc omnia probare quidem sanguinem aliquo modo assumptum a Verbo, non tamen, quod fuerit assumtus ad unionem immediatam, sed quantum sufficit, ut dicatur sanguis Christi, et Verbi divini, ad quod sufficit unio mediata, assumendo naturam, cujus erat ille sanguis. Sic enim dicitur etiam Verbum assumpsisse operationes, et accidentia humana, non quia hypostasis Verbi immediate uniatur illis, sed quia unitur naturæ humanæ cujus sunt operationes vel accidentia.

Dissolvitur. Sed contra, quia accidentia non possunt alio modo assumi, nisi mediate, atque ideo quando dicuntur simpliciter assumpta, intelligi debent eo modo, quo possunt. At vero quando substantia aliqua dicitur hypostatice assumpta, debet intelligi de assumptione, cujus capax est natura substantialis. Alioquin cibus, et vestis dicerentur assumi, eo quod sunt in illa natura, quæ assumitur : quod tamen nemo concedet, Verbum assumpsisse simpliciter cibum, qui erat in stomacho Christi, vel ves-

tes quibus cooperiebatur. Ratio autem videtur esse, quia non potest dici assumi hypostatice ab alio id, quod retinet adhuc suam propriam subsistentiam, et hypostasim ; nam ex terminis repugnat, vel essentialiter, vel saltem ex natura rei, quod aliquid subsistens in se, subsistat in alio : nec subsistentia Verbi facit aliquid subsistere, nisi loco alterius subsistentiæ creatæ quam suppleat. Si ergo sanguis retinet suam propriam subsistentiam, per quam immediate terminatur, non potest dici, quod subsistit subsistentia Verbi, vel quod assumatur hypostatice a Verbo. Accidentia autem Christi dicuntur assumi a Verbo, licet non uniantur ipsi immediate, quia accidentia non retinent propriam subsistentiam, sed perdunt eam subsistentiam creatam, quam deberent habere, scilicet subsistentiam creatam humanitatis, per quam suo modo deberent subsistere, atque ideo Verbum supplet totum, quod subsistentia creata deberet tribuere iis accidentibus.

12 Probatur. tertio ratione.

Tertio principaliter probari potest conclusio ratione, et quidem aliqui probant ex eo, quod sanguis informetur eadem anima rationali in homine, et vivat. Hæc tamen ratio supponit principium philosophicum incertum, et fortasse minus verum. Alii probant ex singulari privilegio incorruptionis, quod habuit sanguis Christi, cujus ratio alia reddi non potest, nisi unio sanguinis cum Verbo, et indicari videtur ab Apostolo Petro c. I, Epist. I, in illis verbis. *Non corruptibilibus auro, et argento ; sed pretioso sanguine agni immaculati redempti estis* ; ubi corruptibilibus rebus opponitur sanguis pretiosus Christi. Hæc tamen ratio parum habet momenti ; quia incorruptibilitas potuit sufficienter provenire illi sanguini ex unione mediata quam habuerat cum Verbo : sicut et caro, et sanguis B. Virginis non vidit cōrruptionem propter connexionem magis remotam, quam natura illa habuerat cum Christo, quem genuit, quanto magis deberetur incorruptio sanguini ipsius Christi, licet unio immediata abesset.

13 Melior probatio ex ratione syllogistica.

Melius ergo probatur ex eo, quod sanguis est pars humanitatis assumptæ a Verbo ; qui autem assumit naturam, assumit omnes ejus partes, cum totum nihil sit aliud, quam partes omnes simul sumptæ ; ergo Verbum assumens immediate, et vere naturam humanam debuit assumere immediate sanguinem, qui est pars naturæ humanæ ; non enim assumpsit naturam humanam inadæquate, sed totam adæquate, juxta illud Damasceni lib. III, *fidei orthodoxæ* cap. VI. « Omni humanæ naturæ unitam dicimus omnem divinitatis substantiam, » et postea : « Totum enim me totus assumpsit, et totus toti unitus est. » *Damasc.*

14 Probatur. major primo ex Aristotele.

Restat probanda illa major, quod scilicet sanguis sit pars humanæ naturæ. Quod quidem primo probari ex Aristotele lib. III *de historia animatium* c. II, ubi agens da partibus animalium similaribus, primo loco proponit sanguinem, idem repetit lib. II. *de partibus cap.* II, et lib. VI *Physicorum* textu XI et XII, aliquas dicit partes esse animalium animæ expertes : quem modum loquendi observarunt philosophi alii, et medici, quos affert Suarez, in præsenti sect. VI, in III, conclusione, et Damascenus lib. II *de fide* cap. XII, in medio, et in lib. II *Sententiarum* ; ubi ait animalium corpora ex quatuor humoribus consistere, et in illos resolvi. *Suarez. Damasc.*

Secundo ex doctrina Tridentini.

Probari potest secundo eadem major efficaciter ex doctrina Trid. sess. XIII, c. III, ubi definitur in sacramento eucharistiæ esse quidem « corpus sub specie vini, et sanguinem sub specie panis, animamque snb utraque vi naturalis illius connexionis, et concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit, non amplius moriturus inter se copulantur. » In quibus verbis aperte dicitur sanguis pars Christi Domini, imo ex eo quod sit pars, probatur, quod debeat poni nunc in eucharistia sub specie panis per concomitantiam propter con-

junctionem naturalem, quam partes habent inter se, ratione cujus ubi est una pars, nempe corpus, debet esse altera; nempe sanguis : sicut e contra propter eamdem rationem definitur corpus esse sub speciebus vini, quia ubi est sanguis, debet esse altera compars, nempe corpus : non potest ergo dubitari, quod sanguis sit pars humanitatis; si enim est pars Christi, et non est pars subsistentiæ, aut naturæ divinæ, ut constat, debet esse pars naturæ humanæ, quia Christus includit solum suppositum divinum, et utramque naturam divinam, et humanom. Si ergo sanguis est vere pars Christi et humanæ naturæ, oportet illum subsistere per hypostasim Verbi, omnia enim, quæ subsistunt in Christo, subsistunt per hypostasim Verbi et nullo modo per subsistentiam creatam.

15 Tertio probari potest eadem major ex eo, quod Christus sit vere, et proprie filius B. Virginis ; nam ad rationem filiationis requiritur origo viventis a vivente, principio conjuncto, hoc est, ita ut substantia generantis maneat in genito : hinc enim est, semen in planta esse procul dubio partem pomi, atque ideo arboris ; Unde si Verbum assumeret hypostatice naturam arboris, vel pomi, sicut assumpsit naturam humanam, assumpsisset etiam semen existens intra pomum non minus, quam corticem, medullam, et reliqua; idem ergo dicendum videtur de semine humano, quod eodem modo se habet ad hominem, sicut semen pomi ad pomum, et semen tritici ad triticum. Cum igitur Christus ex sanguine purissimo B. Virginis carnem assumpserit, fatendum erit, sanguinem illum partem fuisse intrinsecam suæ matris, siquidem ratione illius Christus dicitur verus filius suæ matris, et filius etiam David, atque de ejus semine: præsertim cum semen ipsum non sit aliud quam sanguis magis digestus, qui propter majorem digestionem alium colorem accepit. Alioquin si sanguis non esset pars humanæ naturæ, non esset Christus genitus a sua matre, tanquam ex principio conjuncto, sed extrinseco, sicut generantur vermes, vel alia viventia ex corporibus humanis.

Tertio eo quod Christus sit vere filius B. Virginis.

Quarto probari potest eadem major, 16
quia si sanguis non esset pars corporis humani, non apparet, cur in Christo resurgente, et in aliis corporibus beatis debuerit, et debeat resurgere etiam sanguis una cum carne beata. Si enim sanguis sit solum ad nutriendas partes corporis, non deberet ad eum finem poni in corpore beato, in quo nutritionis opus omnino cessat ; quare sicut cibus non ponitur in stomacho B. licet cibus et chilus requiratur ad alimentum sanguinis, sic nec deberet poni sanguis, licet sit alimentum carnis. Neque etiam poni debet ad replendas venas, sicut nec ponitur in intestinis corporis Beati ad ea replenda aliud corpus, quo in hac vita mortali replebatur. Nec denique debet poni, eo quod sanguis necessarius sit ad fovendas alias partes ; nam aer etiam necessarius est in hac vita ad refrigerandum cor, ad quod assidua respiratione trahitur ; et tamen in cœlo non est ponendus aer ad eum effectum in corporibus beatis, quippe quæ propter impassibilitatem non patientur ab extrinseco agente contrario, neque indigebunt his fomentis aut refrigerativis. Si ergo ponitur, et reparatur sanguis in corpore beato, sicut de facto redditus fuit Christi corpori, ideo est, quia pertinet ad naturæ integritatem, multo magis, quam pili, barba, et alia ejusmodi, quæ tamen in corpore resurgente restituuntur.

Probatio quarta.

Adversus hanc conclusionem objicitur 17
primo Arist. II *de partibus animalium*, c. x, ubi dicit sanguinem non esse partem animalium ; ergo Verbum assumens solam naturam hominis, hoc est animalis rationalis, non debuit assumere immediate sanguinem.

Prima objectio contra conclusionem ex Aristotele. Solvitur.

Respondetur de mente Aristotelis satis constare, qui locis supra adductis sæpe dixit sanguinem esse partem animalis : imo in eodem libro secundo nunc

adducto, c. II, in principio, sanguinem numerat inter partes similares humidas, postea vero c. X, cum dicit, sanguinem non esse partem animalium, debet intelligi in sensu formali, scilicet non esse partem viventis, prout vivens est, cum ipse sanguis non sit animatus. Cum hoc tamen constat, ipsum esse partem animalis complete sumpti, prout comprehendit partes viventes, et non viventes ; nam sicut ex variis membris fit animal intellectuale : licet non in omnibus membris intelligat, pes quippe non intelligit, sic ex parte non vivente, et aliis partibus viventibus fit unum compositum vivens : licet non in singulis partibus vivat. Adde, dum Aristoteles dicit, sanguinem non esse partem animalium posse intelligi *ly animalium* adjective, hoc est, non esse ex partibus animalibus, seu animatis : nam vox Latina indifferens est ad utrumque sensumi et vox etiam Græca τῶν ζώων, aliquando sumitur adjective non solum apud poetas, sed etiam apud historicos.

18 Objectio secunda ex S. Th. Diluitur.

Secundo objicitur. S. Thom. infra q. XXXI, art. 5, et *quodlib.* 5, dicens, dari sanguinem nutrimentalem, qui non est pars actualis naturæ, sed in potentia, seu in via. prout etiam loquitur I p. q. CXIX, art. 1 ad 3.

Respondetur S. Th. in aliis multis locis appellare sanguinem nomine partis. Sic enim loquitur infra q. LIV, art. 2 ad 3, et in IV *Sent.* d. XLIV, q. I, art. 2, quæstiunc. 3. Possunt autem hæc loca in concordiam adduci ex doctrina ejusdem S. Th. in illa quæst. 3, ad 3, ubi exemplo elementorum, quæ simul sunt partes hujus universi, et sunt in potentia ad corpora mista declarat, quomodo sanguis et alii humores simul sint partes animalis, et in potentia, seu in via ad formam perfectam membrorum. Sic enim ait : « Ad tertium dicendum, quod sicut sunt elementa in via generationis respectu corporum mixtorum, qui sunt eorum materia, non autem ita, quod semper sint in transeundo in corpore mixto ; itam etia humores se habent ad membra, et propter hoc, sicut elementa ; in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt de perfectione universi, sicut corpora mixta ; ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliæ partes, nec elementa habent ita perfectas formas, sicut mixta ». Hæc S. Th. qui juxta hunc sensum aliquando negat, sanguinem esse partem actu, scilicet membrorum, et corporis, secundum partes perfectas, quæ habent formam stabilem et ultimo intentam in ordine ad perfectionem speciei. Sic enim illa q. XXXI, art. 5, dixit, sanguinem B. Virginis, ex quo caro Christi formata est, non fuisse actu partem, scilicet carnis, et corporis Virginis, de quo loquebatur, et in ordine ad quod sanguis erat solum pars in potentia, atque ideo potuit accipi sine diminutione corporis Virginis, quod fieri non posset de aliis partibus perfectis, quæ semel perditæ restaurari non possunt, ut dixerat illa q. CXIX, art. 1, ubi ideo dicit, sanguinem nondum pervenisse ad suscipiendam naturam speciei ; scilicet ad formam ultimam, et stabilem, ad quam adhuc est in via, et in potentia. Denique in eodem sensu in illo *quodlib.* V, ubi supra, dicit, non totum sanguinem esse de veritate naturæ, sed aliquem, quia scilicet non totus requiritur ut homo sit integer et completus, sicut requiritur pes, vel manus, atque adeo non totus sanguis requiritur ad veritatem naturæ in resurrectione hominis.

19 Objectio tertia.

Tertio objicitur, quia Verbum assumpsit unam solam naturam humanam unius speciei : sanguis autem non est ejusdem speciei cum aliis partibus hominis, quæ cum sint animatæ, et viventes, differunt genere a non vivente, quale est sanguis.

Dissolvitur.

Respondetur, Verbum assumpsisse unam naturam non simplicem, et partialem, sed totalem et compositam ex pluribus partialibus, in quibus non est inconveniens reperiri aliquam partem, quæ non sit vivens, et quæ differat specie

partiali, vel etiam genere ab iis partibus ; nam ex earum partium diversitate potest resultare unum compositum in specie atoma completa, sicut ex materia etiam, et forma, genere diversis, resultat unum compositum physicum in specie infima completa.

20 Objectio quarta.

Quarto objicitur, quia subsistentia Verbi supplet solum in Christo pro subsistentia humana, hæc autem in nobis non terminat sanguinem, et alios humores ; quippe qui subsistunt per aliam propriam subsistentiam, quæ non est personalitas, nec humana ; ergo nec in Christo sanguis subsistit per subsistentiam Verbi.

Diluitur.

Respondetur similiter, subsistentiam humanam in nobis non esse simplicem, sed compositam ex subsistentia, qua subsistit compositum ex materia et anima rationali, et ex altera subsistentia partiali, qua subsistit compositum ex materia, et forma sanguinis : quæ utraque subsistentia conflat subsistentiam humanam integram, loco cujus subrogatur in Christo subsistentia Verbi ; dicitur autem subsistentia humana personalitas, non quidem per ordinem ad singulas partes, sed in ordine ad totam naturam humanam completam, quæ sicut dicitur natura intellectualis, licet non sint intellectuales singulæ partes illius naturæ : nam materia prima non est intellectualis, nec sanguis est intellectualis, sic tota subsistentia dicitur personalitas, id est, subsistentia naturæ intellectualis, licet non sint personalitas singulæ partes illius subsistentiæ, sed pars personalitatis, sicut revera subsistentia sanguinis non est personalitas, sed pars personalitatis. Verbum autem supplet pro personalitate creata, et pro singulis ejus partibus, licet hæ non sint personalitates.

21 Objectio quinta.

Quinto objicitur, quia si Verbum assumpsit immediate sanguinem, assumpsit etiam immediate phlegma, et alios humores ; ex quo fit, quod dum Christus Dominus expuebat in terram phlegma, expuebat aliquid conjunctum hypostatice Verbo divino, quod videtur omnino absurdum.

Expeditur.

Respondetur, concessa prima sequela, negando secundum, quia phlegma illud, quando expuebatur, non erat verus humor corporis humani constitutivus, sed excrementum quoddam ex humoribus generatum. Quod si velis verum phlegma potuisse aliquando expui, de illo dicendum erit, sicut de gutta aliqua sanguinis, quæ ex naribus potuisset aliquando fluere, vel de particula carnis, quæ aliquo casu potuisset a Christi corpore separari ; quæ omnia, si in vitæ decursu separentur, videntur eo ipso unionem hypostaticam amissura, cum jam non essent, nec futuræ amplius essent partes illius humanitatis.

22 Objectio sexta. *Lactant.* Evertitur.

Sexto objicit Cardinalis S. Petri in suo tr. ex Lactan. in lib. *de hominis opificio*, ubi ait, sanguinem se habere ad animam, sicut oleum ad lumen, cujus est pabulum ; sed oleum nullo modo est actu pars luminis ; igitur nec sanguis est pars corporis animati.

Respondetur, Lactantium afferre illud exemplum olei ad probandum solum, quod sanguis non sit ipsa anima, nec vita formalis corporis viventis, prout aliqui volebant, sicut oleum non est ipsum lumen, sed pabulum luminis : cæterum sicut oleum, licet non sit pars luminis, est pars lampadis ardentis : sic sanguis, licet non sit vita formalis, sed pabulum, et alimentum proximum illius, est tamen pars illius fabricæ, seu lampadis complete sumptæ, in qua accenditur, et ardet lumen vitale animæ viventis.

Evasio.

Dices, si sanguis est alimentum ultimum ; ergo non est ejusdem naturæ cum alito, quia juxta philosophos alimentum debet esse diversum ab alito, ut sequatur actio.

Præcluditur.

Respondetur, concedendo sanguinem non esse ejusdem naturæ cum membris, quæ ipso sanguine aluntur, differt enim specie partiali ab illis, imo et genere, ut diximus ; cum hoc tamen stat, ex sanguine et ex membris posse conflari unam

naturam integram constantem ex illis naturis inter se diversis.

23 Objectio septima. Septimo objicit idem Cardinalis, quia sanguis nec est pars essentialis homins, nec etiam integralis ; ergo non est pars. Antecedens probat, quia partes integrales omnes sunt animatæ, partes vero essentiales sunt illæ, sine quibus homo non potest consistere pro aliquo instanti, vel parvo tempore, ut cor, caput, etc. sanguis autem non est ejusmodi : nam infans, cum primum animatur, nullum habet sanguinem, quia sanguis fit medio hepate : hepar autem non generat sanguinem, nisi apponatur illi ab extrinseco aliqua materia ; ergo pro aliquo tempore existet homo animatus absque sanguine.

Removetur. Respondetur, sanguinem esse vere partem essentialem, quia licet absque illo possit homo aliquo instanti, aut brevissimo tempore vivere, illud tamen est adeo breve, ut pro nihilo reputetur ; nam etiam caput abscissum a corpore vivit absque corde, brevissimo aliquo tempore ; et tamen cor dicitur pars essentialis : infans autem simul ac vivit, incipit acquirere sanguinem aliquem, qui licet modicissimus sit, sufficit tamen ad illud tenuissimum corpusculum fovendum.

24 Objectio octava. Octavo objici potest, quia sanguis est humor liquidus, atque adeo non potest habere unionem continuationis cum jecore, et aliis partibus solidis corporis humani : ubi autem non intercedit unio, non sunt partes, sed duo entia completa, et totalia, ex quibus non resultat unum ens per se, sed unum ens per accidens.

Rejicitur. Respondetur non esse sanguinem partem, ita ut per veram unionem physicam superadditam uniatur cum aliis partibus ad componendum unum ens per illam rigorosam unitatem mathematicam, esse tamen partem physicam, quatenus cum aliis partibus conjungitur ad componendum unum totum physicum, cujus omnes partes subordinantur eidem animæ in ordine ad operationes naturæ humanæ ; quod sufficit, ut sit pars, et entitas partialis, atque adeo, ut posito corpore sub speciebus panis in eucharistia debeat poni sanguis per concomitantiam, et e contra posito sanguine sub speciebus vini, debeat poni corpus per concomitantiam propter naturalem connexionem, quam partes habent inter se, ut dixit Tridentinum. Nam sicut anima ponitur simul cum corpore propter unionem physicam, quæ intercedit, eo quod unio omnis sit vinculum alligans extrema, et trahens unum cum alio, quantum fieri potest ; sic sanguis alligatur ad corpus, et e contra propter unionem minus rigorosam, sed talem, quæ sufficit ad trahendum unum extremum ad locum, ubi est aliud : quia sicut anima ratione unionis modalis intervenientis exigit intimam præsentiam cum corpore, ubicumque illud sit, et e contra ; sic sanguis, v. g. ex natura sua petit conjunctionem etiam localem cum carne propter ordinem intrinsecum, quem habet ad componendum simul cum carne integrum hominem. In quo differt multum hæc conjunctio carnis cum sanguine, a conjunctione unius lapidis cum alio, quando fit acervus lapidum ; nam ibi unus lapis non petit, nec ordinatur ex natura sua ad illam conjunctionem, et ideo dicitur conjungi omnino per accidens, et componere unum ens per accidens : at vero caro ex natura sua ordinatur ad hoc, et exigit non esse sine sanguine, et sanguis exigit non esse sine carne, et ideo hæc conjunctio non est per accidens, sed per se, scilicet orta ab exigentia utriusque extremi, ex quo etiam fit, ut conjunctio prior unius lapidis cum alio non sufficiat ad hoc, ut replicato uno ex illis lapidibus divinitus in alio loco, ponatur etiam alius lapis, cum quo hic conjungitur : conjunctio vero posterior carnis cum sanguine sufficiat ad hoc, ut constat in Eucharistia ; eo quod conjungantur ut partes ejusdem compositi humani, exigentes sese invicem propter incomplementum intrinsecum, quod singulæ habent.

25 Effugium. Dices, quid ergo deest, ut dicamus intercedere veram unionem rigorosam in-

ter carnem et sanguinem ? Si enim unio vera est, quæ ita conjungit, et connectit duo extrema ut unum secum ferat alterum, et hæc quidem conjunctio datur inter carnem et sanguinem ; ergo vere, et rigorose uniuntur.

Præcluditur. Respondeo illam conjunctionem deficere a proprietate rigorosæ unionis in duobus. Primum est, quod vera unio conjungit unum extremum alteri determinato, et non in confuso : quod etiam apparet in unione continuativa, quæ non conjungit hanc partem alteri in confuso, sed huic determinate, quæ post ipsam immediate sequitur. At vero sanguis ex natura sua non conjungitur huic parti determinatæ carnis, cum enim fluidus sit, et nunc tangat hanc partem carnis, nunc illam ; non petit magis conjungi immediate huic, quam illi, sed solum esse intra corpus ; imo nec petit determinate esse intra hoc corpus etc. nam supposita sententia probabili, quod effectus non exigant per suam individuationem hanc causam magis, quam illam non apparet, cur hic sanguis, qui est in Petro non potuisset esse idem in Paulo, et componere cum ejus carne naturam humanam integram.

26 Hinc autem sequitur secundum discrimen, per quod hæc conjunctio differt a rigorosa unione, quia unio propria, et rigorosa talis est, ut non possit esse, quin extrema sint actu unita. At vero conjunctio, quam caro et sanguis habent inter se, si consideremus totam entitatem extremorum, non est talis ; quia posset saltem divinitus conservari corpus vivum absque sanguine, et sanguis etiam separatus in alio loco, et tunc non dicerentur componere simul humanitatem, licet haberent illum ordinem intrinsecum, et exigentiam mutuam alterius compartis ; ergo tota illa ordinatio, et exigentia intrinseca non est unio in actu secundo, sed solum quasi in actu primo, exigens aliam conjunctionem actualem, ratione cujus dicantur componere in actu secundo, quæ conjunctio actualis addit approximationem localem, qua sanguis est intra venas, et ideo dicitur componere hanc humanitatem. Unde ulterius colliges, hanc unionem carnis cum sanguine, in rigore loquendo, includere aliquid accidentale, scilicet ipsam indistantiam, seu approximationem localem utriusque extremi, sine qua non dicitur actu componi aliquod totum ex utraque parte. Quare licet unio inter materiam, et formam et unio etiam continuativa inter partes substantiæ, debeat esse modus aliquis substantialis, quia totum, quod resultat, est aliquod ens per se, omnino et adæquate substantiale : conjunctio tamen inter carnem et sanguinem, non debet esse omnino substantialis, sed includit aliquid accidentale ; quia totum, quod ex utraque parte resultat ; licet sit ens per se physice, et latius loquendo ; non est tamen unum ens per se metaphysice, et adæquate ponibile in prædicamento substantiæ : quando enim dicimus hominem constitui in prædicamento substantiæ, intelligitur de homine, prout est compositum ex materia prima, et anima rationali, prout consideratur a logicis, prout sic autem nullum prorsus includit accidens : at vero homo integer, prout consideratur a physico, et prout constat ex carne et sanguine, necesse est, quod includat aliquod accidens, atque adeo prout sic, non ponitur adæquate in prædicamento substantiæ.

27 Dices adhuc, ergo saltem sanguis prout includens illam præsentiam accidentalem, erit vere et rigorose unitus carni ; quia prout includit illam præsentiam, jam denominatur componens in actu secundo ; item prout sic præsens, exigit replicari ubicumque replicetur caro ut constat in eucharistia ; ergo prout sic præsens est vere, et proprie unitus rigorosa unione. Aliud effugium.

Occluditur. Respondetur, nec etiam per illam præsentiam compleri perfectam unionem ; tum, quia, ut supra dixi, unio rigorosa connectit cum aliquo extremo determinato : sanguis autem non habet connexio-

nem cum aliqua parte corporis determinata. Tum etiam, quia unio propria et rigorosa, ita facit unum ex utroque extremo, ut perficiat intrinsece aliquod ex extremis : tendit enim ad complendum intrincese id, quod erat intrinsece incompletum. Sanguis autem, v. g. aut caro non perficitur intrinsece per unionem hanc, quia supra entitatem extremorum addit solam præsentiam, seu ubicationem utriusque : illa autem ubicatio si consideretur sola, quæ est in sanguine, non connectit sanguinem cum carne, quia divinitus posset esse sanguis ibi cum ea ubicatione, ablata carne, et tunc non esset unitus cum carne ; debet ergo conflari unio hæc ex utraque ubicatione simul carnis, et sanguinis, illud autem, quod addit ubicatio carnis supra ubicationem sanguinis, non perficit sanguinem, cum nullo modo afficiat, aut respiciat intrinsece sanguinem ; ergo de primo ad ultimum sanguis non perficitur intrinsece per hanc unionem ut unio est. Quod idem argumentum fieri potest de carne : neutra ergo pars unitur intrinsece alteri comparti, et per consequens non intercedit vera et rigorosa unio ; hæc enim semper se tenet intrinsece ex parte utriusque extremi, vel saltem ex parte unius ex illis, ut constat inductione in omnibus compositis rigorosis, et perfectis.

28 Instantia.

Urgebis adhuc, non videri sufficientem illam impropriam unionem, quam ponimus inter carnem et sanguinem, ad hoc, ut replicata carne debeat etiam replicari sanguis propter illam impropriam conjunctionem. Nam si penetraretur unus homo cum altero, Petrus, v. g. cum Paulo in eodem omnino spatio ; tunc sanguis Petri haberet eamdem conjunctionem cum venis Pauli, quam habet cum venis Petri, utrisque enim venis esset localiter præsens, et æque indistans, et tamen sanguis Petri non esset sanguis Pauli, nec componeret cum carne Pauli naturam Pauli, nec etiamsi caro Pauli replicaretur divinitus alibi, deberet ideo sanguis Petri replicari ; ergo aliqua major unio, et conjunctio est ponenda inter carnem Petri, et ejus sanguinem præter præsentiam localem, et indistantiam actualem ; hæc enim non videtur sufficere, ut ille dicatur sanguis hujus hominis.

29 Removetur.

Respondeo, in prædicto casu sanguis Petri præstaret, procul dubio aliquos effectus æque utrique carni, v. gr. fovere, calefacere humectare, etc. qui cum proveniant a sanguine tamquam a causa efficienti, non apparet, cur posita debita applicatione non fierent erga utrumque passum. Alia vero sunt munera sanguinis, quæ videntur magis propria ipsius, quatenus est pars illius compositi, v. g. moveri secundum diversos animæ affectus et passiones, nutrire, subvenire cordi, vel aliis partibus indigentibus, etc. et circa hæc officia Deus posset tunc dupliciter se habere. Primo, assignando cuilibet corpori suum sanguinem, et concurrendo cum illo solo sanguine ad officia circa illud solum corpus, et non circa alterum. Ad quam assignationem, et determinationem faciendam, videtur præcedere fundamentum aliquod in ipso corpore et sanguine, quatenus hic sanguis, et non ille productus fuit ab hoc hepate, et non ab illo ; atque ideo videtur pertinere magis ad hoc corpus, quam ad aliud. Quare supposito priori miraculo penetrationis, existimo, quod connaturaliter loquendo, hoc modo se gereret Deus : et tunc hic solus sanguis assignatus huic carni diceretur componere cum ipsa naturam humanam Petri, atque adeo hic solus, et non uterque deberet replicari, replicata carne Petri in duplici loco tamquam compars ipsius in ordine ad eamdem humanitatem, et hunc solum ferret secum etiam Petrus, si moveret se localiter, et separaret se ab alio spatio, in quo maneret Paulus cum suo sanguine. Quæ designatio fundamentalis, vel actualis, licet addat aliquid supra præsentiam, et ubicationem ; totum tamen illud non est unio vera, et propria,

sed aliquid etiam accidentale, ut constat.

30 Posset tamen Deus non determinare, nec assignare peculiariter sanguinem diversum singulis corporibus, sed indifferenter se habere concurrendo cum utroque sanguine ad omnia munera circa singula corpora : in quo licet non procederet ita connaturaliter, nec juxta exigentiam fortasse ipsius sanguinis, vel animæ rationalis : cæterum tunc uterque sanguis esset pars utriusque hominis, sicut si nunc auferret Deus a Petro duas, vel tres uncias sanguinis, et illum poneret in venis Pauli, procul dubio jam esset pars Pauli, et sanguis ipsius. Similiter ergo in illo casu cum uterque sanguis esset positus in venis singulorum, uterque esset sanguis singulorum, atque ideo replicatis singulis corporibus, alibi deberet replicari totus sanguis : si autem Petrus moveret se localiter, ut relinqueret illum locum, tunc Deus deberet determinare, quam partem sanguinis deberet secum movere, et quam deberet relinquere Paulo ; ipse enim Petrus relictus suæ virtuti naturali non posset ferre secum utrumque sanguinem ; cum enim corpus Pauli haberet etiam virtutem naturalem ad retinendum secum sanguinem, non esset major ratio, cur Petrus ferret secum sanguinem totum, quem Paulus illum retineret, atque adeo deberet dividi juxta efficacitatem utriusque : designare autem partem ferendam, et partem retinendam, pertineret ad Deum, cum sanguis de se esset indifferens ad utrumque corpus fovendum.

31 Ultimo objici potest, quia si sanguis est pars intrinseca naturæ humanæ, ex eo quod aliæ partes non possint absque sanguine conservari, eadem ratione aer erit pars naturæ humanæ, sine quo etiam non potest ullo modo vita subsistere ; cessante enim respiratione, moritur homo ; atque adeo aer etiam debuisset assumi hypostatice a Verbo in Christo, quod nemo concedet.

Objectio ultima.

Respondetur esse magnum discrimen, quia aer non est aliquid peculiariter ordinatum ad compositum humanum, sed agens quoddam universale, et indifferens, refrigerativum omnium viventium, nec subordinatum formæ humanæ in ordine fad operationes humanas ; sed hospes adventitius veniens et recedens, non habens connexionem cum aliis partibus : at vero sanguis est instrumentum domesticum, factum ad hunc solum usum, atque adeo non potens extra humanam domum existere, necessarium ad delineandum membrorum colorem, subordinatum formæ rationali ad omnes functiones, organum earum, et bonum totius familiæ procurans ; hinc est, quod posito Christi corpore in eucharistia, non ponatur per concomitantiam aer, qui est alibi, sed sanguis : hinc est, quod in Scriptura non dicatur filius Dei communicasse carni et aeri, sed carni et sanguini ; nec homo describatur per aerem, sed per carnem et sanguinem, quæ omnia ostendunt, diversa ratione sanguinem esse partem humanitatis, quam aerem. Unde etiam fit, quod Christus resurgens non tulerit secum in cœlum aerem ad respirandum, sed sanguinem, quia sine hoc non esset homo integer ; sine aere autem est verus et integer homo, qui tamen propter incorruptibilitatem, sicut non indiget cibo ad nutritionem, sic nec indiget aere ad respirationem : quod etiam de aliis corporibus Beatorum verum erit, ad quorum veram resurrectionem exigetur reparatio sanguinis, a quo membra illa beata colorem habebunt, non delatio aeris, quo in cœlesti patria non indigebunt ad ducendam vitam.

SECTIO III.

Statuuntur aliæ duæ conclusiones.

32 Conclusio secunda de assumptione sanguinis Christi a Verbo. *Suarez.* Probatur primo ex Clemente VI

Sit jam secunda conclusio contra sententiam Cajetani, et aliorum : Totus sanguis Christi assumptus fuit hypostatice a Verbo. Hanc tenent communiter jam theologi omnes, et Suarez disp. XV, sect. VI, conclus. 2, dicit sententiam contrariam neque piam, neque securam esse. Potest autem probari applicando argumenta adducta pro conclusione præcedenti.

Et primo applicari potest testimonium illud Clementis VI, in *extravaganti unigenitus*, ubi dixit, unam guttam sanguinis effusi pro nobis potuisse sufficere ad redemptionem nostram, propter unionem ad Verbum. Supponit ergo, totum sanguinem fuisse unitum Verbo ; alioquin enim non quælibet gutta potuisset sufficere, cum magna pars illius sanguinis non fuisset Verbo unita, atque adeo potuisset Christus effundere non solum guttam, sed magnam sanguinis copiam, cujus valor illo argumento non probaretur.

33 Secundo ex Patribus.

Secundo ponderari possunt ad hoc ipsum verba Patrum a nobis adducta dicentium, Verbum assumpsisse carnem, et sanguinem ; quæ cum indefinita sint, et in materia doctrinali, debent intelligi universaliter. Nam ex eo quod dicatur, Verbum assumpsisse carnem humanam, nemo audebit dicere assumpsisse aliquam carnis partem, non tamen omnem carnem ; cum ergo eodem modo dicatur assumpsisse humanum sanguinem, de toto prorsus sanguine accipiendum est. Ad *Damasc.* quod etiam confirmandum afferri potest universalis illa locutio Damasceni ibi adducta : « Totum me totus assumpsit, et totus toti unitus est.

Tertio probari potest ex verbis Tridentini ibi adductis, docentis, sanguinem esse 34 partem Christi, et ideo debere per concomitantiam poni cum corpore sub speciebus panis. Hinc enim pariter probari videtur, totum sanguinem fuisse partem Christi : nam in cœna procul dubio totus sanguis positus fuit sub speciebus vini ex vi verborum ; sicut totum corpus ex vi verborum fuit sub speciebus panis : positus enim fuit in calice totus sanguis effundendus, cujus tamen magna pars erat ille sanguis nutrimentalis a Cajetano consideratus, tanquam diversus a sanguine vitali : idem ergo sanguis positus etiam fuit sub speciebus panis, per concomitantiam : alioquin non esset idem realiter sub utraque specie, quod dici non potest : ergo totus ille sanguis erat pars Christi, non enim ponitur per concomitantiam ; nisi quatenus est pars habens connexionem naturalem cum altera comparte, scilicet corpore quod ponitur ex vi verborum. Si autem ille etiam sanguis est pars Christi, non est dubium, quin debuerit assumi hypostatice a Verbo, quod substantialiter terminavit omnes partes substantiales Christi, ne cogamur ponere intra Christum aliam subsistentiam creatam, qua subsistat aliqua Christi pars præter subsistentiam Verbi.

Tertio e Tridentin

Quarto probari potest argumento etiam 35 supra facto, quod scilicet Christus sit filius B. Virginis, ad quod requiritur participasse partem aliquam ejus naturæ : Christi autem corpus formatum fuit ex matris sanguine, et quidem in sententia Cajetani ex sanguine non vitali, sed nutrimentali, ita enim colligit Cajet. III. p. *Cajetan* q. LIV, art. 2, ex S. Thoma infra q. LXXXI, art. 5, *ad primum*, dicente, corpus Christi formatum fuisse ex sanguine matris, qui nondum erat matris pars actu, sed in potentia : quod explicat Cajetanus de sanguine nutrimentali, qui non est pars actualis naturæ. Nos autem possumus retorquere argumentum. Si enim Christi corpus ex sanguiue nutrimentali formatum est, ergo ille sanguis est pars naturæ humanæ, ut Christus di-

Probatu quarto.

catur per veram generationem esse a matre genitus participando ejus naturam, tanquam a principio conjuncto. Quo autem sensu dixerit S. Thom. sanguinem illum non fuisse actu partem Virginis, explicuimus sectione præcedenti ad secundam objectionem.

36 Arguitur. uinto contra Cajetanum.

Quinto arguere possumus contra Cajetanum, quia si non totus sanguis esset animatus, vel inanimatus, sed pars esset animata, et pars inanimata, sequeretur sanguinem aliquem magis similem esse carni quam sanguini ; nam esset animatus eadem forma, qua caro atque adeo esset ejusdem materiæ et formæ cum carne ; differret vero ab alio sanguine non animato plus quam genere, ut vivens a non viventi. Consequens autem videtur absurdum. Unde sumi potest ultima ratio ex eo quod absque fundamento ponatur talis diversitas inter sanguinem, et sanguinem, contra experientiam, et contra id quod philosophi omnes de sanguine tradiderunt.

37 *S. Thom.*

Pro sententia illa Cajetani solum videtur esse modus loquendi S. Thomæ, qui quod l. v, q. III, art. 5, *in corpore*, videtur distinguere duplicem sanguinem, alterum, qui non sit de veritate naturæ quem appellat nutrimentalem ; et alterum, qui sit de veritate humanæ naturæ ; verba S. Thomæ sunt hæc : « In resurrectione tam Christi, quam nostra, totum quod fuit de veritate humanæ naturæ reparabitur, non autem illa, quæ de veritate humanæ naturæ non fuerunt : et quamvis circa ea quæ sunt de veritate humanæ naturæ, sit diversa diversorum opinio, secundum quamlibet tamen non totus sanguis nutrimentalis, id est, qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Cum ergo Christus resurgeret, etc. nihil prohibet, in eo fuisse aliquem sanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanæ naturæ non pertineret, » etc. Ex quibus verbis videtur colligi illa distinctio duplicis sanguinis a Cajetano excogitata.

Respondetur, S. Thomam non dicere, unum sanguinem vivere, et alterum non vivere, ut dixit Cajetanus, sed unum pertinere, alterum non pertinere ad veritatem naturæ ; hoc est unum requiri omnino, ut aliquis sit verus homo, et hunc debuisse resurgere in Christo resurgente, alterum non requiri ad hoc, ut sit verus et integer homo, quia superabundans est ex cibo et potu, a provida natura ad nutritionem, et alimentum corporis asservatus, quo alimento, cum beata corpora non indigeant, nec esuriem, aut defectum amplius timeant, non requiritur in illis tanta sanguinis copia, quanta in mortalibus corporibus sæpe invenitur, et ideo hæc copia sanguinis non dicitur esse de veritate naturæ humanæ. 38 Explicatur S. Thom.

Tertia conclusio sit, sanguis in triduo mortis Christi mansit hypostatice unitus Verbo, Hæc est S. Thomæ cum aliis theologis quos referunt, et sequuntur Suar. II tom. in III disp. XLVII, sect. III, dub. II, et Vasq. in præsenti dicta disp. XXXVI, cap. IV. Omissis autem aliis argumentis minus efficacibus probari potest primo ex Patribus. Leone Papa serm. IX, *de Nativitate*, ubi unionem Verbi cum carne indissolubilem appellat, quo etiam modo loquitur serm. VIII paulo post principium, et in sermone *de pass. Domini*, ubi ait. « Incarnata unitate Dei, et hominis natura convenit, ut nec supplicio potuerit dirimi, nec morte distingui. » Item Damascen. III *Sent.* cap. « Invertibiliter, inquit, inconfusibiliter, inalterabiliter, indivisibiliter, et inevulsibiliter in duabus naturis perfecte se habentibus unam hypostasim confitemur Verbi Dei, » et cap. XXVII. « Nullam partium, ait, naturæ deposuit, non corpus, non animam, etc. » ubi licet non nominet sanguinem, sed corpus, ipse tamen nomine *corporis* intelligit etiam sanguinem, et omnia alia præter animam. Sic enim explicuit lib. II *Fidei*, cap. VI, his verbis : « Omni naturæ humanæ unitam dicimus omnem divinitatis substantiam, in nullo enim eorum, quæ 39 Conclusio tertia de sanguine Domini. Probatur ex Patribus. *Leo I* *Damas*

plantavit in nostra natura Deus, Verbum ab initio plastes defecit, sed assumpsit corpus, et animam rationalem et intellectualem, et eorum idiomata ; totum enim me totus assumpsit ; et toti totus unitus est. » Ubi pro eodem usurpat assumere totam omnino naturam humanam et assumere corpus, et animam. Quod idem explicuit in sermone *de natura composita contra Acephalos*, his verbis : « Ipsa sempiterna Verbi Dei hypostasis commorata est in utero sanctæ, et semper Virginis, in eaque sibi in unitatem personæ assumpit carnem animatam rationalem, cum qua una hypostasis, ac persona esset, sicque ex perfecta deitate, et perfecta humanitate factus est unus Christus, unus filius Dei et hominis, idem ipse Deus perfectus et homo perfectus totus Deus et totus homo. » Ubi ex assumptione sola carnis animatæ probat integram, et perfectam humanitatem assumptam. Cum ergo nomine *carnis* sanguinem etiam comprehendat, consequens est, ut quando dicit, corpus vel carnem non esse dimissam a Verbo, id etiam de sanguine affirmet. Est autem ad hoc optimus locus ejusdem Damasceni illo lib. III *Fidei*, cap. XXVII, ubi sic ait : « Et quamquam mortuus est, ut homo, et sancta ejus anima ab incontaminato separata corpore, non tamen divinitas ab utroque separata remansit, ab anima inquam, et corpore, neque sic una hypostasis in duas dissecta est hypostases. Nam et tunc corpus, et anima secundum idem a principio in Verbi hypostasi habebat existentiam, et ipsis in morte ab invicem separatis unumquodque eorum mansit unam Verbi habens hypostasim. » Et paulo post : « Quare una Verbi hypostasis, et Verbi, et animæ, et corporis fuit hypostasis, nunquam enim neque anima, neque corpus propriam habuere hypostasim præter eam, quæ Verbi est hypostasis. » Ubi vides a Damasceno reputari absurdum, quod ullo unquam tempore pro divina hypostasi alia subsistentia creata subrogata fuerit in iis, quibus Verbum divinum hypostatice fuit unitum.

Accedit præclarum testimonium Greg. Nysseniorat. I *de resurrectione Christi*, ante medium, his verbis : « Cum Deus totum hominem per sui infusionem, et contemperationem in divinam naturam transformasset, in tempore, quo passioa dministrata est, ab altera parte id, quod semel immistum, et contemperantum erat, non separavit, nam dona Dei ejusmodi sunt, ut eorum illum pœnitere non possit, sed animam quidem deitas sua sponte disjunxit ; se autem in utrisque manere ostendit. » Et postea. « Quoniam igitur duplex temperamentum humanum, simplex vero et uniformis natura divinitatis est, quo tempore a corpore anima disjungebatur, non una cum eo, quod compositum erat, deducebatur id, quod est expers divisionis, sed contrarium fiebat, unitate enim divinæ naturæ quæ in utrisque erat ex æquo, rursus ea, quæ deducta inter se fuerant coaluerunt. » In quibus postremis verbis Nyssenus divinitati in partibus separatis manenti tribuit, quod illæ partes fuerint reunitæ : cum ergo sanguis etiam cum aliis partibus in resurrectione coaluerit ; consequens est quod in ipso divinitas perseveraverit unita. Addi potest Bernard. lib. V *de consideratione ad Eugenium*, ubi præstantiam unionis hypostaticæ probat ex eo, quod « nec morte interveniente ullatenus intercidi hæc unitas potuit, etsi carne, et anima ab invicem separatis. » Ad quod etiam sunt alia loca Patrum probantium, Verbum in triduo non fuisse a corpore separatum, quæ videri possunt apud Suar. II tom. in III par. disp. XXXVIII, sect. II. Quæ omnia videntur eodem modo probare unionem Verbi cum sanguine in illo triduo : cum quia Patres, ut de Damasceno vidimus nomine *corporis* comprehendunt sanguinem, dividunt enim humanitatem Christi in duas solum partes, corpus, et animam, quæ divisio esset manca, si sanguis non comprehenderetur nomine corporis :

40 *Nyssen.*

Bernard.

41 Humanitas. Christi in duas tantum partes divisa.

tum etiam quia ratio est omnino eadem in corpore, et sanguine : si enim sanguis antea unitus erat immediate Verbo, ut suppono sicut et corpus : et corpus separatum ab anima adhuc mansit unitum, eo quod esset pars illius humanitatis quam iterum debebat componere in Christo glorioso ; sanguis etiam debuit ob eamdem rationem manere unitus, cum ipse etiam esset pars illius humanitatis, quam iterum in Christo glorioso debebat componere. Ad quod potest applicari ratio, qua S. Thom. in III, d. II, q. II, art. 1, quæstiunc. ad 3, utitur dicens, quod « in omnibus partibus, quæ sunt de veritate humanæ naturæ, etiam separatis, manet ordo ad totam naturam, et ideo remanet in eis assumptibilitas, et per consequens. » Quæ ratio sicut probat de anima, et corpore separatis, quod ab ipso adducitur, sic probat de sanguine, qui erat pars de veritate humanæ naturæ ; atque adeo etiam separatus retinebat assumptibilitatem. Denique rationes, quibus theologi cum S. Th. infra q. L, ar. 2, probant, carnem Christi mansisse unitam Verbo in triduo probant omnino eodem modo de sanguine, quæ videri possunt apud Suarez loco citato.

42 Probatur ex ratione.

Hinc sumitur potissima ratio a priori, ex eo quod sanguis erat vera pars illius naturæ humanæ, sicut caro, ergo sicut caro, eo quod erat pars, retinuit unionem cum Verbo, sic etiam sanguis debuit eam retinere.

Item ex consecratione Eucharistiæ.

Aliud argumentum solet afferi ex consecratione eucharistiæ, quæ potuit fieri in triduo, in qua ex vi Verborum poneretur sanguis in calice, et quidem deberet adorari cultu latriæ, et vivificaret animam sumentis ; ergo haberet unitam divinitatem, sine qua nec deberetur illi latria, nec esset potus vivificans. Ad quod argumentum Cardinalis S. Petri supra adductus in primis dubitat ; an in illo triduo posset valide consecrari, et pro parte negante affert Glossam in c. *timorem, de consecratione*, dist. II, super illis verbis, *hoc est corpus meum*. Sed quidquid de hoc sit, de quo in tractatu *de Sacramento Eucharistiæ*, idem argumentum fieri potest in reliquiis calicis consecrati ante mortem Christi ; nam sub speciebus vini ante consecratis esset in illo triduo sanguis, et quidem non esset corpus, cum jam non posset esse propter concomitantiam, cum revera esset mortuum, tunc ergo redit difficultas, an esset ibi divinitas cum sanguine ? et an esset sanguis adorandus latria ? ad quod respondet idem Cardinalis non fuisse adorandum latria, sed dulia suprema : et quidem posset admittere latriam, qualis tribuitur cruci propter contactum Christi, et præputio eo quod fuerit unitum aliquando Verbo. Posset etiam dici, quod tunc esset potus vivificus ; quia tunc etiam haberet efficaciam sacramentalem ad causandam gratiam in sumente ; cum autem hoc sacramentum non aliter vivificet, quam causando gratiam, consequens est, quod ille sanguis tunc etiam vivificaret spiritualiter animam. Difficultas.

43 Urgetur ex verbis Domini.

Magis tamen urgeri potest idem argumentum ex verbis Christi *Joann.* VI, 57. *Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem in me manet, et ego in eo*, quæ cum universalia sint, promittunt omni bibenti sanguinem Christi præsentiam illius in ipso, quæ verificari debet saltem ratione ejusdem suppositi : alioquin bibens sanguinem Christi in triduo, non haberet Christum in se, sed sanguinem Christi. Unde Cardinalis Toletus super illa verba notavit, ex illi colligi præsentiam Christi sub qualibet specie. « Præterea, inquit, attendenda sunt verba. Non dicitur *manet in carne mea, et caro mea manet in ipso, sed ego in ipso, et ipse in me*, denotans, ipsum suppositum divinum, et personam : ac si dicat, qui carnem meam manducat, quamdam unionem habet cum ea, et ratione carnis meæ in me manet, et ego qui Deus sum, in eo maneo, qui enim carnem edit, et sanguinem bibit, habet in se Deum ipsum carni et sanguini unitum. » Video argumentum hoc aliqualem posse habere

Præsentia Christi sub qualibet specie arguitur a Toletо.

solutionem, sed adhuc non videtur probabilitate carere.

44 Denique potest applicari ad hoc ipsum, *S. Thom.* si recte explicatur ratio, qua utitur S. Thom. infra quæst. 1, art. 2, ad probandum, in morte Christi, non fuisse separatam divinitatem ab ejus carne, quia scilicet sicut gratia habitualis semel concessa, non aufertur sine culpa mortali ; sic nec gratia unionis, quæ est multo major gratia, non debuit auferri absque culpa : hæc autem ratio probat eodem modo de sanguine, sicut de carne, cur enim magis debuit sanguis absque culpa amittere gratiam unionis in triduo quam caro ?

Dixi autem, hans rationem esse bonam, si recte explicetur : nam si intelligatur, ut sonat, videtur difficilis. Primo, quia si aliquæ virtutes, vel qualitates permanentes infunduntur corpori hominis justi, mortuo tamen homine, non manent amplius in ejus corpore.

Suarez. Respondet Suarez *de Commentario* illius *articuli secundi*, discrimen esse, quod unio hypostatica per se, et immediate facta est cum anima et corpore, atque ideo manentibus his, debet perseverare, virtutes autem illæ, aut qualitates dantur homini.

45 Sed contra secundo, ergo omnes partes corporis, vel sanguinis Christi, quibus fuit unitum verbum, debuerunt semper retinere unionem, propter eamdem rationem. Consequens autem est falsum, quia partes illæ, quæ per actionem continuam agentium resolvebantur, non retinebant amplius unionem cum Verbo.

Suarez. Respondet idem Suarez negando sequelam, quia, quando resolvebantur illæ partes, destruebatur subjectum unionis ; quod non erant partes illæ secundum se, sed quatenus erant partes corporis humani, cui facta erat gratia unionis.

Sed contra, ergo eadem ratione non debuit manere unio in morte Christi, quia quamvis maneret corpus, non manebat ut pars humanitatis, cui facta erat gratia unionis, atque adeo tunc etiam destruebatur subjectum in ratione subjecti, sicut in priori casu.

Adhuc tamen explicari potest ratio illa 46 S. Thomæ, ut vim habeat, exemplo gratiæ habitualis, quo ipse usus est. Nam sicut hæc eo ipso, quod dat jus ad beatitudinem supernaturalem, petit ex natura sua conservari perpetuo, nisi per peccatum mortale expellatur, non enim potest petere passionem aliquam, et operationem perpetuam, quales sunt lumen gloriæ, et visio beata, si ipsa etiam non sit etiam ex natura sua perpetua : sic etiam unio hypostatica, quæ multo magis est principium beatitudinis supernaturalis æternæ, exigit ex natura sua æternitatem, ut possit semper fundare illud jus ad gloriam æternam.

Hinc fit primo, in anima debere illam Corollarium primum. unionem semper, et omnino perseverare, quia ipsi animæ præcipue debetur illa beatitudo æternæ : in corpore autem eo modo, quo illi etiam debetur beatitudo, debet manere unio : non enim debetur gloria corpori materialiter sumpto, sed formaliter, ut ita dicam, hoc est, corpori hujus humanitatis. Quod in aliis etiam justis aperte constat, in quibus gloria corporis non debetur ratione gratiæ habitualis, omnibus, et singulis partibus materiæ, quæ componunt hic, et nunc illam humanitatem, quando bene operantur, sed eorum corporibus, hoc est, illis partibus materiæ, quæ componunt illam humanitatem, quando beantur : nam jus acquisitum est illi homini : quare quibuscumque partibus materiæ constet ille homo, illæ debent glorificari, quia sunt partes illius hominis, cui acquisitum est jus. Sic etiam per unionem hypostaticam non acquiritur jus his partibus materiæ, sed huic humanitati ; quare abeuntibus his partibus materiæ, et succedentibus aliis, his debetur unio, et non illis, quia hæ, et non illæ sunt partes hujus humanitatis, cui acquisitum est jus ad beatitudinem, jus enim non acquiritur materiæ, sed humanitati, quæ est natura rationalis capax juris, atque adeo manet semper in

eadem humanitate, licet successive varientur partes materiæ.

47 Corollarium secundum. Hinc etiam secundo colligitur, quare in corpore mortuo, et idem est de sanguine in triduo separato, debuerit perseverare unio hypostatica, quia nimirum tunc illud, et non aliud erat corpus illius humanitatis, et cui debebatur gloria corporis. Quod etiam constat in aliis Sanctis, quibus cum debeatur resurrectio et gloria corporum, non debetur gloria illarum partium materiæ, quas in decursu suæ vitæ per continuam nutritionem et diminutionem acquisierunt, et dimiserunt, sed illis corporibus, cum quibus mortui sunt, illud enim est corpus simpliciter hujus Sancti. Unde etiam si Christus ab initio vitæ suæ instituisset sacramentum eucharistiæ ; tunc tamen non ponerentur ex vi verborum in eucharistia illæ partes materiæ, quas Christus habebat in infantia, sed illud corpus, quod nunc habet ; et in triduo mortis Christi, si poterat consecrari, deberet utique poni illud corpus, cum quo mortuus fuerat, quia de illo, et non de alio, erat verum dicere, *hoc est corpus Christi*, hæc enim verba significant corpus illud, quod nunc habet, vel quod ultimo habuit, cum vixit, ut constat ex communi modo loquendi hominum. Cum ergo unio hypostatica debeatur animæ et corpori, quod simpliciter est corpus illius animæ ; debuit hæc unio manere in eo corpore mortuo, quod et non aliud, erat corpus illius humanitatis, et cui corpori debebatur resurrectio gloriosa. Quod idem argumentum fieri potest de sanguine, de quo est eadem ratio, cum sit pars illius humanitatis, cui toti debebatur resurrectio gloriosa.

48 Evasio Dices, ad retinendum illud jus ad gloriam, sufficeret, quod unio hypostatica remaneret in anima separata ; sicut enim gratia habitualis residens in sola anima separata dat jus ad gloriam animæ et corporis, in quo nec remanet gratia, nec aliquid supernaturale ; sic unio hypostatica solius animæ daret jus ad gloriam animæ, et corporis.

Præcluditur. Respondeo, esse discrimen quoad hoc, inter gratiam habitualem, et unionem hypostaticam ; nam gratia etiam quando homo vivit, est in sola anima, cui dat jus ad gloriam ipsius animæ et corporis : at vero unio hypostatica ante mortem Christi non erat in sola anima, sed in corpore etiam immediate, et tota illa unio fundabat illud jus plenum ; nam ratione utriusque unionis dicebatur ille homo simpliciter filius naturalis Dei, et Deus : quod fortasse non diceretur, si Verbum unitum fuisset soli animæ, et corpus retineret propriam subsistentiam creatam ; nam tunc non subsisteret tota natura humana in Verbo, nec posset dici Deus homo, nec etiam homo Deus. Unde honor ille, qui debetur humanitati, ex eo quod tota subsistat in Verbo, et tota sit natura Dei, et titulus specialis, qui ex hoe capite oritur ad gloriam illius naturæ, non radicatur in sola unione animæ cum Verbo ; posset enim anima sola uniri cum Verbo, quo casu non esset ille titulus specialis ad beatitudinem et honorem specialem, resultans ex unione totius humanitatis. Hic ergo titulus, et hoc jus speciale proveniens ex unione Verbi cum utraque parte non conservaretur sufficienter, si in triduo mortis maneret unio Verbi cum sola anima ; unde retorqueri potest argumentum gratiæ habitualis ; nam sicut gratia debet conservari in anima, ut semper conservetur ille titulus intrinsecus ad gloriam : sic unio Verbi cum corpore, quæ est pars tituli intrinseci, quem habuit humanitas Christi ad gloriam, debet conservari ; neque enim iste titulus adæquate conservaretur manente sola unione Verbi cum anima : cum major certe titulus sit unio Verbi cum tota humanitate ad honorandam, et glorificandam illam humanitatem, quam esset sola unio cum anima ad honorandam, et glorificandam totam humanitatem. Arguitur pro gratia habituali.

49 Hinc denique constat jam ad difficultatem propositam contra rationem illam S. Thomæ. Nam habitus, vel qualitates

supernaturales, si quæ dantur in corpore hominis grati, pereunt in morte, quia illæ omnes sunt passiones consequentes ex gratia habituali, nec possunt ab illa separari; manet autem in gratia totus titulus ab illas recuperandas in resurrectione corporis, cum maneat ipsa gratia habitualis, quæ est unica radix, et titulus dans jus ad illas. At vero unio Verbi cum corpore non est passio orta ex unione animæ cum Verbo, sed est pars unionis integræ Verbi cum tota humanitate, et per consequens pars tituli radicalis ad ea quæ debentur humanitati propter unionem cum Verbo. Nec obstat, quod dici solet, Verbum assumpsisse corpus mediante anima: hoc enim non significat, unionem cum corpore oriri ex unione cum anima, tamquam passionem consequentem, sed significat potius unionem cum corpore fuisse medium volitum propter unionem cum anima, hoc est, Deum voluisse unionem cum tota humanitate, eo quod in ea esset anima rationalis, non voliturus unionem cum tali natura, si esset rationis expers. Denique cur aliæ partes materiæ, quas continue amittebat Christus, non debuerint retinere gratiam unionis, constat ex dictis, quia nimirum non pertinebant jam ad eam humanitatem, cui acquisitum erat jus ad gloriam, cum humanitas illa haberet jam corpus constans ex aliis partibus materiæ, cui debebatur illa gloria, ut corpori talis humanitatis.

De censura sententiæ contrariæ, et an fuerit condemnata a Clemente sexto? dicemus postea. Nunc respondeamus ad argumenta, quæ pro ipsa possunt afferri.

SECTIO IV.

Solvuntur argumenta contra doctrinam præcedentem.

50 Primo objici potest Augustinus epistol. CXLVI *ad Cosentium*, ubi interrogatos, an corpus Domini nunc ossa, et sanguinem habeat? Respondit, carnem, et ossa habere, ut constat ex Christi verbis: *Palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere.* De sanguine autem nihil dixit; quare videtur illum negare. P. Suarez II, tom. in III partem disp. XLVII sect. 3 in principio, adducit illum locum Augustini, ad probandum, esse de fide, quod Christus nunc habeat sanguinem, eo quod Augustinus dixerit, « Fides adsit et nulla quæstio remanebit. »

Objectio prima ex Augustino. *Luc.* XXIV, 39. *Suarez.*

Sed certe ex illo Augustini loco id non potest colligi, nam ipse solum probat ex illis Christi verbis; carnem et ossa esse esse in ejus corpore, quia tale est nunc corpus Christi, quale erat cum ascendit in cœlum, quod probat ex verbis Angelorum ad discipulos: *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum.* Et statim subjungit. « Fides adsit, et nulla quæstio remanebit. » Ut autem ostenderet, se non loqui de sanguine in illa fidei definitione, addit statim. « Nisi forte de sanguine requirendum est, quia cum dixisset: *Palpate; et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet:* non addidit sanguinem. Non ergo et nos addamus inquirere, quod ille non addit dicere. Et de compendio, si placet, finita sit quæstio. Fortassis enim accepta occasione sanguinis, urgebit nos molestior perscrutator, et dicet, si sanguis, cur non et pituita? cur non et fel flavum, et fel nigrum? etc. » Ex quibus verbis aperte constat, Augustinum no-

Refellitur. *Act.* I. 11. *Luc.* XXIV, 39.

luisse agitare quæstionem de sanguine, multo minus eam de fide definire. Cæterum, licet noluerit ex professo id definire, insinuat tamen satis suum sensum, quod scilicet sit sanguis in Christo. Nam statim explicat, quomodo ex positione sanguinis, et aliorum humorum in Christo, non sequatur ejus corpus esse corruptioni expositum. Explicat item verba illa Apostoli I *Cor.* xv, 50. *Caro, et sanguis regnum Dei non possidebunt*, quod non de carne et sanguine, sed de corruptione carnis et sanguinis intelligi debeant. Cæterum totum hoc argumentum non est pro sententia illa, quam nunc impugnamus, nam ejus auctores fatentur, nunc in Christo esse vere sanguinem; quod quidem constat ex consecratione eucharistiæ, in qua Christi sanguis ponitur, et ex Tridentino supra adducto declarante, has partes post resurrectionem Christi ita esse conjunctas, ut non possit corpus sine sanguine in hoc sacramento poni. Quæstio autem præsens est, an supposito, quod Christus nunc sanguinem habeat, sanguis ille fuit a Verbo dimissus in triduo, de quo puncto Augustinus ibi nihil dicit.

51 Objectio secunda.

Secundo objiciunt, et est præcipuum fundamentum sententiæ contrariæ, quia si sanguis mansit unitus hypostatice Verbo, potuisset per communicationem idiomatum Verbum dici effusum super terram, adhærens cruci, clavis, spinis, etc. quæ tamen absurde dicerentur; ergo non habuit tempore illo unionem hypostaticam cum Verbo. Hoc argumentum instari potest contra adversarios, qui concedunt, sanguinem intra corpus unitum fuisse Verbo divino; ergo tunc posset per communicationem idiomatum dici, Verbum discurrere per venas, esse alimentum membrorum, generari in hepate, et similia: quæ si ipsi concesserint, concedi etiam poterit, Verbum fuisse effusum, adhæsisse clavis, spinis, etc. Si vero negent, eadem ratione negandæ erunt propositiones, quas opponunt.

Ad argumentum ergo in primis aliqui concedunt, in sano sensu prædicata illa concedi posse Verbo propter communicationem idiomatum; licet propter decentiam ab aliquibus debeamus abstinere, quæ aliquam videntur afferre indecentiam. Alii communiter respondent, negando sequelam, quia sanguis est pars humanitatis; communicatio autem idiomatum non est inter Verbum et partem, neque enim dicitur Verbum esse materia, vel anima, pes, manus, etc. licet his omnibus sit hypostatice unitum. Similiter non dicitur sanguis, nec effusus propter eamdem rationem. Quæ solutio facilior et verior est. 52 Solvitur.

Sed contra ipsum urgeri potest, quia licet anima sit pars humanitatis, adhuc ratione unionis cum anima separata dicitur, Verbum descendisse ad inferos: sicut ratione unionis cum carne dicitur jacuisse sepultum in sepulchro, licet caro sit etiam pars; ergo ratione ejusdem unionis potuisset dici effusum, licet sanguis sit pars humanitatis. 53 Instantia.

Respondetur, negando consequentiam, quia licet unio faciat, quod aliqua prædicata partium possint tribui Verbo, non tamen facit, quod omnia possint. Regula ergo universalis hæc est, quod illa prædicata partium, quæ tribui solent homini simpliciter, et absolute, dici etiam possint de Verbo, non vero ea, quæ de homine non dicuntur. Ratio autem est, quia unio facit, quod Verbum dicatur homo; atque adeo, quæ dicuntur de homine, dicuntur etiam de Verbo. Cum ergo de homine dicatur, sepultum esse, redactum in cineres ratione corporis, sicut ratione animæ dicitur homo esse in cœlo, vel in inferno; hoc ipsum potuit dici de Verbo propter eamdem rationem, sic enim dicimus, ut notavit Augustinus citato loco, S. Petrum esse in cœlo, S. Petrum esse sepultum Romæ, quia corpus est Romæ, et anima est in cœlo; ergo similiter potuit dici, illum hominem Christum esse in sepulchro, et descendisse ad inferos. Quæ autem prædicata sint, quæ ratione partium possunt Removetur.

54 Regulæ circa prædicata quæ ratione partium tribui possunt toti homini, et quæ verbo. Regula prima.

tribui toti homini, et quæ non possunt, pendet magna ex parte ex usu loquendi hominum. Possumus tamen duas regulas assignare. Prima sit, prædicata illa, quæ significant et explicant officium, aut munus partis ut pars est, non dici communiter de homine. Non enim dicimus, homo informat, homo componit totum, homo separatur a corpore, licet hæc omnia dicantur de anima hominis, quia nimirum significant, et explicant officium, et munus partis ; quare sicut pars non prædicatur de toto, sic nec officium explicitum partis, ut partis, prædicatur de toto ; quia hoc esset indicare, quod homo sit pars hominis. Dicimus ergo, hominem sepeliri, hominem esse in cœlo, vel in purgatorio, quia hæc prædicata non explicant distinctionem partis a toto, atque ideo sicut actiones partis tribuuntur toti, et dicimus, aquam calefacere, quia calefacit calor illius ; sic et passiones partis tribui solent toti, nec enim per hoc dicimus, totum esse partem sui ipsius : non tamen dicimus communiter, hominem separari a corpore, quando anima separatur, quia separari est propriam partis, ut pars est ; quare sicut non potest dici homo distingui adæquate a corpore, sicut condistinguitur anima ; sic nec potest dici separari, nam quod separatur adæquate ab alio, condistinguitur adæquate ab illo. Sic etiam Verbum divinum dicitur sepeliri, descendere ad inferos, etc. non vero dicitur informare corpus separari a corpore, et alia ejusmodi, quæ dicuntur de anima, ut exercet officium partis. Et propter hanc rationem fortasse non diceretur, Verbum effundi, quando sanguis effunditur, quia effusio videtur esse separatio sanguinis a corpore. Et sicut non dicitur homo effundi effuso sanguine, qui erat ejus pars ; sic nec dicetur, Verbum effundi. Hæc tamen ratio fortasse se sola non sufficeret, quia de corpore mortuo dicitur, quod in sepulchro est homo jam sine anima, et ratione animæ dicitur S. Petrus liber a vinculis, et mole corporis ascendisse in cœlum : quæ prædicata videntur involvere separationem ab alia comparte, et licet non proprie, dicuntur tamen aliquando de homine ; et eodem modo posset dici Verbum jacuisse in sepulchro sine anima, et descendisse ad inferos sine corpore, cur ergo non diceretur ratione sanguinis jacuisse effusum sine anima, et carne ?

55 Regula secunda.

Oportet ergo adjungere aliam secundam regulam, quæ universalior est, et aptior ad rem nostram, scilicet, quod homines non loquuntur de parte aliqua, perinde ac si esset totum, nisi illa sit pars principalis. Nam licet ratione corporis dicamus, hic jacere Petrum, si tamen hic esset sola manus, vel pes imo caput Petri, non diceremus hic jacere Petrum, sed partem Petri. Hinc est, quod licet sanguis sit pars hominis, quando tamen homo occiditur et corpus jacet in lecto, sanguis vero totus in vase aliquo, dicimus hominem jacere in lecto, non vero in vase, ubi est sanguinis, quia nimirum sanguinis, guis est pars exigua. Dicitur quidem homo esse in cœlo, ratione animæ, quæ est pars principalior ; dicitur etiam esse in sepulcro ratione corporis quod licet non sit pars nobilior, est tamen pars magis nota sensibus, et quæ secundum speciem externam magis repræsentat hominem ; non tamen dicetur homo esse ubi est sanguis, vel manus, aut pes illius, quia sunt partes minus nobiles, et quæ secundum speciem externam non repræsentant hominem. Hinc ergo constat, cur non dicatur Verbum effusum effuso sanguine Christi, quia scilicet nec dicitur homo effusus effuso sanguine, de Verbo autem per communicationem idiomatum ea sola dici debent, quæ dicerentur de homine illo.

Effugium.

Dices, sanguis separatur a corpore jam non est pars, sed est quoddam compositum physicum totale constans ex materia, et forma sanguinis : ergo Verbum illi unitum debet habere communicationem idiomatum perfectam cum sanguine, sicut prius habebat cum homine.

Respondeo, si sanguis effusus habeat

56 eamdem formam substantialem, quam prius habebat in corpore, illa certe erit forma partialis ex se sicut antea erat, et per consequens non poterit constituere compositum totale, sed partiale. Si vero dicas, sanguinem extra corpus amittere formam priorem, et acquirere formam illam quasi cadavericam; hæc etiam erit forma partialis, quia sicut ex manu mortua, et pede mortuo, et aliis partibus integratur totum cadaver humanum, atque adeo manus etiam mortua, non est ens totale, sed pars illius totius : si ex carne mortua, et sanguine etiam mortuo integratur cadaver integrum humanum, seu totum corpus mortuum ; quare sicut Verbum non prædicatur de pede mortuo, quia est pars Christi mortui ; sic nec de sanguine propter eamdem rationem.

Evertitur.

57 Hinc solvitur facile argumentum simile Cardinalis S. Petri in dicto tractatu, quod scilicet mancum esset, et imperfectum symbolum Apostolorum, in quo sicut propter unionem Verbi cum corpore profitemur, Dei filium esse sepultum et propter unionem Verbi cum anima profitemur filium Dei descendisse ad inferos ; sic propter unionem Verbi cum sanguine effuso deberemus aliqua dogmata attinentia ad hanc unionem confiteri, videlicet filium Dei jacuisse sparsum, cruci adhærentem, spinis, clavis, in quibus omnibus mansit sanguis. Ad hoc ex dictis facile respondetur, non omnia quæ conveniunt filio Dei ratione unionis, debuisse enumerari in symbolo, sed præcipua, maxime cum effusio sanguinis contineatur in articulo crucifixionis, crucifixus enim sanguinem debet effundere. Nec oportebat addere filium Dei fuisse effusum, sparsum, etc. tum quia hæ locutiones non sunt veræ, ut vidimus, tum etiam quia ille articulus neque erat utilis ad comprobandam veritatem mortis Christi, sicut ejus sepultura ; nec ad beneficium speciale declarandam, sicut descensus ad inferos ; quare si ille adderetur, deberent addi in symbolo innumeræ aliæ veritates, quæ merito sunt omissæ, cum solum intenderetur tradi symbolum continens præcipua, et brevissima capita Christianæ fidei.

Solvitur argumentum Cardinalis S. Petri.

Tertio objicitur, si a Christo in vitæ suæ discursu casu alique sanguis extraheretur, ut de facto in circumcisione aliquem sanguinem effudit, sanguis ille effusione ipsa, ubi primum a Christi corpore separabatur, amitteret unionem hypostaticam cum Verbo, quia per separationem jam non censebatur par illius suppositi, imo, quod plus est, ipsa caro præputii abscissa in circumcisione, eo ipso amisit unionem ad Verbum, cum eadem carnis particula adhuc religiose asservetur Romæ in Lateranensi Basilica ; ergo eodem modo sanguis, quem Christus emisit in horto, separatione ipsa amisit unionem cum Verbo ; quod si de illo id concedas, concedendum etiam videtur de sanguine, flagellis, vel spinis extracto : cur enim magis hic maneret unitus, quam ille? Ac denique si de hoc etiam concedas, non videtur id negandum de sanguine in cruce effuso, cum eadem sit ratio, quando clavis, vel quando flagellis vulneratum corpus sanguinem effundit. 58

Objectio tertia.

Hoc argumentum instari potest in carne Christi ; nam si ante aliquos annos a Christi corpore aliqua carnis particula abscissa foret ,non mansisset unita Verbo, ut adversarii in ipsa objectione supponunt de præputio ; ergo si Christi caro in morte sua paulatim in minutissimas partes secta fuisset, eoque tormenti genere fuisset Christus occisus ; nec etiam tunc caro Christi mansisset unita Verbo ; cur enim magis mansissent unitæ illæ carnis particulæ nunc abscissæ a Christo, quam caro præputii olim abscissa ? suppono et enim, particulas etiam has abscindi, vivente adhuc Christo, atque adeo plures ex iis potuisse manere abscissas, absque eo quod Christi mors sequeretur. Quod ergo ipsi dixerint de carne, et discrimen quod attulerint inter carnis particulam, olim separatam, et illas, quæ paulo ante mortem abscinderentur ; hoc ipsum discrimen reddi potest inter sanguinem olim 59

effusum, et illum, qui prope mortem effusus fuit; ut hic potius, quam ille debuerit retinere unionem hypostaticam cum Verbo.

Ratio ergo differentiæ desumi potest ex supradictis. Vidimus enim, jus illud, quod proveniebat ratione unionis hypostaticæ, quam habuit tota natura humana in sua prima assumptione, acquisitum fuisse illi humanitati, nimirum ad hoc, ut illa humanitas haberet dignitatem, cultum, beatitudinem, etc. Unde partes quæ auferebantur ab illa humanitate non amplius recuperandæ, eo ipso amittebant illud jus, illudque relinquebant partibus successuris; quia sicut ab initio illud jus residebat in tali humanitate, sic remanebat semper non in illis numero partibus materiæ, metaphysice loquendo, sed in illa humanitate, id est in illa, quæ humano modo per successionem augmentationis, et diminutionis continuæ esset eadem cum illa humanitate, cui fuerat acquisitum illud jus, et in qua sola debet remanere semper, quantum fieri possit, intrinsecum illud jus, et titulus ratione unionis hypostaticæ continuatæ.

61 Consectarium primum.

Hinc autem fit primo, partes materiæ, sive canis, sive sanguinis, quæ per continuam actionem, et repassionem perdebantur, non debuisse, ut dixi, retinere illam unionem hypostaticam, quia cum in fine vitæ esset humanitas integra cum aliis partibus, cui competebat illud jus; si huic humanitati debuissent in resurrectione superaddi omnes partes prius amissæ, non esset nec moraliter quidem eadem humanitas resurgens cum ea, quæ mortua fuerat; nam additio tantæ materiæ simul facta variaret etiam moraliter illud corpus, et illum sanguinem; quare cum humanitas tempore mortis habuisset jus, ut eadem resurgeret, imo, et ab initio vitæ hoc solum jus habuerit, ut scilicet eadem moraliter perseveret unita, et resurgat post mortem: non debuit remanere illud jus, nec illa unio in partibus prius amissis, sed in iis, quæ naturaliter, et continuo succedebant, hæ enim solum pertinent ad componendam humanitatem illam, quæ communiter dicitur eadem cum præcedenti.

62 Consectarium secundum.

Secundo sequitur, carnem præputii in circumcisione abscissam, si apud nos adhuc conservatur, non mansisse unitam Verbo, non enim erat pars illius humanitatis amplius futura. Et quidem licet corpus Christi gloriosum nunc sit omnino, atque adeo illa etiam in parte integrum; non tamen debuit recuperare illam omnino materiæ partem, quæ fuerat abscissa, quia particula illa, qualis in infante tunc nato erat, non fuisset ullo modo proportionata ad hoc, ut cum aliis partibus, quas tempore mortis in ætate virili habebat, componeret integram partem illam. Si autem ad hoc augenda esset aliqua particula usque ad debitam magnitudinem, jam illa non fuisset eadem moraliter, quæ fuerat abscissa, sed alia propter notabilem illam accessionem, non continuo, sed simul factam; quæ obstat identitati morali ejusdem corporis humani, ut suppono ex philosophia. Non ergo erat necessitas restituendi postea eamdem partem materiæ, quæ fuerat abscissa, quæ etiam si restitueretur, non deserviret ad hoc, ut esset idem præputium moraliter cum illo priori. Quod idem fortasse dicendum esset, si in illa infantili ætate abscissus fuisset, digitus, hic enim postea Christo resurgenti non debuisset restitui quoad eamdem omnino partem materiæ, propter improportionem quam haberet digitus ille adeo exiguus cum aliis, sed daretur alius digitus proportionatus. Resurrectio enim corporis gloriosi solum videtur exigere, quod resurgat idem corpus quod mortuum fuerat, idem, inquam, saltem moraliter, cui identitati morali non obstat, quod augeatur ex nova materia, quoad aliquas partes, quæ olim fuerant ab ipso separatæ, et quæ licet nunc restituerentur cum eadem materia omnino, quæ abscissa fuerat, adhuc non essent eædem moraliter propter notabile augmentum, quod debuissent accipere. Aliud fortasse esset,

si paulo ante amississet digitum, vel manum, hæ enim partes restituerentur eædem in resurrectione, cum possent eædem moraliter esse, et hoc modo resurgeret homo magis idem moraliter, quam si ex alia materia restituerentur.

63 Consectarium tertium.

Tertio sequitur, si Christus coactus fuisset morifame, vel alio modo, quo paulatim consumpta fuisset ejus caro, vel notabiliter extenuata; tunc Christo reurgenti restituendam fore non solum carnem, quam habebat in instanti mortis, sed eam etiam, quam antea habebat, saltem quantum opus fuisset, ut illa caro resurgeret non solum integra, sed in ea mensura et quantitate, quæ deceret ad pulchritudinem et decorem perfectum, ad quem non esset apta caro extenuata, qualis fuerat in mortis instanti. Similiter, si occisus fuisset per extractionem sanguinis, cujus pars singulis diebus extraheretur; non deberet in resurrectione restitui ille solus sanguis, quem habuisset in illa die, vel hora ultima vitæ suæ, sed totus antea effusus, quantum satis esset ad hoc, ut corpus illud haberet sanguinem sufficientem ad decorem, et perfectionem suam. Quando ergo dicimus, debere corpus Beati, quantum fieri possit, resurgere idem quod mortuum est, non debet intelligi, quale erat in ipso puncto, vel hora mortis, sed debet computari status perfectus, quem habuit, ut ille etiam status restituatur, quantum cum mensura etiam et magnitudine membrorum, quæ habuit tempore mortis, stare poterit, ita ut nihil perdat perfectionis, quoad magnitudinem, neque quoad decorem, et copiam sanguinis, vel molem carnis requisitam: dixi autem semper, quantum fierit possit, restituendum quod habuit, quia absineo nunc ab ea quæstione, an debeant omnes etiam infantes resurgere in ætate Christi et virili. Nam si id fieri debet, ratio erit, quia fieri non potest, quod resurgat corpus perfectum in parvitate infantis, quæ videtur esse imperfectio, et debilitas naturæ humanæ.

64 Consectarium quartum.

Denique hinc sequitur quarto ad rem nostram, sanguinem illum, qui paulo ante mortem effusus est, et restituendus erat postea ad integritatem, et perfectionem debitam illius corporis gloriosi, debuisse retinere unionem hypostaticam cum Verbo: quod idem dicendum fuisset de particula carnis, si forte nunc flagellis, vel funibus, aut clavis aliqua particula esset avulsa; hæc enim deberet etiam retinere unionem, cum esset restituenda ad integritatem perfectam illius corporis gloriosi. Ratio autem ex dictis est, quia titulus ille intrinsecus semel datus toti humanitati proveniens ex unione Verbi cum tota humanitate ad similem unionem æternam conservandam, debet perseverare, quantum fieri possit; sicut gratia habitualis, quæ est jus intrinsecum ad gloriam, perseverat in anima, ut non solum habeat jus extrinsecum et morale, ratione gratiæ prius habitæ, sed habeat etiam idem jus intrinsecum et physicum, ratione ejusdem gratiæ physice perseverantis. Cum ergo in nostro casu illud jus intrinsecum in tegrum possit perseverare conservata unione hypostatica id illis partibus etiam separatis, non est, cur non perseveret.

65 Evasio.

Dices sufficiet quod perseveret unio cum corpore: nam corpus Verbo unitum eo ipso retinet jus intrinsecum ad resurrectionem gloriosam, et per consequens ad recuperandum sanguinem, qui iterum intra corpus Verbo reuniatur.

Excluditur.

Sed contra, quia corpus habere jus intrinsecum ratione suæ unionis cum Verbo ad resurgendum, et ad recuperandum sanguinem, non est habere jus ad hoc, ut sanguis uniatur cum Verbo. Nam sicut si ab initio unio Verbi facta fuisset cum sola anima, et non cum corpore, anima manens in triduo unita Verbo, haberet quidem ratione unionis jus intrinsecum ad resurrectionem corporis gloriosi, non tamen ut corpus illud uniretur Verbo, ut supra dicebamus; sic etiamsi ab initio sola caro, et non sanguis fuisset unita Verbo, caro retinens in triduo unionem

cum Verbo, haberet quidem jus intrinsecum ratione unionis ad resurgendum gloriose, atque adeo ad recuperandum sanguinem ; non tamen haberet jus intrinsecum ad hoc, ut sanguis uniretur cum Verbo ; ergo ad hoc ut perseveret tale jus intrinsecum adæquate ; oportet, quod in sanguine porseveret unio cum Verbo.

66 Alia evasio.

Dices iterum : abscissa carne præputii in circumcisione non mansit de facto unio Verbi in illa, et per consequens non mansit in illa parte jus intrinsecum ad unionem Verbi cum alia parte præputii postea in resurrectione subroganda, sed hoc jus mansit sufficienter in aliis partibus corporis unitis Verbo, quibus debebatur unio Verbi cum carne in illa parte postea subroganda ; ergo similiter licet sanguis effusus non maneret unitus Verbo, posset manere in corpore unito Verbo jus ad unionem futuram Verbi cum sanguine postea restituendo.

Præcluditur.

Respondeo, mansisse quidem in aliis partibus corporis Christi jus ad unionem Verbi cum parte præputii postea subroganda ; non tamen jus physicum omnino intrinsecum, sed partim morale solum, et extrinsecum ratione unionis Verbi prius factæ cum tota illa humanitate integra. Nam sicut habens gratiam habitualem, habet jus intrinsecum ad gloriam, et ad hoc, ut absque culpa mortali illa gratia nunquam auferatur ; atque etiam ut si aufertur, restituatur, et postea conferatur gloria ; quare dum manet gratia, manet hoc jus physice et intrinsece in homine ; si autem auferretur gratia absque culpa, adhuc ille homo ratione gratiæ præteritæ retineret jus non physice intrinsecum, sed morale et physice extrinsecum ad restitutionem gratiæ, et collationem gloriæ. Sic humanitas, cui semel data est unio hypostatica, habet jus ad ejus conservationem, et ad hoc, ut si auferatur, restituatur : quod quidem jus quamdiu durat unio ipsa, manet physice intrinsecum in humanitate ; si vero tollatur unio omnino, vel ex parte, non manet physice omnino, vel ex parte illud jus, sed solum moraliter ratione unionis præteritæ, et extrinsece, physice loquendo. Fatemur ergo, quod si sanguis effusus non maneret unitus Verbo, adhuc posset manere jus in corpore, imo et in ipso sanguine ad unionem futuram cum Verbo, ortum ex unione prius data toti humanitati : hoc tamen jus non esset physice intrinsecum hac ex parte, sed morale ex unione præterita. Diximus autem, sicut gratia habitualis semel data exigit conservari in homine jus ad gloriam non solum morale, sed physice intrinsecum ; sic unionem hypostaticam semel collatam humanitati hoc postulare : debuit ergo non relinqui illud jus morale, et qnasi extrinsecum, sed ipsum jus intrinsecum physicum cum sanguine, cum id absque inconvenienti fieri potuerit, ideo enim sæpe diximus, id debere ita fieri, quantum fieri possit absque inconvenienti. Nam in casu objectionis fatemur, non mansisse jus physice intrinsecum adæquate ad unionem Verbi futuram cum carne præputii postea subroganda, quia nimirum id commode non poterat fieri, supposita Christi circumcisione : idcirco satis fuit, quod maneret in aliis partibus illius humanitatis jus morale ratione unionis Verbi antea factæ cum tota humanitate integra : nam eo ipso, quod Verbum fuit semel unitum cum humanitate integra, acquisitum fuit jus illi humanitati, ut non auferretur illa unio, vel si auferretur, restitueretur : hoc ergo jus morale saltem manebat adhuc in illa humanitate, ut restitueretur unio Verbi cum humanitate integra, quod quidem jus morale in rigore sufficit ; sed nos diximus, debere etiam conservari jus, et titulum physicum intrinsecum, quando absque inconvenienti fieri potest, prout fieri potest in sanguine in morte effuso, qui idem restituendus erat, et ideo in ipso conservata fuit unio potius, quam in præputio vel sanguine ante effuso, si quis fortasse effusus fuit in decursu vitæ.

67 Objectio quarta.

Quarto principaliter objicitur, quia unio hypostatica tamdiu solum debebat permanere, quamdiu illa substantialis natura manebat cui Verbum fuerat unitum : sed in triduo sanguis effusus non retinuit eamdem formam substantialem sanguinis, quam habuerat in Christi corpore, præsertim cum pulveri mistus, desiccatus, et coagulatus fuerit, quæ sunt argumenta, et indicia mutationis substantialis ; ergo non debuit in ipso permanere unio hypostatica, cum jam non esset eadem natura, quæ prius fuerat Verbo unita.

Hoc argumentum eamdem videtur habere difficultatem in corpore Christi, quod licet per mortem amiserit formam substantialem quam habebat, non tamen perdidit unionem cum Verbo. Similiter ergo dici potest de sanguine juxta diversas sententias philosophicas. Nam si sanguis prius informabatur anima rationali, fatendum est, sanguinem effusum amisisse illam formam, cæterum sicut corpus manet unitum adhuc Verbo, sic manet sanguis. Quod rursus potest dupliciter intelligi, juxta alias duas sententias philosophorum ; nam alii dicunt corpus manere cum sola forma corporeitatis, vel cum formis partialibus, manus, pedis, ossis, etc. absque alia forma substantiali nova. Et juxta hanc sententiam idem dicendum est de sanguine, amisisse quidem formam rationalem, non tamen accepisse aliam novam, sed retinuisse eamdem formam partialem sanguinis quam habebat prius. Alia vero dicunt, loco animæ subintrasse in materiam corporis, formam substantialem cadaveris ; et juxta hos idem dicendum erit de sanguine, si prius animabatur, amisisse animam, et accipisse aliam formam quasi cadaveris sanguinis humani.

68 Denique juxta alteram sententiam probabiliorem negantem sanguinem animari, tunc rursus vel dici potest, sanguinem humanum etiam effusum retinere per aliquod tempus eamdem formam substantialem sanguinis quam habebat in homine ; sicut succus uvæ, qui dicitur sanguis uvæ, videtur ejusdem rationis esse intra, et extra uvam. Et tunc idem dicendum erit de sanguine Christi, retinuisse in illo triduo eamdem formam substantialem, quo posito, omnino cessat difficultas argumenti. Vel dicent alii, sanguinem, etiamsi non animetur, habere tamen in homine formam quamdam sibi proportionatam, quam perdidit eo ipso, quod homo moriatur, aut sanguis effundatur, et acquirit aliam formam quasi cadevericam sanguinis. Et tunc dici posset, sanguinem etiam Christi effusum amisisse illam formam, quam prius habebat, et accepisse illam aliam formam, quasi cadavericam sanguinis. Quem modum dicendi P. Suar. II tomo in III p. disp. XLVII, sect. III, §. *Sed occuritur*, probabilem dicit, licet ipse probabilius existimet, non amisisse priorem formam, sed illam miraculose retinuisse, quia ad veram Christi mortem sufficiebat separatio animæ a corpore ; non ergo oportuit corrumpere etiam formam substantialem sanguinis, licet hæc non posset naturaliter extra corpus conservari. Ego tamen supposito illo principio philosophico, magis crederem amissam fuisse illam formam substantialem præcedentem, quia cum sanguis sit vere pars humanitatis, et moriente homine, non solum caro amittat suam formam substantialem, sed etiam sanguis amittat suam, ut supponitur ; videtur aliquo modo pertinere ad perfectum, et integrum interitum humanitatis Christi, quod non sola caro mortua fuerit, sed etiam sanguis suo modo interierit, amittendo formam illam quasi vitalem, et recipiendo illam formam quasi cadaveris sibi accommodatam, alioquin non videretur tota humanitas interiisse, sed ex parte. Nec hoc est contra incorruptionem significatam illis verbis *Psalmo* XV, 10. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*. Nam sicut caro dicitur manere incorrupta, interim dum non resolvitur

Suarez.

Auctoris mens.

in cineres, vel aliam substantiam, licet maneat sine forma viventis, quam habebat prius ; sic sanguis dicitur manere incorruptus, licet amiserit formam quasi vitalem, quam habebat prius, dummodo non resolvatur in aliam substantiam putridam, quæ opponitur incorruptioni.

69 Objectioni occurritur.

Ad objectionem ergo ex dictis respondetur, debitam fuisse illius unionis conservationem, non solum quamdiu manebat eadem natura, nam si hoc esset, non debuisset corpus mortuum manere unitum Verbo dissoluta natura humana, sed etiam ejus partibus, quibus debebatur resurrectio, Cum enim hoc jus ad unionem conservandam, et restituendam, acquisitum fuerit humanæ naturæ, debuit, quantum fieri potuit, conservari non solum jus extrinsecum, et morale ratione unionis præteritæ, sed intrinsecum adæquatum, et physicum, et sæpe diximus ; quod cum dissoluta humanitate non posset conservari in ipsa humanitate, debuit saltem conservari in ejus partibus omnibus, quæ iterum debebant coalescere ad eamdem humanitatem constituendam. Non ergo attenditur pro conservanda unione, an perseveret eadem forma substantialis in illa parte, sed an conservatio unionis in illa parte pertineat ad conservandum jus physicum humanitatis ad restitutionem ejusdem humanitatis gloriosæ ; et ad perpetuitatem unionis cum Verbo.

SECTIO V.

Duæ reliquæ conclusiones statuuntur.

70 Conclusio quarta.

Sit jam quarta conclusio : in triduo totus sanguis Christi effusus in ejus passione unitus fuit divinitati. Hæc est contra septimam sententiam supra relatam : et est communis theologorum cum S. Thoma, qui, ut postea videbimus, addit, nullum prorsus sanguinem Christi in terris remansisse. Sed præscindendo nunc ab hoc puncto, de quo postea dicemus.

Probatur primo. *Collius.*

Conclusio nostra probari potest primo ad hominem adversus Collium illius sententiæ defensorem. Ipse enim superius in eodem opere *de sanguine Christi* lib. II, disp. I, cap. x, probat, unionem hypostaticam cum sanguine Christi ex ejusdem sanguinis incorruptibilitate ; dicit enim, hoc privilegium speciale, quod sanguis ille effusus manserit incorruptus, sicut et corpus in sepulchro, non aliunde provenisse, quam ex immediata unione cum hypostasi Verbi, quæ illum ab omni corruptione præservabat. Hinc autem consequenter fit, totum sanguinem mansisse unitum Verbo ; nam pars illa, quæ mansit adhærens terræ, verbi gratia post resurrectionem, prius erat simul mista cum sanguine, qui reassumptus fuit a Christo resurgente. Nemo vero dicet, quod ille sanguis, qui simul, et per modum unius erat juxta crucem, partim erat incurruptus, partim corruptus, scilicet quoad eam partem, quæ non erat reassumenda, sed remansura adhærens terræ : jam enim dici posset totus ille sanguis aliquo modo cœpisse tabescere, si quoad aliquam sui partem corruptus jam erat, et tabidus ; ergo si totus ille sanguis mansit in triduo incorruptus ; totus debuit retinere unionem hypostati-

cam, quæ in sententia illius auctoris fuit ratio adæquata incorruptionis corporis, et sanguinis in triduo.

71 Secundo, et absolute probari potest conclusio, quia ille sanguis, licet non totus esset resumendus, totus tamen erat continuus, sicut et corpus ; non ergo divisus erat in duas hypostases, nec ibi erant duo supposita diversa, sed interim, dum non dividebatur, totus manebat in eadem hypostasi Verbi. Cur enim fieret illa divisio suppositorum in uno, et eodem sanguine ; antequam ab invicem separarentur illæ partes?

Probatur secundo.

Tertio applicari potest ratio sumpta ex eucharistia, quia si in illo triduo consecraretur calix, vel relictæ essent species vini consecrati in cœna, esset procul dubio sub speciebus totus ille sanguis effusus ; nam de toto illo verificarentur verba, *hic est sanguis Christi* ; neque enim una pars magis proprie, quam alia esset ipsius sanguis ; ergo singulæ partes haberent unionem cum Verbo, Nam verba illa Christi, *qui bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo,* vera sunt non solum ratione totius sanguinis, sed etiam ratione singularum partium, ita ut sicut qui manducat quamlibet partem carnis Christi, habet in se Verbum divinum ; sic qui bibit sanguinem ratione cujuslibet partis sanguinis, habeat in se Verbum divinum.

Probatur. Tertio ratione sumpta ex eucharistia.

Joan. VI, 7.

72 Quarto probari potest a simili ex corpore Christi in sepulchro jacente, quod quidem totum, et quoad omnes partes mansit unitum Verbo ; ergo idem dicendum est de sanguine. Nam licet in sanguine essent aliquæ partes, quæ in resurrectione relinquendæ essent ; in corpore etiam potuerunt esse aliæ partes, quæ in resurrectione essent relinquendæ, verbi gratia, si ungues extremi in manibus, vel pedibus excrevissent, ita ut ad decorem corporis gloriosi pertineret eos minuere, vel si capilli, aut barba inculta, et prolixior eodem beneficio indigeret ad venustatem, et pulchritudinem ; tunc certe in resurrectione relinquendi essent aliqui pili, vel pars unguium, vel aliquid simile : et tamen illo triduo totum corpus, quale tunc erat, unitum erat hypostatice Verbo : ergo licet sanguis etiam haberet aliquid superfluum, quod in resurrectione relinquendum esset, adhuc in illo triduo totus sanguis unitus erat Verbo. Nam sicut in corpore si fuisset aliquid superfluum, verbi gratia tumor, vel aliquid aliud, quod ex principiis intrinsecis illius corporis non repugnaret, adhuc totum corpus cum superfluis partibus mansisset unitum ; sic videtur dicendum de sanguine, in quo si propter perturbationem passionum, vel aliam causam exuberabat aliquis humor, verbi gratia bilis, vel phlegma, etc. adhuc sicut illi humores intra corpus existentes toti uniebantur Verbo ; sic effusi cum sangine debuerunt retinere eamdem unionem usque ad resurrectionem, in qua, et corporis, et sanguinis superflua resecarentur, ut omnia reducerentur ad proportionem debitam statui corporis gloriosi, et perfectissimi.

Probatur a simili ex corpore Christi jacente in sepulchro.

Quinte denique a priori reddi potest ratio quia licet non deberent resurgere omnes, et singulæ guttæ illius sanguinis effusi ; ille tamen sanguis habebat jus intrinsecum ratione unionis, ad hoc, ut ille idem sanguis saltem idem moraliter resurgeret ; ergo illud jus intrinsecum debuit esse in toto illo sanguine, qui tunc erat sanguis Christi. Probatur consequentia, quia ante mortem Christi illud jus residebat immediata et in intrinsece in tota humanitate, et in singulis ejus partibus, licet non omnes, et singulæ essent postea resurrecturæ gloriosæ ; quia tamen tunc illa tota erat humanitas, cui debebatur, ut eadem saltem moraliter post mortem resurgeret, ideo in tota illa immediate residebat intrinsece illud jus, et unio hypostatica immediata cum Verbo, quia illa humanitas erat, cui tunc debebatur resurrectio illius, quæ esset eadem moraliter cum ista, quæ habet nunc illud jus. Similiter corpus Christi, quod erat in sepulchro, secundum omnes et singu-

73 Probatur quinto ex ratione a priori.

las partes retinuit illud jus intrinsecum, et unionem immediatam cum Verbo, licet non omnes, et singulæ partes illius deberent fortasse resurgere, ut vidimus ; quia nimirum hoc corpus erat tunc illud, cui debebatur resurrectio corporis, quod esset idem moraliter cum isto ; ergo eodem modo, licet non omnes, et singulæ partes hujus sanguinis effusi deberent resurgere, omnes tamen ,debebant habere illud jus intrinsecum, et unionem immediatam cum Verbo, quia hic sanguis erat tunc ille, cui debebatur resurrectio sanguinis ejusdem moraliter cum isto. Aliud enim est quærere, ad quarum partium resurrectionem sit illud jus ; aliud vero, quibus partibus competeret illud jus. Fatemur, non fuisse jus ad resurrectionem omnium, et singularum illarum partium : dicimus tamen, fuisse jus totius illius sanguinis ad resurrectionem sanguinis ejusdem moraliter ; quia cum omnes illæ partes æque componerent tunc illum sanguinem, qui tunc erat sanguis Christi, non erat major ratio, cur illud jus reperiretur in his, quam in illis partibus : titulus enim et jus competebat sanguini Christi : omnes autem illæ partes componebant tunc æque sanguinem Christi ; ergo omnes illæ partes æque habebant illud jus ad resurrectionem sanguinis Christi.

74 Effugium.

Dices, eadem fere inconvenientia sequi in nostra sententia ; nam si immediate post Christi resurrectionem aliquis consecraret calicem in missa, deberet poni sub speciebus vini totus sanguis Christi ; deberet ergo poni, non solum sanguis quem receperat intra corpus gloriosum, sed partes etiam illæ quas reliquisset in terris, quæ cum adhuc non essent corruptæ, ad hoc enim requirebatur aliqua temporis successio, adhuc erant verus sanguis, et per consequens erant verus sanguis Christi ; et tamen illæ partes jam non erant unitæ Verbo ; ergo essent in Eucharistia aliquæ partes sanguinis, ratione quarum non diceretur vere Verbum divinum manere in bibente illas. Deinde ergo non toti sanguini Christi debetur jus illud intrinsecum, cum illæ essent adhuc partes sanguinis Christi, et tamen illæ non haberent illud jus intrinsecum ad unionem perpetuam Verbi cum sanguine Christi.

75 Evertitur.

Respondeo, si immediate post Christi resurrectionem aliquis calicem consecraret, non fore ponendum in illo sanguinem, quem Christus in terris reliquisset, quia, in rigore loquendo jam ille non esset sanguis Christi, sed fuisset de præterito, sicut etiam qui dicit, *hoc est corpus meum*, intelligi debet in toto rigore de illo corpore, quod tunc habet, si tunc habet corpus. Si autem tunc non habet corpus, ut si loquatur anima separata, vel per miraculum anima adhuc unita capiti abscisso, quod quidem caput in rigore non dicitur corpus humanum, sed per illius, tunc intelligitur de corpore, quod ultimo habuit. Unde Christus dicens, *hoc est corpus meum*, non comprehendebat præputium olim sibi abscissum, et eodem modo non comprehendisset digitum multo antea sibi amputatum, sed corpus humanum, quod tunc habebat. Sic etiam qui dicit, *hic est sanguis meus*, si tunc sanguinem hamanum habet secum, intelligitur in toto rigore de illo sanguine, quem tunc habet : unde si Christus uno anno ante consecrationem, emisisset sanguinem per nares, vel per scissionem venæ, postea consecrans calicem, et dicens *hic est sanguis meus*, non comprehendisset illum sanguinem, quem olim emiserat, sed quem adhuc habebat : si autem qui loquitur non habet sanguinem, ut si loqueretur anima separata, vel per miraculum corpus exangue, tunc intelligeretur de sanguine, quem ultimo habuit. Hinc ergo est, quod Christus post resurrectionem loquens de sanguine suo non intelligeretur in rigore comprehendere eum, quem reliquerat, sed quem secum habebat, etiamsi ille alius nondum esset omnino corruptus. Si autem post mortem anima Christi loqueretur de sanguine suo, comprehenderet totum

illum, quia intelligeretur loqui de sanguine, quem habet ultimo, dum esset in hac vita.

76 Instantia prima.

Sed contra instabis primo, quia non habuerat totum illum sanguinem ultimo in hac vita; nam post flagellationem, verbi gratia, adhuc habebat sanguinem humanum, et tamen jam non habebat illum quem verbera effuderant; ergo anima Christi post mortem loquens de suo sanguine non comprehenderet eum, quem amiserat in flagellatione, sed intelligeretur de alio, quem in cruce effudit. Unde consequenter fit, quod in triduo non esset in calice, ex vi verborum sanguis Christi in flagellatione effusus; nam ille solus debebat tunc esse ex vi verborum, quem significare poterant in rigore verba ab anima Christi tunc prolata.

Præcluditur.

Respondeo, totum illum sanguinem debuisse esse ex vi verborum in triduo, et non solum, qui in cruce fuit effusus, quia, ut supra dixi, sicut anima loquens post mortem de corpore suo, non loquitur solum de corpore mutilato, quod forte habuit in hora mortis, sed de corpore integro, quod habuit, et cui debetur resurrectio: sic non loquitur de sanguine illo exiguo, quem habuit ultimo vitæ instanti, sed loquitur de sanguine integro, et completo, quem ultimo habuit, et cui debetur resurrectio. Unde cum sanguis, quem Christus in cruce effudit, non esset sanguis integer et completus, et cui soli deberetur resurrectio, non deberent verba Christi in triduo prolata intelligi de illo solo sanguine, sed de toto integro, quem ultimo habuit, et cui debebatur resurrectio. Neque ex hoc fit, quod loquens in illo triduo de corpore suo comprehenderet etiam præputium in infantia ablatum, sine quod illud corpus non erat integrum, et completum. Jam enim supra diximus partem illam præpulii non fuisse proportionatam ad integrandum corpus humanum virilis magnitudinis cum aliis partibus, quas Christus ultimo habuit: ideo qui loquitur de corpore humans, loquitur solum de illo integro ex partibus, quæ aptæ essent ad illud integrandum cum aliis partibus, qualis non orat illa particula olim abscissa, et ideo non debebatur illi resurrectio, ut supra notavimus.

77 Instantia secunda.

Instabis secundo, ergo sanguis ille, qui in terris mansurus erat post resurrectionem non erat in triduo sub speciebus vini ex vi verborum; nam solus ille arte ex vi verborum, qui requirebatur ad integrandum sanguinem humanum Christi completum, et cui idcirco debebatur resurrectio; sed ille sanguis non erat ejusmodi, ideo enim non erat ressumendus, quia non requirebatur ad integritatem sanguinis humani completi: ergo ille non comprehendebatur sub nomine sanguinis sui a Christo loquente de suo sanguine in illo triduo, et per consequens non debebat esse ex vi verborum, licet esset per concomitantiam propter unionem quam adhuc habebat cum Verbo, quod erat per concomitantiam in calice.

Rejicitur.

Respondetur ex dictis negando sequelam, quia licet non requirerentur ad integritatem sanguinis humani postea resumendi singulæ particulæ, et guttæ illius sanguinis, qui in triduo existebat effusus: illæ tamen particulæ tunc pertinebant ad eamdem sanguinem, et componebant cum aliis partibus idem compositum, et eumdem sanguinem humanum, qui idem moraliter, licet non idem mathematice quoad omnes, et singulas partes, erat postea resurrecturus. Unde Christus loquens tunc de sanguine suo, qui resurrecturus erat, tamquam pertinens ad ejus integritatem, debebat intelligi in rigore de toto illo sanguine, qui tunc constituebat illud compositum, quod idem moraliter resurrectorum erat. Sicut ipse Christus in cœna loquens de sanguine suo, qui effundendus erat pro peccatis, comprehendit omnes, et singulas partes sanguinis, quem tunc habebat, licet non omnes offundendæ essent, aliquæ enim fortasse ante passionem per actionem nutritivam conversæ fuerant in carnem: et similiter loquens de corpore

suo, quod tradendum erat, comprehendit omnes partes corporis, quas tunc habebat, licet non omnes fortasse tradendæ essent, eo quod aliquæ ante mortem per continuam actionem caloris naturalis resolvendæ erant. Quia nimirum loquebatur de corpore, et sanguine, de quibus tunc verum erat dicere quod erant illud corpus, quod idem moraliter tradendum erat, et ille sanguis, qui idem moraliter effundendus erat. Sic ergo in triduo loquens de sanguine, qui pertinebat ad ejus integritatem, et resurrecturus erat, debebat comprehendere illum sangninem totum, qui tunc erat ille sanguis, qui idem moraliter resurrecturus erat, tanquam pertinens ad ejus integritatem.

78 Instantia tertia. Instabis tertio, ergo si postquam Christus in horto emisit modicam aliquam partem sanguinis, consecratus fuisset calix, non poneretur ex vi verborum in calice pars illa sanguinis jam effusa, quia adhuc Christus retinebat sanguinem humanum sufficientem ; suppono enim, nondum emisisse nisi duas, vel tres guttas sanguinis, sine quibus adhuc manebat in ejus corpore sanguis humanus, nam multo plures guttæ manserunt in terris post resurrectionem, ut videbimus, si ergo verba illa, *hic est sanguis meus*, intelliguntur de sanguine, quem proferens habet, si tunc habet sanguinem humanum sufficientem, et non de sanguine antea effuso ; ergo non ponendæ essent illæ guttæ sanguinis ex vi verborum : imo hinc rursus fit nec debuisse retinere unionem hypostaticam, hæc enim in tantum debet retineri, in quantum ille sanguis adhuc pertinet ad illam naturam, cui debetur resurrectio gloriosa ; sed jam illa pars sanguinis non magis pertinebat ad sanguinem Christi ; quam sanguis in circumcisione effusus ; ergo sicut huic non debebatur unio hypostatica, sic nec illi.

79 Removetur. Respondeo, negando sequelam, illæ enim guttæ sanguinis adhuc retinerent moralem conjunctionem cum sanguine Christi : diximus enim supra, illum sanguinem manere unitum Verbo, et appellari sanguinem Christi, qui physice, vel moraliter est pars sanguinis Christi. Ad hoc autem ut moraliter sit pars sanguinis Christi, non requiritur conjunctio physica, sed moralis. Nam sicut partes de novo acquisitæ sunt idem sanguis moraliter cum sanguine præcedenti, et deperdito, propter successionem et continuationem moralem, sic non sufficit quælibet separatio physica, ut illa pars non censeatur jam pertinere ad sanguinem Christi, sed requiritur separatio moralis ; qualis non dabatur in nostro casu : quia dum sanguis incipit extrahi a corpore, adhuc non perdit esse partem sanguinis illius hominis ; si enim totus sanguis extrahatur, certum est, quod sanguis extractus dicetur simpliciter sanguis illius hominis, et per consequens illæ primæ guttæ, cum sint pars sanguinis extracti, erunt pars sanguinis illius hominis ; ergo quamdiu extractio non interrumpitur ita moraliter, ut sanguis remanens in homine censeatur jam moraliter sibi soli retinere appellationem sanguinis illius hominis, non perdunt illæ guttæ eam appellationem, quia adhuc non sunt moraliter separatæ ab alio sanguine, sed indifferentes, ut extractis aliis partibus, sint pars sanguinis extracti, qui solus tunc erit sanguis illius hominis. Hinc ergo est, quod priores illæ guttæ in horto effusæ debuerunt retinere unionem cum Verbo, et poni ex vi verborum in calice, quia adduc non intelligebantur separatæ moraliter a reliquo sanguine Christi, ut non significarentur per sanguinem ipsius. Post resurrectionem vero resumpto sanguine sufficienti, aliæ guttæ relictæ jam non erant amplius sanguis Christi, quia status gloriosus reddebat illas alias partes separatas jam, non solum physice, sed moraliter etiam a sanguine Christi. Nec mirum, quod ad unitatem sanguinis Christi debeamus considerare has moralitates, quia revera unitas naturæ humanæ etiam in nobis non est mathematica, et rigorosa, sed moralis ; quatenus

Consectarium.

per continuam successionem aliæ partes aliis partibus succedunt, et ideo unio Verbi cum illa natura, et ejus partibus debuit ab his moralitatibus dependere.

80 Solvitur fundamentum Collii pra positum sub num. 70.

Hinc facile solvitur fundamentum, quo Collius probat non mansisse unitas Verbo in triduo guttas sanguinis in terris remansuri, quia scilicet, juxta S. Thomam, illis solum partibus remansit Verbum unitum, in quibus remansit ordo unibilitatis, seu reassumptionis : ergo non mansit unitum illi sanguini, qui non erat amplius reassumendus. Respondetur ex dictis ; antecedens verum esse de partibus totalibus, non de partibus partium ; nam toti corpori, verbi gratia, mansit unitum Verbum, quia corpus uniendum erat iterum cum anima, licet non singulæ fortasse partes, quæ erant in corpore, uniendæ essent animæ, si aliqui pili superflui, v. gr. vel aliqua pars unguium dimittenda esset. Sic toti sanguini mansit unitum Verbum, quia sanguis ille reassumendus erat, licet non singulæ ejus partes essent reassumendæ. Unde etiam constat ad aliam rationem, quam addit ; si illa pars sanguinis dimittenda erat a Verbo, cur potius tertio die, quam quarto, vel quinto dimissa fuit, supposito, quod non fuisset dimissa tunc, quando effusa fuit ? Respondetur enim, non fuisse dimissam eo tempore, quo simul cum aliis partibus componebat physice, vel moraliter illum totum sanguinem, de quo dici poterat esse sanguinem Christi in rigore, et qui habebat jus ad resurrectionem : ubi autem separata fuit ea pars ab aliis, et per consequens jam non erat physice, nec moraliter pars illius sanguinis, qui reassumendus erat, non erat, cur amplius retineretur a Verbo.

81 Ima conclusio contra quintam sententiam Patris Valentiæ. *Suarez. Vasquez.*

Hinc fit ultima conclusio contra quintam sententiam Patris Valentiæ : sanguis ille, si quis est, qui in terris reperitur in spinis, sudario, cruce, etc. non habet jam unionem hypostaticam cum Verbo divino. Hæc est communis omnibus, quos sequuntur Suar. infra II tom. disp. XLVII, sect. III, circa finem, et Vasquez in præsenti disp. XXXVI, cap. VIII. Et probatur ex dictis, quia illa pars remanens in terris, jam non habet amplius ordinem ad illam humanitatem, ut iterum sit pars actualis illius, nec habet jus intrinsecum, vel extrinsecum ad gloriam, vel ad unionem æternam, non est ergo cur retineat adhuc unionem cum Verbo.

Confirmatur primo, quia si illa pars, eo quod aliquando habuit unionem, deberet eam conservare, idem deberet dici de pilis, si aliqui ceciderunt per totam vitam ex capite, vel corpore Christi ; item de dentibus, si, ut alii, infantes solent, eos mutavit in infantia vel pueritia ; nam priores illi adhuc fuissent nunc uniti Verbo : item de unguibus, et similibus, quæ tamen nemo concedet.

Confirmatur secundo, quia illæ maculæ rubeæ, quæ apparent in syndone, sudario, spinis, etc. non sunt jam verus sanguis ; sed alia substantia diversa, in quam aliqua pars sanguinis conversa est ; non ergo debuit adhuc manere unita Verbo. Alioquin omnes partes materiæ, quæ aliquando in Christo unitæ fuerunt Verbo, et postea resolutæ ae deperditæ sunt, et sub aliis formis substantialibus reperiuntur dispersæ per totum mundum, deberent adhuc manere unitæ Verbo, quod nemo dicet,

Denique vel illæ partes sanguinis sunt iterum Christo conjungendæ, vel non. Si primum dicatur, ergo Christus nondum plene resurrexit ex omni parte, siquidem adhuc quoad aliquas partes resurrecturus sit in resurrectione universali nostra. Si dicas secundum ; ergo Verbum in æternam manebit unitum in sudario, vel spinis, quod est ridiculum, vel illa unio aliquando destructur : non est autem major ratio dimittendi tunc, quod semel assumpserat, quam fuerat in ipso puncto resurrectionis : tum enim fuit etiam illa eadem ratio, quod scilicet jam ille sanguis consebatur pro relicto, et non pertinente ad eam humanitatem, nec uniendo iterum cum illa.

SECTIO VI.

Decisio aliorum dubiorum pro complemento hujus materiæ.

82 Dubium primum. Suppositio pro sensu quæstionis.

Primum dubium esse potest, quantum sanguinem Christus in resurrectione assumpserit de illo, quem vivens habuerat? Suppono, non assumpsisse Christum in resurrectione totum sanguinem quem per totam vitam habuit: tum quia is fuisset procul dubio in ea quantitate quæ excederet proportionem ad corpus humanum gloriosum, cum continua actio nutritiva convertat sanguinem in alias partes, et continua etiam actio hepatis convertat alimenta in sanguinem: tum etiam, quia si totum illum sanguinem assumpsisset, idem videtur dicendum de aliis tribus humoribus; nam temperamentum legitimum humanæ naturæ exigit, ne unus humor prædominetur aliis ultra mensuram debitam; quis autem credat, Christum nunc habere in cœlo totum humorem phlegmaticum quem successive habuit per totam vitam? Adde, magnam partem illius sanguinis fuisse jam per actionem nutritivam conversam in carnem, ossa, etc. non potuit ergo restitui idem sanguis Christo, qui auferrentur ab eo partes suæ carnis, ossium, etc. Denique si totus sanguis, quem successive habuit, restitutus fuisset, idem dicendum esset de carne, quam per totam vitam successive habuit, ut tota quoad omnes partes, quæ per resolutionem continuam amissæ fuerant, deberet restitui; eadem enim est ratio de carne, et sanguine. Ex hoc autem fieret Christi corpus resurgentis cujusdam monstrosæ molis, quod indecens omnino esset.

83 Conjectura Suarii.

P. Suarez tom. II, dicta disput. XLVII, sect. III, § *Solum potest inquiri*; licet in his convenint, addit tamen, verisimile esse, quod Christus plus sanguinis in resurrectione habuerit, quam unquam in hac vita simul habuisset, quia in corpore humano sunt aliqua loca, quæ in vita mortali excrementis, et fecibus replentur, quæ in corpore glorioso debent aliquo alio repleri, nempe sanguine perfectissimo; quod videtur significare S. Thomas in IV, dist. XLIV. qu. art. 2, quæstiunc. I ad II. dicens, intestina futura esse in corporibus gloriosis, « non plena turpibus superfluitatibus: sed nobilibus humiditatibus. » Ex hoc autem infert Suarez, aliquam partem sanguinis, quam antea Christus habuerat, et per resolutionem, vel aliter amiserat, fuisse restitutam ad illa loca decenter replenda. *S. Thom.*

84 Auctori non satisfacit.

Hæc conjectura parum videtur habere credibilitatis. Primo, quia si eo quod tinæ non sint plena cibis, aut excrementis in corpore glorioso, debeant repleri sanguine; idem dicendum esset de stomacho, seu ventriculo, qui cum ibi cibos non habeat, replendus esset sanguine, ne maneret vacuus; quod tamen ex se affert indecentiam, et improportionem magnam, stomachum habere sanguine plenum. Non sunt autem minus improportionatus locus intestina ad continendum sanguinem, quam stomachus; ad quid enim sanguis ibi potius, quam caro? præsertim cum sanguis extra venas existens non juvet, nec cooperetur, imo noceat naturæ, ut constat experientia.

85

Secundo arguere possumus ex consecratione eucharistiæ facta a Christo in cœna; tunc enim positum fuit corpus Christi sub speciebus panis, atque adeo stomachus, intestina, etc. stomachus, inquam, non plenus cibo, qualis erat in cœna, sed absque ullo cibo, et intestina non cum excrementis, si quæ habebant, sed pura, et vacua, neque enim posita fuerunt sub speciebus, quæ non erant partes, vel accidentia humanitatis, nec habebant unionem cum illa: et tamen Christi corpus sub speciebus retinebat pulchritudinem, et decorem requisitum; ergo non pertinet ad decorem, et pulchritudinem corporis gloriosi, quod stomachus sit

plenus, et intestina sint plena alio corpore replente, imo sicut ad agilitatem, et motum, sic etiam ad decorem, et venustatem corporis magis videtur concedere stomachum, et intestina vacua, et expedita habere, quam plena, nam illa stomachi obstructio aggravat corpus, habetat sensus, et nativum vultus colorem, ac splendorem obnubilat. Ad quid ergo debemus corporis gloriosi intestina sanguine replere, quæ certe, etiam si aere sola plena essent, lucidiora, et pulchriora apparerent?

86 Unde tertio argui potest, quia etiamsi nunc essent Christi stomachus, vel intestina, eo sanguine plena, sanguis ille non deberet fortasse poni in eucharistia sub speciebus panis per concomitantiam, quia cum ille sanguis subrogatus esset solum ad replendum illum locum pro cibo, et fæcibus, nec aliud officium ibi exerceret; non esset magis ponendus sub speciebus panis, quam ponendus fuisset cibus existens in stomacho, vel fæces, quæ essent in intestinis. Sanguis quidem qui est intra venas, exercet munus partis circa alia corporis membra, atque ideo ponitur cum illis per concomitantiam in eucharistia, tamquam pars cum sua comparte. At vero sanguis replens intestina non exerceret ullum munus partis circa intestina, sicut nec fæces illud exercebant. Ponamus enim, sanguinem humanum adhuc calidum, et ex vena fluentem ab alio homine bibi, et retinentem adhuc formam sanguinis in stomachum trajici; ille quidem sanguis si cum eadem forma poneretur intra venas, et cum reliquo sanguine misceretur, esset par illius humanitatis, et exerceret circa illam proprium officium sanguinis: trajectus tamen in stomachum loco cibi, vel potus, non esset pars illius hominis, atque ideo, si illud corpus poneretur sacramentaliter sicut ponitur corpus Christi sub speciebus panis, non deferret secum illum sanguinem existentem intra stomachum, sicut nec defertur cibus, aut potus ibi existens: quod quidem non provenit aliunde, nisi quia ibi non existit sanguis ut pars humanitatis, sed tamquam aliquod extraneum, imo ipse sanguis meus si casu aliquo ex lingua leviter læsat fluat, et in ore sit, non censetur jam pars hominis, sed quasi saliva extranea, nec poneretur cum corpore alibi sacramentaliter replicato. Frustra ergo poneretur ille sanguis in tanta copia ad replenda intestina corporis Christi; nam adhuc illic positus non esset par illius humanitatis, ac per consequens nec deberet esset hypostatice unitus Verbo, nec deberet poni in eucharistia, nec in rigore esset sanguis Christi, sicut nec est sanguis Petri, quem Petrus habet in stomacho bibitum, dum flueret ex alieno, vel etium ex proprio vulnere.

87 Secundum ergo dubium esse potest, an Christus resurgens assumpserit sanguinem etiam illum, quem in horto, dum oraret, per sudorem emisit; an solum, quem carnificum et persecutorum rabies vi tormentorum extraxit? Suppono autem, sanguinem in horto sudore effusum in magna fuisse copia; tum quia ex omnibus corporis partibus defluebat; tum quia in Evangelio dicitur, fluxisse sanguinem decurrentem in terram. Ad hoc autem ut madefactis prius vestibus, quibus amictus erat Christus, sanguis profluens terram irrigaret, magna sanguinis copia exigebatur. Adhuc tamen, illum sanguinem non fuisse a Christo resurgente assumptum, docent plures, Cajetanus infra quæst. LIV, articulo secundo ad tertium. Silvester tractatu tertio *quæstionum Evangelicarum*, quæstione XXXI. Hieronymus de la Rua, et Petrus de Cabrera, quos affert, et sequitur Franciscus Collius libro quinto *de sanguine Christo* cap. III, diverso tamen fundamento. Nam illi nituntur solita illa differentia inter sanguinem nutrimentalem, et vitalem, dicuntque sanguinem illum fuisse nutrimentalem, atque ideo in resurrectione non recuperatum. Collius vero, qui illam sanguinis distinctionem rejicit, movetur ex eo, quod sanguis ille, utpote primus e Christi corpore

Dubium secundum.

Suppositio auctoris.

Sententia Theologorum. *Cajet n. Silvest. La Rua. Cabrera. Collius. Medina.*

erumpens, non erat æque erat perfectus cum illo qui remansit, natura quippe quantum posset retinet sibi meliorem, et nobiliorem sanguinem. Cum ergo Christus resurgens non recuperavit totum sanguinem ; aliquæ enim ejus partes nunc asservantur, et coluntur, ut infra videbimus, credibile est, recepisse meliorem sanguinem, quem postea in passione effudit, reliquisse vero sanguinem minus perfectum, quem effudit in horto.

88 Communis aliorum, et verior. *Suarez. S. Thom.*

Alii tamen communiter, et verius dicunt, senguinem etiam illum cum Christo resurrexisse, quos sequitur Suarez dicta disputat. XLVII, sect. III ubi supra, et videtur esse aperte S. Thomæ infra quæstion. LIV, articul. 2 ad 3 et clarius *quodlibeto* V, quæstion. III articul. 5 ubi dicit, totum sanguinem, quem Christus in passione effudit, ad ejus corpus in resurrectione rediisse : quod autem ibi etiam loquatur de sanguine in horto effuso, constat ex prima ratione, qua id probat, quia scilicet Christus in perfecta ætate passus est, in qua sanguis, qui in ipso inveniebatur, totus videtur pertinere ad veritatem, et perfectionem humanæ naturæ ; ergo totus debuit restitui ad eamdem perfectionem naturæ resurgentis, quæ ratio probat de sanguine etiam in horto effuso, ut constat ; nam quando Christus oravit, erat in ætate perfecta, et non habebat sanguinem superfluum. Quod idem intentum S. Thomæ colligi potest ex aliis duabus rationibus, quibus eamdem conclusionem probat, quia scilicet sicut martyres in illis partibus specialiter fulgent, in quibus pro Christo passi sunt ; multo magis sanguis, quem Christus pro nostra salute effudit, debuit glorificari ; item, quia ille sanguis erat divinitati unitus ; ergo oportuit, quod in resurrectione alii partibus conjungeretur : quæ duæ rationes comprehendunt etiam sanguinem in horto effusum, cum ille etiam pro nostro salute et occasione mortis imminentis fuerit effusus, et fuerit etiam divinitati unitus.

89 Corollarium.

Hinc possumus colligere rationem ad probandam nostram conclusionem, retorquendo argumentum factum ab adversariis ; quia Christus, ut erat temperatus, et humores in proportione, ac mensura debita continens, non potuit non multum debilitari ex tam copioso sanguinis profluvio in horto emisso ; nec postea reparari potuit ille defectus per novum sanguinem acquisitum, qui suppleret illum qui defecerat, propter brevissimum tempus, quo supervixit. Debuit ergo in resurrectione ille etiam sanguis restitui ; ne maneret corpus illud exangue, et debile, quale mansit post illum sanguinem sudorem. Unde obiter solvitur fundamentum supra adductum a Collio, imo retorquetur, nam ex eo, quod Christi sanguinis pars aliqua in terris manserit, non arguitur bene fuisse illum, qui in horto fuit effusus, imo constat fuisse alium, cum extet in spinis, in sudario, in sindone, in quibus non mansit sanguineus sudor, sed sanguis flagellis, clavis, et spinis extractus, Unde miror, Collium eo argumento uti ad probandum sanguineum sudorem in terris totum mansisse ; eum idem auctor lib. v, cap. 2 congesserit plures historias ad astruendum, sanguinem Christi in terris relictum esse : quæ tamen omnes sunt de sanguine in cruce effuso, vel certe spinis, et flagellis extracto, et nulla prorsus de sanguineo sudore ; quare si Christi sanguis remansit in terris, ille potius debet esse ex illo, quem postea effudit, cum de hoc, et non de sanguineo sudore historiæ omnes probent, quæ apud illum auctorem videri possunt.

Solvitur. fundamentum Collii.

90 Objectio.

Objicit tamen adhuc, quia si Christus post sudorem illum sanguineum diu supervixisset, adhuc ejus natura humana esset integra, et completa ; ergo retinuit sanguinem sufficientem ad integritatem naturæ, et qui solus resurgenti ipsi sufficeret.

Refellitur.

Respondetur, idem argumentum posset fieri de sanguine in flagellatione emisso, nam si post verbera dimissus

fuisset a Pilato, adhuc ejus natura esset integra ; ergo neque ille sanguis restitutus fuit in resurrectione. De utroque ergo dicendum est, quod si Christus diu supervixisset post illum sanguinum emissum, potuisset utique per alterius sanguinis generationem reparare naturam debilitatam, et supplere prioris sanguinis defectum : interim tamen natura mansisset debilis et extenuata, ac per consequens non omnino integra et perfecta, sed aliqua ex parte exanguis, ut contingit in eo, qui fluxum copiosum sanguinis ex naribus, vel alia ex parte passus est.

Illud libenter concederem, sanguinem olim in circumcisione emissum non fuisse restitutum Christo resurgenti, tum quia modicissima illa quantitas ad sanguinem in ætate verili requisitum parum referebat, tum etiam, quia longo tempore vitæ intermedio sufficienter reparari potuit natura ab illo defectu, et suppleri ab alio sanguine novo pro illo, qui fluxerat ex eo vulnere.

91 Dubium tertium. Doctrina aliquorum. *S. Thom. Turrec.*

Tertium dubium esse potest, an revera manserit post resurrectionem aliqua pars in terris veri sanguinis, quem Christus effudit ?

Partem negantem videtur docere S. Thomas dict. qu. LIV, art. 2, ad 3, et dicto *quodlibet.* V, art. 5, quam etiam tradit Joannes a Turrecremata in cap. *invitat.* dist. II, ubi oppositum sententiam dicit absque erroris nota defendi non posse. Alii tamen omnes docent, neque id esse contra fidem, nec etiam negari posse, quin aliquæ tenues saltem sanguinis particulæ remanserint. Ita cum aliis, quos refert Vasquez in præsenti disput. XXXVI, cap. VIII, et Suarez dicta disp. XLVII, sect. III, qui licet in universum dicat, totum sanguinem fuisse iterum reassumptum : non tamen audet negare, aliquas particulas relictas fuisse, quas videmus in sudario, in sindone, in spinis, et aliis relinquis ; nec dici potest, quod ille sit color sanguinis ibi impressus ; nam sicut res alba non generat albedinem in alio subjecto, sed dealbat illud, quatenus una substantia alba ex calce, v. g. vel amido superinduitur alteri substantiæ : sic sanguis rubens non facit rubeum aliud subjectum, nisi quatenus per illius substantiæ rubeæ adhæret linteo, vel spinis, etc.

Vasquez. Suarez.

92 *Silvest. Pius II.*

Ad hoc ipsum adducit Silvester in *Rosa aurea* tractatu III, quæstione XXXI, bullam quamdam Pii II, ad abbatem sanctæ Mariæ Xantonensis diœcesis, in qua fatetur Pontifex, nullatenus veritati fidei repugnare, affirmare, Redemptorem ex nostrum de sanguine in Cruce effuso, ob ipsius passionis memoriam, partem aliquam in terris reliquisse. Affertur etiam ex Platina *in vita Leonis III*, de quo refert, protectum Mantuam ad visendum Christi sanguinem, qui tunc ob assidua miracula in magna veneratione erat, reque examinata, sanguinem illum approbasse. Cujus sanguinis veritatem confirmat Baronius anno 804, his verbis : « Cæterum quod ad sanguinem Christi pertinet, re multum examinata, inventus est, et comprobatus ille fuisse, qui ex corpore Christi fluxit tempore passionis ejus : non autem ille, qui Berythi ex sacra crucifixi imagine fluxerat, de qua veritate extare dicuntur sacra diplomata Romanorum pontificum ut de his non sit amplius dubitandum. » Affertur etiam revelatio B. Virginis facta ad beatam Birgitam : lib. VI, *revelationum ipsius*, his verbis. « Cum tempus vocationis meæ instaret de hoc mundo, ego ipsam (scilicet præputii sacri membranam) commendavi S. Joanni custodi meo, cum sanguine illo benedicto, qui remansit in vulneribus ejus, quando deposuimus de cruce. Post S. Joanne, et successoribus ejus sublatis de mundo, crecente malitia, et perfidia, fideles, qui tunc erant, absconderunt illa in loco mundissimo sub terra, et diu fuerunt incognita, donec Angelus Dei amicis Dei revelavit. Roma, o Roma, si scires, gauderes utique, imo si scires, fleres incessanter, quia habes thesaurum mihi clarissimum, et non honoras illum. » Alias historias ad hoc perti-

Platina.

Baronius.

nentes affert Vasquez loco supra citato.

93 Objectio prima ex Athanasio.

His objicitur primo auctoritas Athanasii in libro *de passione imaginis Domini nostri Jesu Christi*, ubi relata ad longum historia cujusdam imaginis crucifixi, cujus latus Judæi quidam Berichi lancea percusserunt, ex quo vulnere ita copiosus sanguis manavit, ut amphoram impleret, addit Athanasius : « Hic est sanguis ille Dominicus, qui apud plerosque repertus esse dicitur, nec esse aliter æstimandum est a vere catholicis, præter id, quod scribitur a nobis, quasi ex carne et sanguine Christi aliquid possit in mundo inveniri, nisi illud, quod in ara altaris per manus sacerdotum quotidie spiritualiter efficitur. » Habent autem verba majorem auctoritatem, ex eo quod historia illa sub nomine Athanasii in VII. Synodo generali Nicæna II, art. 4 relata, et approbata fuit.

VII *Synod.*

94 Dissolvitur.

Respondetur in primis, auctorem libri illius non existimari communiter esse magnum Athanasium, sed alium ejusdem nominis, cujus historia licet audita, et laudata sit in Synodo non tamen ideo approbata sunt, quæ auctor addit reprobans omnem alium sanguinem Christi in terra repertum. Denique admittere possumus, quod Athanasius ille ibi contendit : scilicet non reperiri in terris veram carnem, aut verum sanguinem Christi, nisi in eucharistia ; nam ille qui reperitur, non est verus sanguis, sed reliquiæ ex materia illa, quæ olim habuit formam sanguinis, et nunc habet formam aliam substantialem, retento solum illo rubeo colore : ille autem sanguis, quia adhuc verus sanguis incorruptus apparet, necesse est, quod fuerit ex illo sanguine miraculoso, vel alio simili. Sicut ergo non est contra veritatem fidei, quod caro præputii Christi nunc Romæ asservetur, non jam vera caro, sed materia illa sub alia forma diversa : sic nec est contra mentem illius Patris, quod maneat aliqua materia sanguinis Christi, non sanguis jam, sed alia substantia, in quam illæ reliquiæ sanguinis conversa sunt.

95 Objectio secunda S. Thoma.

Secundo objicitur S. Thomas infra. quæst LIV, art. 2, ad 3, ubi ait, totum sanguinem qui de corpore Christi fluxit, cum ad humanæ naturæ veritatem pertineat, in corpore Christi resurrexisse. « Sanguis autem ille, inquit, qui in quibusdam ecclesiis pro reliquiis conservatur, non fluxit de latere Christi, sed miraculose dicitur effluxisse de quadam imagine Christi percussa. » In quibus verbis alludere videtur ad verba relata Athanasii, et quamvis *quodlibeto* v art. 5, ubi similia verba habet, addiderit ita : « Sanguis autem Christi, qui in quibusdam ecclesiis ostenditur, dicitur ex quadam imagine Christi percussa miraculose effluxisse, vel etiam alias ex corpore Christi, » in *Summa* tamen dicto articulo 2, omisit illa verba, *Vel etiam alias ex corpore Christi ;* qui fortasse solutio illa jam illi displicuerat, et merito. Explicari tamen posset adhuc S. Thomas, quod loquatur de sanguine in quantitate aliqua notabili, qualis solet esse quæ in ampullis servatur, non vero de gutta, vel macula spinis, vel sudario adhærente, quæ non est sanguis, sed vestigium sanguinis, qualis etiam posset esse terra aliqua rubea, quæ Christi crucem excepit, quæ licet in se retineat mistum aliquid substantiæ illius rubæ ; id tamen non dicitur sanguis, sed terra rubea ex sanguine Christi, cujus vix aliquid tenuissimum retinuit ad solatium fidelium. Unde verum erit, totum sanguinem effusum in Christo resurrexisse, quia ex singulis locis, in quibus sparsus erat, assumptum fuit totum moraliter, quod ibi erat, licet aliqua superficies, aut vestigium remanserit, quod non obstat universali locutioni, quod totus sanguis in Christi corpore resurrexerit.

Expeditur.

SECTIO VII.

De censura aliarum sententiarum quid sentiendum?

96 Dificultas circa censuram sententiæ negantis unionem sanguinis cum Verbo; vel sententiæ negantis perseverantiam ejusdem unionis in triduo. Sententia aliquorum. *Collius.*

Dubitari potest de censura sententiæ negantis, Christi sanguinem fuisse unitum Verbo immediate, vel sententiæ negantis, eam unionem in triduo mortis perseverasse. Aliqui utramque sententiam ab omni censura liberam esse volunt, quod probat late Franciscus Collius lib. II *de sanguine Christi*, disp. IV, c. III, et lib, V, disp. IV, et in primis, quod unio Verbi cum sanguine effuso in triduo non sit res certa et definita probatur primo, quia si prout adversarii volunt, res hæc a Clemente VI, definita fuisset, non potuisset iterum illa quæstio agitari, prout agitata est iterum coram Pio II, summo Pontifice, paulo post Clementum VI. Secundo, quia uterque ex iis, qui causam egerunt, scilicet Dominicus de Dominicis pro parte Dominicanæ familiæ, et Cardinalis S. Petri ad vincula, tunc frater Franciscus de la Rovere pro familia Franciscana, fatentur, utramque partem fuisse tunc ab omni errore immunem ; quod certe non dixissent, si aliqua definitio sedis Apostolicæ proxime præcessisset. Tertio, quia nullum affertur fundamentum solidum ad eam censuram inurendam ex Scriptura, conciliis, aut Pontificum decretis. Adduntaliqui, fuisse communi fama vulgatum, quod Pius II, prohibuit, ne quis alterutram sententiam periculosam appellaret.

97 Quod vero nec sententia negans in universum unionem hypostaticam Verbi cum sanguine Christi immediate, digna sit censura, probat idem Collius dicto lib. II, quia ea sententia auctores habuit catholicos, et pios, etiam post ortam litem, et controversiam, scilicet Gabrielem, qui floruit anno 1494. Cardinalem illum S. Petri, et alios. Sed, ut supra monuimus, hic auctor immerito tribuit eam sententiam Cardinali S. Petri, et aliis, excepto Durando et Gabriele, nam illi solum loquebantur de unione cum sanguine effuso in triduo, nec negarunt sanguinem fuisse coassumptum, per quod non mediatam, sed immediatam assumptionem intellexerunt, ut ibi probavimus.

98 Aliorum sententia. *Suarez.*

Secundo probat simili argumento, si enim res fuisset antea definita, ut quid iterum coram Pio II, disputata fuit? Sed neque hoc est ad rem, nam quæstio coram Pio agitata, et in qua partem negantem late voluit probare Cardinalis S. Petri, solum erat de unione cum sanguine effuso in triduo, non vero de unione cum sanguine qui erat in Christo.

Alii ergo multi utramque sententiam censura afficiunt, tam quæ in triduo cum sanguine effuso, quam quæ cum sanguine non effuso unionem negat. Suarez in præsenti disp. XV, sect. VI, §. *Dico primo*, dicit, non posse sine errore negari, quod Verbum assumpserit immediate sanguinem : de unione vero cum sanguine effuso, licet in II, tom. disp. illa XLVII agat, non tamen profert censuram contra sententiam negantem. P. Vasquez in præsenti disput. XXXVI, *Vasquez.* cap. IV, notam temeritatis, et erroris mereri dicit, eum qui docet, sanguinem Christi, vel viventis, vel etiam effusum in triduo Verbo unitum primario non fuisse. Capreolus in IV d. XI, qu. I, art. *Capreolus.* III, responsione ad III, contra primam conclusionem, utramque sententiam erroneam, et hæreticalem appellat. Bartholomæus Medina in præsenti quest. V, art. II, conclusione I, erroneam appelat *Medina.* Durandi sententiam negantem unionem Verbi cum sanguine ; postea vero addit, dem definitum de sanguine effuso in triduo a Clemente VI, Pio II et Paulo II.

Fundamenta, quæ ad censuram affe-

99 runtur, sunt hæc. Primum ex locis Scripturæ, in quibus remissio nostrorum peccatorum, et redemptio tribuitur sanguini Christi. Sed Vasquez cap. VI, ingenue fatetur, ex his non probari efficaciter, cum valor effusionis magis desumatur a dignitate effundentis, quam a re ipsa effusa, ut supra vidimus. Alia sunt loca, in quibus dicitur, Verbum accepisse carnem, et sanguinem, *ad Heb.* II, 14. *Quia ergo pueri communicaverunt carni, et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem.* Sed hæc etiam possent utcumque explicari de assumptione mediata, sicut dicitur assumpsisse miserias, et molestias nostras in sua carne.

Probatur primo ex Scriptura.

100 Secundum fundamentum sumitur ex VI synodo generali, act. XVI, ubi damnatur hæreticus Constantinus nomine, quia dixit sanguinem fuisse dimissum a Verbo in morte. Sed neque hoc urget, quia hæreticus ille dixit, Verbum cum carne, et sanguine exuisse humanam voluntatem; propter quod damnatus est, tamquam qui negaret veram naturam humanam in Christo.

Secundo ex VI Synodo generali.

Tertium fundamentum sumitur ex Patribus dicentibus, Verbum assumpsisse carnem et sanguinem, quorum verba, et loca potissima attulimus supra sect. II. Sed neque hæc cogunt ad censuram oppositæ sententiæ, quia non est ita clarum, sermonem esse de assumptione immediata sanguinis, ut non possit aliquis effugere censuram exponendo illa loca de assumptione mediata, ut diximus.

Tertio ex Patribus.

101 Quartum fundamentum desumitur ex illa extravaganti *Unigenitus*, ubi Clemens VI, dicit, unam guttam sanguinis Christi propter unionem ad Verbum fuisse satis ad redemptionem nostram. Sed in primis illa verba aliqui intelligunt de unione non sanguinis ipsius, sed humanitatis Christi cum Verbo. Deinde ea verba ad summum probant, de unione sanguinis cum Verbo, dum erat in Christo, non de unione postea retenta. Nam ad valorem rei oblatæ pensandum, non attenditur valor rei postquam oblata est, sed antequam offeratur, ut si filius regis permittat se occidi in obsequium patris, valor oblationis pensatur ex valore vitæ principis, quæ perditur, non ex valore cadaveris resultantis. Sic Christus offerens sanguinem dici posset obtulisse rem pretiosissimam, quia sanguis, quem effuderat, prius erat Deo unitus, licet postea non deberet manere unitus, imo aliquo modo videretur plus offerre dando sanginem cum jactura unionis Verbi, quam si retinenda esset unio. Denique cum totum id, qnidquid est, obiter dictum sit a Pontifice, et non ut principaliter intentum, non videtur facere rem adeo certam, ut contraria damnanda sit.

Quarto ex Clemente VI.

102 Quintum fundamentum principale, et potissimum desumitur ex quodam decreto ejusdem Clementis VI, misso ad Inquisitorem P. Nicolaum Roselli ordinis Prædicatorum in regno Cataloniæ, quod refertur in prima parte *directorii Inquisitorum*, quæs. X, numer. 1, nam cum quidam Barcinonæ in concione dixisset, sanguinem Christi in passione effusum, a divinitate fuisse separatum. Inquisitor doctrinam illam damnavit, et de mandato Pontificis retractari fecit in ecclesia cathedrali Barcinonensi, quod constat ex libello formato, quod decretum se vidisse testatur Silvester *in Rosa aurea*, tr. III, qu. XXXI. Brixiæ inter alia diplomata Pontificia Inquisitoris Brixiensis. Verba autem directorii circa hoc decretum sunt hæc. « Ad hæc respondemus; quod Dominus Clemens VI, informatus per fratrem Nicolaum Roselli ordinis Fratrum Prædicatorum Inquisitorem in partibus Aragoniæ, et Cataloniæ postmodum tituli S. Sixti presbyterum Cardinalem, quod in Catalonia in civitate Barcinonæ publice prædicabatur, quod in sanguine Christi sparso in Parasceve non remanerat divinitas, nec sanguis ille erat deificatus, habito solemni concilio magistrorum, et aliorum peritorum, mandat per suas patentes litteras dicto Inquisitori, quatenus dictum articulum, ut hæreticalem, et erroneum faceret pu-

Quinto est decreto quodam ejusdem Clem. VI.

Silvester.

blice revocari, ac solemniter condemnaret; et sic ipse Inquisitor fecit in ecclesia cathedrali publice Barcinonæ dictum articulum, ut vere hæreticalem publice condemnari. » Quæ si vera sunt, non videtur relinqui locus ambigendi amplius de censura illius opinionis.

103 Impugnatur illud decretum. *Dominicus de Dom.*

Cæterum contra veritatem illius decreti multa sunt. Primo quod Dominicus de Dominicis, qui paulo post de hoc puncto disputavit jussu summi Pontificis, in lib. *de sanguine Christi*, art. 3 in fine, ad ultimum argumentum, dicit, hoc decretum authenticum non esse, neque de eo constare, atque adeo fatetur, sententiam illam ab omni hæresis periculo liberam esse. Secundo Franciscus Collius ubi supra lib. II, disp. IV, c. III, testatur, se magnam operam posuisse, ut illud decretum Clementis Brixiæ inveniret, illius tamen nec vestigium ullum apparuisse. Tertio Cardinalis S. Petri, in illo libro *de sanguine Christi*, cum mentionem fecisset illius processus Barcinonæ confecti, sic ait: « Respondetur eis tales adducentibus, quod tales processus sunt valde suspecti, propter multa, quæ ibi habentur. Ille namque Cardinalis, de quo ibi fit mentio, fuit de ordine Prædicatorum, neque apparet in illis processibus aliqua littera, nec aliqua determinatio illius Pontificis, quod profecto Prædicatores fratres cum illo Cardinali tota cum instantia quæsivissent, ut ratio dictat, et faciliter quæsita obtinuissent, si talis Pontifex pro eornm opinione determinasset. » Hæc sunt verba illius Cardinalis, qui, ut dixi, postea fuit Sixtus IV, et habentur in manuscripto nostræ bibliothecæ collegii Romani, quod compositum fuit ab ipso sub Pio II.

104 Postea vero sub Paulo II, addidit procul dubio alia verba, quæ ex eodem libro typis edito refert Collius lib. V *de sanguine Christi*, disp. IV, cap. III, quæ huic historiæ majorem afferunt lucem, et aperiunt, quæ fuerit illa difinitio Pii II, quam Bartholomæus Medina supra citatus pro sua censura afferebat. Cum enim Jacobus de Marchia frater Franciscanus sanctitate insignis hoc ipsum ab aliquibus audisset, et ad summum Pontificem Pium II, de hoc humiliter consequereretur, Pius ad eum his verbis rescripsit. « Quod vero attinet ad authenticationem illius sententiæ, seu processus Barcinonæ celebrati factam per Prælatum illum, cui ea res a nobis commissa fuit, scias, eam non ideo factam, ut per ipsum fides, aut auctoritas adduceretur ejusdem sententiæ, seu processus, sed ut testimonium quoddam esset rei gestæ, hoc est, ut non deperiret ejus facti qualiscumque notitia esset. Nec enim fuit intentionis nostræ propter eam commissionem confirmare, aut approbare sententiam ipsam, vel processum. Cum enim pro parte Fratrum Prædicatorum nobis fuerit supplicatum, ut eas authenticari facere vellemus, negare non potuimus, quin causam committeremus. Non turbetur ergo cor tuum, neque formidet, sed sis animo quieto. « Hæc omnia verba Pontificiis Pii II, refert Cardinalis postea Pontifex, cui non minus credendum videtur, quam Silvestro. Et quibus duo possunt colligi, Primum est, illud decretum Pii II, quod in confuso dixit Medina fuisse circa hoc punctum, nihil aliud fuisse, quam simplex mendatum, quod cuidam prælato commisit, ut processum Barcinonæ olim circa hoc factum revideret, et authenticaret, ut constaret, illum esse verum processum factum, et non supposititicum, ut ex verbis relatis constat. Secundum, quod possumus verisimiliter conjectari, est, quod decretum illud Clementis VI, quod Silvester dicit, missum fuisse, et alii negant; non fuit aliud, quam simliis commissio, qua Pontifex interpellatus ab Inquisitore, mandavit illi, ut cognosceret de causa, ac si errorem inveniret, eum pro debito sui officii faceret revocari, seu ut in illo puncto auctoritate Apostolica procederet, et faceret, prout de jure expediret. Per quod Pontifex nihil definiret, sed auctoritatem daret judici, quasi legato, sicut nunc eam tribuit Inquisi-

tori Hispaniæ, ut nomine Pontificis examinet errores, et eos faciat revocari. Non tamen censetur per hoc Pontifex ipse damnare, vel determinare aliquid circa doctrinam, quam Inquisitor postea damnat, vel prohibet, imo licet Pontifex post sententiam Inquisitoris juberet illam executioni mandari, non ideo censetur de doctrina judicare, aut suum judicium, ac definitionem interponere sed solum præstare auctoritatem judicibus inferioribus, ut eorum sententiæ non contemnantur, sed ad finem, et executionem perducantur. Quod quia fortasse Clemens fecit circa sententiam illius Inquisitoris, occasionem dedit dicendi, Pontificem prohibuisse jam doctrinam illam, et auctoritate Apostolica condem-

Medina. nasse. Decreto autem Pauli II, quod Medina etiam in confuso refert, nec vestigium, nec memoria aliqua reperitur; nec facile credi potest, id fecisse Paulum, cui Cardinalis Sancti Petri ad Vincula, vir summæ tunc auctoritatis librum illum de Christi sanguine dedicavit; nec leviter impediret, ne idem Cardinalis statim Pontifex summus crearetur, si paulo ante a prædecessore immediato ejus doctrina, quam accerime defenderat, ut hæretica condemnata fuisset. Hæc itaque valde incertam reddunt totam illam determinationem Pontificis, quam illi auctores pro sua sententia solent afferre.

105 Cæterum licet ex his fundamentis non
Opinio auctoris. possit nota inuri illi sententiæ; adhuc
Conc. Trid. crediderim hodie absque aliqua nota defendi non posse propter verba Tridentini sess. XIII, cap. III, supra adducta in confirmationem nostræ sententiæ, in quibus definitur, in Eucharistia « esse corpus sub specie panis, et sanguinem sub specie vini, animamque sub utraque vi naturalis illius connexionis, et concomitantiæ, qua partes Christi Domini, qui jam ex mortuis resurrexit non amplius moriturus, inter se copulantur. » In quibus verbis, ut vidimus, sanguis dicitur esse pars Christi Domini, ex quo per bonam consequentiam infertur, vel sanguinem debuisse subsistere in Christo eadem Verbi subsistentia; vel si habuisset aliquam subsistentiam propriam creatam in Christo, non fuisse solam subsistentiam Verbi, sed aliam etiam creatam saltem partialem, nam Christus adæquate acceptus includit omnes suas partes, quarum una est sanguis, ut constat ex Tridentino; ergo si sanguis habet subsistentiam creatam propriam, Christus non solum includit subsistentiam increatam Verbi, sed etiam aliam subsistentiam creatam partialem, quod dici non potest. Hinc autem ea- Consectarium.
dem fere certitudine sequitur, sanguinem effusum in triduo mansisse hypostatice unitum Verbo; sicut enim corpus mansit unitum Verbo, eo quod erat pars ejus humanitatis, sanguis, qui non minus erat pars, ut vidimus, nec minus reassumendus iterum in resurrectione, debebat propter eamdem rationem manere unitus, quia non potest afferri ratio discriminis sufficiens inter carnem, et sanguinem, cum utraque sit vera pars naturæ humanæ.

Hinc infero primo, non esse mirum, 106
si auctores graves tempore Pii II, vel il- Illatio prima.
lam sententiam defenderint, vel judicarint, non esse dignam ulla censura; tunc enim nondum habebamus adeo expressum ex conciliis, sanguinem fuisse veram partem Christi, sicut habetur nunc in Tridentino, imo multi philosophi negarunt, sanguinem esse partem naturæ humanæ: quare non mirum si non esset aperte tunc contra principia fidei, sicut esset nunc post tam claram definitionem Tridentini.

Infero secundo, non esse ita dignam 107
censura sententiam Cajetani, et aliorum, Illatio secunda.
qui ponebant duplicem sanguinem diversum, scilicet vitalem, unitum Verbo, et nutrimentalem non unitum; de qua sententia Vasquez num. 17, dicit, esse quidem falsam et absurdam, non tamen tanta nota dignam, sicut sententiam Durandi.

Dices, omnis sanguis Christi ponitur Effugium.
sub speciebus panis per concomitantiam;

ergo omnis sanguis est pars Christi, quia Concilium illam concomitantiam fundat in connexione naturali, quam partes Christi habent inter se.

æcluditur Respondeo, potuisse aliquem contendere, sanguinem solum vitalem esse partem Christi, hunc tamen esse continuum cum alio sanguine nutrimentali, qui non est pars Christi, et propter hanc unionem continuativam debere etiam poni sanguinem etiam nutrimentalem sub speciebus panis; ratio autem, cur ponatur, formalis et proxima est, quia continuatur cum sanguine vitali, qui est pars Christi. Ratio vero radicalis est connexio partium Christi, inter se qua, nimirum sanguis vitalis et caro Christi, quæ sunt partes Christi, habent connexionem inter se, ideo ponitur cum carne sanguis vitalis, quia licet non sit pars Christi, habet tamen connexionem continuationis cum sanguine vitali, qui est pars, atque adeo positio totius sanguinis reducitur ultimo ad connexionem, quam partes Christi habent inter se, in quo dicendi modo licet multa involvantur contra bonam philosophiam, non tamen apparet manifeste aliquid contra principia fidei, aut definitionis conciliorum.

SECTIO VIII.

De unione Verbi divini cum aliis humoribus, capillis, unguibus, et accidentibus.

108 ubium mum. Restat dubium, an quod dictum est de unione mediata Verbi cum sanguine, dicendum sit de unione cum aliis tribus humoribus corporis humani, scilicet de cholera, phlegmate, et melancholia; de quibus communiter Theologi eodem modo loquuntur, sicut de sanguine, de quo videndus est Suar. in præsenti disp. XV, sect. VII, quid id probat ex Innocentio III, in cap. *in quadam, de celebratione missarum*, dicente, quatuor humores esse de compositione corporis humani. Sed revera Pontifex non dixit, *esse de compositione*, sed *convenire ad vegetationem corporis humani*. Magis ad rem videntur esse verba Damasceni lib. II *de Fide*, cap. XII, dicentis, animalium corpora conflari ex quatuor humoribus, et Augustini epistola CXLVI. « Naturam carnis quatuor humoribus temperari, » et lib. *de spiritu, et anima* cap. XV, sed ille liber non est Augustini. Imo addere possumus, eos humores non solum esse partes corporis humani, sed esse partes ipsius sanguinis humano modo accepti, nam licet sangus purus sit unus ex quatuor humoribus condistinctus ab aliis tribus; sanguis tamen prout humano, et vulgari sermone de illo loquimur, non est purus, sed mistus ex omnibus humoribus; sic enim dicimus, aliquem emisisse sex, vel octo uncias sanguinis, qui tamen magna ex parte constat ex bile, et aliis humoribus. Unde crediderim, quod sub speciebus vini in eucharistia ponatur ex vi verborum sanguis Christi prout humano modo intelligitur, scilicet prout ille sanguis est intra venas non omnino purus, sed mistus cum aliis humoribus, nam illud totum mistum appellant homines sanguinem humanum: unde si sanguis unitur immediate Verbo, consequens est, ut alii humores, qui eum de facto componunt, debeant etiam Verbo immediate uniri, et ideo non nominantur seorsim, cum dicitur homo ex carne, et sanguine constare, quia sicut nomine carnis, intelliguntur ossa, et aliæ partes; sic nomine sanguinis comprehenduntur alii humores; ex quibus sanguis adæquate acceptus, intrinsece constat.

Innoc. III.

Damasc.

August.

Sanguis in Eucharistia comprehendit alios humores ex quibus constat.

Secundum dubium esse potest, an Verbum unitum fuerit immediate unguibus, et capilis Christi Domini; de dentibus non videtur esse difficultas, quia videtur esse eadem ratio de illis, ac de aliis ossi-

109 Dubium secundum.

arez.

Vasquez. bus ; de capillis, et unguibus negat Vasquez in præsenti disp. XXXVI, n. 34, quia nec vivunt, nec pertinent ad veritatem, sed ad ornatum solum naturæ humanæ.

Discutitur. Cæterum quidquid sit, an informentur anima, verius existimo, has partes assumptas fuisse immediate a Verbo, prout cum aliis docuit Suarez in præsenti disp. XV, sect. VII, qui id probat ex Ambrosio lib. *de Incarnationis Dominicæ sacram.* cap. VI, et Athanasio Epistola *ad Epictetum*, quam refert Epiphanius hæresi LXXVII, dicentibus, hæreticos illos, qui ponebant naturam divinam esse ejusdem substantiæ cum carne Christi, consequenter debuisse asserere, Verbum conversum fuisse in carnem, capillos, et sanguinem, et ossa ; ergo supponant, quod hæc omnia pertineant intrinsece ad componendam naturam humanam.

Suarez. Ambros. Athan. Epiphan.

110 Respondet Vasquez num. 35, illos Petres nequaquam intulisse ex sententia hæreticorum tanquam absurdum, quod Verbum conversum fuisset in capillos, ossa, etc. Sed id totum retulisse tanquam doctrinam ipsorum, qui id totum dicebant.

Hoc tamen non satisfacit, primo, quia nusquam invenimus, hæreticos ex se ipsis explicuisse suum errorem illis verbis, nec est verisimile eos, nisi vi argumentorum coactos, ita fuisse locutos ; ipsi enim solum dicebant, carnem Christi, et divinitatem unius fuisse naturæ. Ex hac assertione cogebantur a Catholicis concedere, quod divinitas in carnem conversa fuisset, cujus propositionis absurditas, ut clarius appareret, aperiebant postea Catholici in speciali, quæ in eo continebantur ; et cum natura humana constet ex carne, capillis, ossibus, sanguine, etc. cogebant eos concedere in particulari. Verbum conversum fuisse in hæc omnia. Ipsi autem mallent ad ea particularia non descendere, ut eorum propositio minus difficilis, et incredibilis appareret, dicendo solum conversum fuisse Verbum in naturam humanam. Credibilius ergo est, quod illud per vim consequentiæ concederent, quam quod ex se sponte illud assererent. Adde, si Patres putarent peculiare absurdum asseri in conversione Verbi in capillos, quod non contineretur in conversione ipsius in naturam humanam ; non dissimulassent, hunc etiam peculiarem hæreticorum errorem, sed eorum etiam insciiam in hoc puncto redarguissent ; quod tamen nunquam fecerunt, sed pro eodem reputantes converti in naturam humanam, et converti in illas omnes partes, eisdem argumentis utrumque refutarunt ; hoc ipso ostendentes, bene numeratas fuisse partes corporis humani, siquidem ex eo quod sit absurdum, Verbum converti in capillos, ossa, sanguinem, etc. propter imperfectionem, et infirmitatem, quas habent, colligunt, non esse conversum in corpus humanum, quia alioquin infirmitates carnis in divinitatem refunderentur. Sic loquitur Ambrosius loco citato : « Cum isti dicant, quia Verbum in carnem, capillos, sanguinem, et ossa conversum est, et a natura propria mutatum est, datur illis locus, ut infirmitatem carnis ad infirmitatem divinitatis quadam facta divinæ naturæ mutatione detorqueant. » Ubi non curat specialiter de infirmitate capillorum, sed infirmitatem salam carnis, quæ illa omnia complectitur, tanquam absurdum infert contra illam doctrinam : non ergo arguit peculiariter contra conversionem Verbi in capillos, nec in illa peculiarem falsitatem agnoscit, sed contra conversionem in naturam humanam, et infirmitatem Verbi, quæ ex illa necessario consequitur.

Possumus autem rationem reddere ad 111
probandam unionem immediatam Verbi cum capillis, et unguibus, quia non videtur posse negari, quod in eucharistia sub speciebus panis, et vini contineatur corpus Christi eodem modo, quo est in cœlo, atque adeo cum capillis, barba, unguibus, et reliquis ejusmodi, quis enim dicat caput Christi in eucharistia esse calvum, aut faciem imberbem, vel digitos

absque unguibus ; hoc sane esset ponere corpus illud imperfectum, et aliqua ex parte mutilum : neque ipse Vasquez id audet concedere, aut negare, quod in sacramento sint capilli, et ungues, imo id expresse fatetur infra III tom. disp. CLXXXV, cap. II, n. 23. Aut ergo capilli, et ungues ponuntur sub speciebus panis ex vi verborum, ut ego credo, aut per concomitantiam : Si ex vi verborum ; ergo sunt partes corporis nam corpus solum ponitur ex vi verborum. Si vero ponantur solum per concomitantiam : ergo sunt partes Christi, nam ex Tridentino dicta sess. XIII, cap. III, ea quæ ponuntur per concomitantiam, ita ponuntur propter conjunctionem, quam partes Christi habent inter se : qua ratione conjunctionis partium cessante, non est unde nascatur illa necessitas concomitantiæ ; neque enim positus fuit in eucharistia cibus, quem Christus habebat in stomacho, nec saliva, quam habebat in ore, quia nimirum hæ non erant partes Christi.

1 2 Sensit difficultatem Vasquez III tom. *Vasquez.* dict. num. 23, et dixit, poni capillos, et unges in eucharistia per concomitantiam, propter conjunctionem naturalem, quam habent cum corpore, quia licet ab ipsis non pendeat corporis vita, illi tamen a corpore, ut a causa dependent, atque adeo ex vi naturali corporis cum illo conjunguntur. Sed contra hoc est, quia multa sunt alia, quæ a corpore Christi dependent, et non ponuntur per concomitantiam in eucharistia : talis erat chilus, quem in stomacho habebat ; nec enim fieri potest chilus nisi virtute caloris naturalis, quem stomachus habet : item saliva pendet a corpore, a quo generatur, et tamen hæc non sunt posita sub speciebus ; quia replicato aliquo agente in duplici loco, non debent eo ipso replicari effectus omnes, qui ab illo dependent in genere causæ efficientis, verbi gratia si sol replicaretur in utroque hemisphærio, non deberet in altero replicari lux eadem numero, quam producit in hemisphærio nostro ; sicut nec ponuntur, aut positi sunt in eucharistia effectus, quos Christus alibi producit, v. g. verba quæ profert in cœlo, aut calor, quem in suis vestibus producebat in cœna : si ergo capilli, et ungues ponuntur, non ideo solum ponuntur, quia dependent a corpore Christi, tanquam effectus a sua causa, sed quia sunt partes Christi, licet non adeo necessariæ sicut sanguis, utiles tamen, et pertinentes ad decorem, et perfectionem completam corporis.

Denique ad hoc etiam applicari pos- 113
sunt rationes, quibus probavimus, sanguinem esse partem hominis, quia similiter si ungues, et capilli non essent partes hominis, non appareret, cur debeant necessario resurgere in corpore glorioso, in quo tamen *capillus de capite non peribit* : nam si solum ad ornatum resurgerent, debuissent ea de causa resurgere vestes, et alia corporis ornamenta ; quod tamen non conceditur ; quasi vero non supplebunt abunde dotes gloriæ pro aliis ornamentis extrinsecis. Sed neque resurgent ad eum finem, ad quem nunc dantur ; scilicet ungues, ut reddant digitos externos habiles ad tractanda alia corpora fortiter, et absque propria læsione ; capilli vero ad tegendum, aut tuendum caput ab agentium externorum injuriis, sicut folia dantur arbori ad tegendos fructus, et protegendos ab æstu et gelu. Ad hoc autem in corpore glorioso non sunt necessarii, in quo ab impassibilitate vitantur multo melius ea pericula. Rursus sicut sanguis, etiam si non vivat, est pars hominis, quia subordinatur animæ in ordine ad easdem operationes, et est instrumentum conjunctum exigens esse cum aliis partibus : multo magis videtur id affirmandum de capillis, et unguibus, de quibus probabilius est vivere quam de sanguine, propter majorem, et firmiorem conjunctionem quam habent cum aliis partibus, quam sanguis, et quia ipsi etiam subordinantur animæ ad easdem operationes, ungues enim dantur tan-

quam principale instrumentum, ut apparet in belluis et qualia sunt cornua in aliquibus feris, adeo ut homini absque unguibus vix possent manus deservire ad communem usum. Capilli etiam sunt, quasi secunda pellis, et vestis nativa, quæ quidem in aliquibus animalibus non solum est pars, sed magna pars animalis, quales etiam sunt pennæ in volucribus, quæ sunt potissima corporis instrumenta.

114 Difficultas circa accidentia. Expeditur.

Ultimo quæri potest de accidentibus, an, et quomodo assumpta fuerint a Verbo.

In quo breviter dicendum est, assumpta quidem fuisse accidentia in hypostasi, hoc est, ita ut essent in illa persona, quatenus insunt naturæ immediate assumptæ, et terminatæ per subsistentiam Verbi : nam revera Verbum habebat illa accidentia, et ideo denominabantur ab eis calidum, frigidum, patiens, etc. Non tamen fuerunt assumpta secundum hypostasim, hoc est, ut immediate terminarentur subsistentia Verbi, vel unirentur immediate cum Verbo. Ratio est clara, quia subsistentia Verbi supplet pro subsistentia humana ; hæc autem non terminat immediate accidentia, sed solum substantiam hominis, ergo nec subsistentia, Verbi debuit exercere illud munus immediatum cum accidentibus. *Suarez.* Videatur Suarez in præsenti disp. XV, sect. VIII.

DISPUTATIO XV.

DE ORDINE ASSUMPTIONIS PARTIUM INTER SE.

De hoc agit S. Thom. q. VI, cujus materia exigui momenti est, et facile ex supradictis intelligitur. Supponendum est, nec animam prius tempore, quam corpus, nec corpus prius quam animam, nec utramque partem prius tempore, quam naturam humanam assumptam fuisse. Ita contra Origenem, et alios definitum est ab Ecclesia, ut constat ex locis adductis a Patre Vasq. disp. XXXVII cap. III. 1 *S. Thom.* Suppositio. *Vasq.*

Quæstio est de ordine assumptionis partium non secundum tempus, sed secundum naturam. Et quidem triplex ordo potest in præsenti considerari, scilicet ordo dignitatis, ordo intentionis, denique ordo executionis.

Si sermo sit de ordine dignitatis, facile respondetur, in hoc ordine primum locum habere totam naturam, secundum habet anima, tertium corpus ; quia sicut perfectior est natura, quam singulæ partes, et sicut perfectior et nobilior est anima quam corpus ; ita dignius fuit a Verbo assumi naturam, quam singulas partet ; dignius item assumi animam quam corpus ; in quo nulla potest esse difficultas. Trium ordinum consideratio. Primo dignitatis.

Si sermo sit de ordine intentionis, facile etiam dicimus cum S. Thoma, corpus assumptum media anima, et animam media mente ; hoc est, ideo assumptum fuisse corpus, quia habebat animam capacem merendi, et videndi Deum. In quo sensu intelliguntur concilia et Patres, qui sæpe dicunt, corpus assumptum fuisse media anima, quorum verba vide apud Vasquez ubi supra cap. v. Item eodem sensu dicunt, animam assumptam fuisse media mente hoc est, assumptam fuisse, 2 Secundo intentionis.

quia habebat mentem, sive mentis nomine intellexerint intellectum, ut est potentia accidentalis, sive, ut aliis placet, ipsas operationes intellectus, et voluntatis, quas licet non assumpserit Verbum per unionem immediatam, dicitur tamen mediis illis assumpsisse animam, hoc est, assumpsisse animam : quia capax erat earum operationum.

3 rtio exe- cutionis.

Denique si sermo sit de ordine executionis, unusquisque consequenter ad sua principia rem explicat. Nam ii, qui ponunt in composito duas subsistentias, alteram propriam materiæ alteram propriam formæ ; consequenter dicunt, prius natura subsistere materiam, et animam rationalem suis subsistentiis partialibus, quam uniantur inter se, et per consequens prius etiam natura fuisse assumptas a Verbo : quam unirentur ad componendam naturam humanam, quia eodem ordine, et pro eo signo subrogata fuit subsistentia Verbi, quo debuit dari propria subsistentia creata. Ita Suarez disp. XVII, sect. I et II, quem sequuntur alii plures.

Cæterum consequenter ad principia nostra supra posita aliter dicendum est, animam et corpus non prius fuisse unita Verbo, quam unirentur inter se ; imo e contra prius fuisse unita inter se ad componendam humanitatem, quam unirentur Verbo. Ratio est, quia subsistentia propria, ut sæpe dixi, non debetur partibus, sed toti humanitati, quæ est completa et potens per se existere ; ideo datur ei unica simplex subsistentia ; ergo subsistentia Verbi pro eodem signo debuit copulari, pro quo resultare deberet subsistentia propria ; tunc scilicet, quando jam intelligitur tota humanitas per modum totius. Ita Vasquez disp. XXXVII, cap. VII et VIII, ubi hanc esse mentem S. Thomæ, ex pluribus ejus testimoniis merito colligit. Idem habet disp. XXXIX, cap. II et III.

asquez.

ponitur. Thom.

Solum posset obstare S. Thomas in præsenti art. 5, ad primum, ubi dicit, aliquo modo assumptionem partium esse priorem ratione, quam assumptionem totius. Cæterum ibi nullam aliam prioritatem dat S. Doctor, nisi eam, quam partes habent respectu totius, quæ non est prioritas naturæ, sed rationis, sic partes assumptæ considerantur aliquo modo ut causa intrinseca compositi assumpti, quia compositum resultat intrinsece ex partibus ; ideo sub hac consideratione habent quamdam prioritatem rationis impropriam respectu totius assumpti. Et hæc sufficiant de primis sex quæstionibus S. Thomæ.

DISPUTATIO XVI.

DE GRATIA CHRISTI, QUA EJUS HUMANITAS SANCTIFICATUR.

SECTIO I. *Utrum Christi humanitas substantialiter sanctificetur ratione unionis ?*

SECTIO II. *Utrum humanitas sanctificetur formaliter per unionem hypostaticam, an per naturam divinam, vel per subsistentiam ?*

SECTIO III. *Utrum Christi humanitas sanctificetur infinite simpliciter ?*

SECTIO IV. *Aliæ difficultates circa doctrinam sectionis præcedentis.*

SECTIO V. *Utrum Christus habeat gratiam habitualem ?*

SECTIO VI. *Utrum gratia habitualis in Christo sit infinita ? Ubi utrum habeat plenitudinem gratiæ.*

SECTIO VII. *Utrum Christus habuerit virtutes, et dona ?*

Egimus de Incarnatione secundum se ; nunc jam de perfectionibus, quæ in humanitate Christi consequuntur ratione unionis cum Verbo, de quibus incipit agere Sanctus Thomas a quæst. VII, et persequitur usque ad XXVI, et in primis de gratia Christi, de qua agit quæst. VII,

S. Thom. Duplex in Christo gratia.

per totam. Est autem advertendum, duplicem esse in Christo gratiam et sanctificationem, ut videbimus ; alteram substantialem, alteram accidentalem ; et licet sanctus Doctor in hac quæstione solum agat de gratia accidentali, quia jam egerat de unione substantiali, ratione cujus Christi humanitas substantialiter sanctificatur ; oportebit tamen de utraque agere, quia vix possumus de unius effectu, vel necessitate disputare, sine alterius cognitione.

SECTIO I.

Utrum Christi humanitus substantialiter sanctificetur ratione unionis?

Aliis verbis solet dubitari, an Christi humanitas sancta esset, si per possibile, vel impossibile careret gratia habituali accidentali?

Suppositio pro sensu quæstionis.

Supponimus autem, Christum etiam ut hominem fuisse sanctum a primo instanti suæ conceptionis, juxta illud *Joan.* I 14. *Plenum gratiæ et veritatis ;* et *Luc.* I, 35. *Quod ex te nascetur sanctum vocabitur filius Dei* ; et *Joan.* X, 36. *Quem Pater sanctificavit et misit in mundum.* Vide

Vasq.

plura testimonia Patrum apud Vasquez disp. XLI, cap. I, quæ ut minimum probant de sanctitate in communi, licet non

Dubium. Opinio aliquorum. *Suarez. Vasquez.*

probent de gratia habituali. Dubium ergo est, an fuerit sanctus per solam gratiam habitualem, an etiam ratione unionis cum Verbo? Aliqui negant, fuisse formaliter sanctum, et justum per unionem, quos referunt Suarez in præsenti disp. XVIII, sect. I. Vasquez ubi supra cap. II. Ex quo inferunt aliqui : potuisse a Deo sumi naturam in puris naturalibus, hoc est, nec sanctam, nec peccatricem ; fuisse item necessariam Christo gratiam habitualem, ut posset mereri. Alii e contra inferunt, non potuisse de potentia absoluta Christum carere gratia habituali, quia non poterat non esse sanctus ; ad hoc autem necessaria erat ei sanctitas accidentalis.

2

Sententia communis, et verior.

Vera, et communis sententia tenet humanitatem Christi fuisse sanctam, et justam ratione unionis cum Verbo, nec ad hoc indiguisse gratia habituali, neque etiam ad merendum condigne : ad quid autem ponatur in Christo gratia habitualis, videbimus sect. IV, ita Suar. et Vasquez ubi supra ; Valentia disp. I, qu. VII, punct. 1, et est communis omnium in nostra societate. Probatur primo ex Patribus docentibus, humanitatem fuisse divinitate delibutam, et sanctam. Ita Nazianz. orat. II *de Paschate,* post med. § *Quocirca,* in hæc verba : « Perfectus autem fuit non modo propter divinitatem, qua nihil est perfectius, sed etiam propter humanitatem divinitate delibutam, idemque effectam, quoad id, quo peruncta est, » et orat. IV *de Theologia,* ad fin. sic ait : « Christus igitur propter divinitatem, ea enim humanitas uncta est non actu, vel operatione, ut in aliis, qui Christi nuncupantur, sed totius unctoris præsentia. » Et Damascenus lib. III, cap. III, sic ait : « Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus sua deitate : unctus autem ut homo, nam ipse est hoc et illud, siquidem deitas est unctio humanitatis. » Eodem modo loquuntur Athanas. Dionys. Alexandr. Cyrill. August. Fulgent. Gregor. et alii, quos referunt Vasquez, et Suarez ubi supra dicentes, divinitatem fuisse oleum quo Christi humanitas fuit uncta, Christus enim idem est, ac unctus non alio, quam divinitatis unguento, quem modum loquendi observarunt etiam Patres Francofordienses in Epist. *ad Episc. Hispan.* col. 7, et sumitur ex multis locis Scripturæ, quæ bene ponderat Suar. ubi supra, neque dissentit S. Thomas in præsenti qu. VII, art. 1 ad 1, dum docet, poni in Christo gratiam habitualem, ut ejus anima reddatur divina, loquitur enim de divinitate formali, et proxima ad operandum divine, ad hoc enim dicit,

Suarez et Vasquez. Valent.

Probatur primo ex Patribus. *Nazianz.*

Damasc.

Athan. Dionys. Alex Cyrill. August. Fulgent. Gregor.

requiri gratiam habitualem in Christo, ut infra videbimus sect. v.

3 Probatur secundo ratione.

Ratione probari posset secundo, quia si Christi humanitas non haberet aliam sanctitatem, quam eam, quæ provenit a gratia habituali, ejus opera non haberent infinitum valorem in ratione meriti, contra id, quod ex communi theologorum sententia diximus disp. VI, ergo ponenda est præter gratiam habitualem alia sanctitas excellentior, a qua Christi opera dignificentur in ordine ad omnia præmia possibilia, et a qua reddatur humanitas formaliter sancta, formaliter, inquam, prout formaliter distinguitur contra eminenter, non enim est humanitas solum virtualiter, vel eminenter sancta ratione unionis, sed realiter, actualiter et formaliter, non tamen formaliter, hoc est, per sanctitatem, quæ sit vera forma. Cum enim divinitas, vel personalitas Verbi non uniantur humanitati, ut vera et propria forma, sed ut aliquid completum in ordine ad terminandam humanitatem, per subsistentiam Verbi non redditur humanitas sancta formaliter in eo sensu, sed in alio supra explicato, in quo non potest esse quæstio nisi de nomine.

4

Hæc tamen ratio non est fortasse omnino efficax : nam, in rigore loquendo, non quidquid sufficeret ad dignificanda opera, sufficeret fortasse ad sanctificandam naturam, quæ est principium illorum operum. Quod quidem potest ostendi hoc exemplo : ponamus, v. g. per possibile, vel impossibile in eodem supposito Angeli sancti subsistere soliquam naturam humanam : in hoc casu videtur certum, humanitatem illam non reddi sanctam per sanctificationem et gratiam habitualem naturæ Angelicæ ; gratia enim habitualis Angeli non daret jus naturæ humanæ ad visionem beatam, quia gratia habitualis non exigit habitus infusos charitatis, et luminis gloriæ, nisi illi subjecto in quo est ipsa gratia ; cum autem gratia esset solum in natura Angeli, illi soli afferret cæteros habitus infusos ; non ergo sanctificaret proprie naturam humanam : unde ulterius fieri videtur, quod posset humanitas illa peccare existente in gratia natura Angelica ; sisut enim circa alia objecta possent habere operationes contrarias illæ duæ naturæ, sic etiam in observantia præcepti divini propter diversas voluntates quas haberent. Cæterum cum hæc omnia ita sint, adhuc videtur, quod operationes naturæ humanæ acciperent aliquam dignitatem et valorem ab excellentia naturali Angeli, et ab ejus etiam sanctitate et gratia, nam revera ille homo esset Angelus, et esset Angelus sanctus ; quare non poterat non habere majorem dignitatem, et exigere majorem honorem, quam alii homines : nam sicut Christus homo terminat cultum divinum eo quod ille homo sit Deus ; sic etiam ille alius homo terminaret cultum Angelicum, imo duliam propter sanctitatem Angeli : nam revera ille homo esset Angelus sanctus ; ergo illa humanitas, licet non sanctificaretur per sanctitatem Angeli, dignificaretur tamen, et redderetur honorabilior : unde videtur sequi, quod ejus operationes haberent majorem valorem, quia essent operationes personæ sanctæ. Fateor quidem, si humanitas esset in peccato, ejus operationes non fore meritorias de condigno vitæ æternæ ; quia nullum meritum etiam personæ justæ potest mereri de condigno quod detur gloria ei subjecto, in quo non est gratia, nec etiam possent mereri de condigno gratiam, quia hoc esset mereri de condigno remissionem peccati : nulla autem pura creatura potest suis operibus mereri sibi, vel alteri remissionem peccati mortalis, ut suppono ex dictis disputatione quinta. Cæterum, si ipsa humanitas haberet etiam gratiam habitualem, non videtur negandum, quin ex consortio naturæ Angelicæ gratæ et sanctæ, ejus operationes haberent aliquem majorem valorem, cum essent operationes personæ sanctioris et excellentioris, et debeat attendi in præmiando opere ad excellentiam personæ operantis, ut ostendimus supra disputat. VI.

Sic ergo dicere posset aliquis, operationes humanitatis Christi habere quidem infinitum valorem, propter infinitam excellentiam personæ operantis, ad quam debet attendi in remuneratione boni operis, etsi humanitas ipsa non sanctificaretur formaliter per sanctitatem increatam, aut per divinitatem ; quare ex infinito valore operum Christi non probaretur fortasse directe, ejus humanitatem sanctificari ab alio formaliter, quam ab ipsa gratia habituali, licet dignificetur etiam ab ipsa divinitate.

5 Evasio. Dices, sicut natura humana in casu posito redderetur honorabilior et dignior cultu, propter conjunctionem personalem cum natura Angeli sancti, sic etiam redderetur amabilior et gratior propter eamdem rationem, ergo non posset saltem ex natura rei manere illa humanitas in peccato, et odibilis. Cur enim magis communicetur honorabilitas ex conjunctione ad naturam excellentem et honorabilem, quam amabilitas ex conjunctione ad naturam amabilem, et gratam? Sicut enim persona tota honoratur, et colitur cum omnibus suis partibus, ita tota persona amatur, et diligitur cum omnibus suis partibus, ut constat experientia, nam propter sapientiam, quam invenimus in anima Petri, amamus totum Pétrum, non solam animam, sed Petrum integrum constantem ex corpore et anima, atque adeo ipsum etiam corpus amamus.

6 Præcluditur. Respondeo, in rigore loquendo ex sanctitate naturæ Angelicæ existentis in eodem supposito reddendam etiam amabilem, seu coamabilem naturam humanam ejusdem suppositi, nisi ipsa per suam fœditatem resistat. Dixi, reddi amabilem, non tamen sanctam, proprie loquendo, quia illa solum natura redditur sancta, cui datur jus ad visionem Dei : humanitati autem, ut vidimus, non daretur illud jus ; redderetur tamen eo amabilis, quatenus Deus amando Angelum sanctum amaret propter ejusdem sanctitatem totam illam personam complete sumptam, licet non omnes et singulas partes æquali amore. Sicut etiam qui amat Patrem, amat ejus filios, et servos propter bonitatem patris, aut domini, licet non eodem gradu amoris, quia non æqualiter participatur bonitas formalis, quæ movet, ab omnibus illis. Dixi denique nisi ipsa natura humana per suam fœditatem resistat ; posset enim illa humanitas peccare, vel manere in peccato, quia cum non sanctificetur per gratiam existentem cum natura Angeli, ut diximus, nihil esset in eo possibile cum ejus peccato actuali vel habituali, et tunc quidem non amaretur, nec coamaretur cum Angelo, quia sicut potest aliquis diligere Petrum, propter ejus bonitatem, et tamen nullo modo amare ejus filios, sed potius eos odio habere, eo quod per suos depravatos mores resistunt, ne benevolentia erga patrem extendatur ad ipsos : sic posset Deus amare personam Angelicam propter ejus sanctitatem, et non amare, sed odio habere humanitatem illius personæ, quia suis peccatis resisteret, et impediret ne amor Dei erga Angelum extenderetur ad totum suppositum adæquate sumptum, sed potius cogeret illum sistere in Angelo ut Angelo.

7 Instantia. Urgebis, ergo eodem modo dici deberet de honorabilitate, quod scilicet humanitas existens in peccato non redderetur honorabilis ex conjunctione cum Angelo sancto in eodem supposito : quia nimirum eodem modo resistet honorationi per suam propriam indignitatem, sicut resistit amori propter suam iniquitatem ; quare vel negandum erit reddi honorabilem, vel fatendum reddi etiam amabilem, aut coamabilem.

8 Evertitur. Respondeo, esse discrimen inter honorem, et amorem : nam amor, cum sit affectus internus potest facile præscindere, et ferri ad Angelum ut Angelum, quin feratur ad humanitatem, quæ magis reddit se odibilem sua malitia, quam reddatur amabilis a bonitate Angelica. Honor vero non est affectus, sed cultus exte-

rior : et hic non præscindit, sed terminatur ad totum suppositum, toti enim supposito assurgo, cedo, inclinor, genuflecto, etc. licet motivum formale sit excellentia residens in sola aliqua parte supposita. Fateor, ipsum affectum internum honorandi posse etiam præscindere desiderando potius honorare unam partem, quam aliam illius suppositi, et volendo non honorare illam aliam, si separaretur ; cæterum ex parte honoris voliti non præscindit ; nam quidquid sit de motivo, et de affectu illo conditionato, sed tamen hic, et nunc exhibet cultum toti supposito : Angelus enim sanctus habet jus, ut quando alloquimur ejus suppositum (nos enim non loquimur in recte cum natura, sed cum persona) illud honoremus, ergo habet jus, ut simul honoremus, ut ita dicam, ejus omnes partes : manet ergo adhuc honorabilis, seu cohonorabilis humanitas peccatrix in illa persona, quatenus honorando personam Angeli simul exhibemus honorem omnibus partibus illius. Unde quæ dicemus infra sectione III, ubi de hoc puncto iterum redibit sermo.

9 Alia probatio illius sententiæ communis ex ratione a priori.

Relicta ergo illa probatione, quæ difficilis est, ut vidimus, probare possumus facilius illam communem et veriorem doctrinam alia ratione a priori : quia illa est forma sanctificans, quæ reddit subjectum gratum Deo, et congruum ad terminandum supernaturalem Dei amiticiam, quæ expellit peccatum, quæ evehit ad esse divinum, et fundat jus ad æternam beatitudinem ; hæc autem omnia præstat unio hypostatica perfectiori et excellentiori modo quam gratia habitualis, reddit enim impeccabilem naturam multo melius quam gratia, reddit subjectum amabile, reddit participem divinitatis ; ergo justificat et sanctificat perfectius quam gratia.

10 Objectio prima.

Objicies primo, si humanitas sanctificatur ratione unionis ; ergo si Verbum assumeret naturam irrationalem, redderet eam sanctam. Consequens est falsum, quia natura lapidis non potest esse objectum divinæ amicitiæ : ergo per unionem ad Verbum non fit formaliter sancta humanitas assumptam.

Respondetur facile negando sequelam, quia natura irrationalis non est capax illius effectus formalis, quamvis esset tunc sancta alio genere sanctitatis, quæ invenitur in rebus peculiariter Deo dicatis et conjunctis ; sicut dicimus sancta vasa, et calices, etc. Sic etiam corpus Christi in triduo fuit sanctum hoc genere sanctitatis propter inhabitantem divinitatem ; non tamen fuit sanctum, hoc est, amicus Dei, quia non erat capax hujus effectus formalis. Sicut etiam gratia habitualis, licet poneretur, in lapide, non redderet illum gratum, sed daret alium effectum formalem, cujus ille esset capax et sicut personalitas ejusdem Verbi cum natura lapidis non faceret personam sed suppositum. Refellitur.

Objicies secundo, licet omnia divina attributa uniantur humanitati, non communicant ei suum effectum formalem ; ergo licet sanctitas divina uniatur, non ideo reddet humanitatem substantialiter sanctam. Antecedens patet, quia intellectio divina non reddit humanitatem intelligentem, nec volitio volentem, nec immensitas, nec omnipotentia potentem, et sic de aliis, ergo nec etiam sanctitas reddet sanctam. 11 Objectio secunda.

Hæc objectio habet instantiam in subsistentia, nam certum est, subsistentiam divinam reddere humanitatem subsistentem, licet alia attributa non communicent suum effectum formalem ; ergo sicut hoc invenitur in subsistentia, potest etiam contingere in sanctitate. Pro solutione ergo duo præstanda sunt, scilicet reddere rationem discriminis inter subsistentiam, et alia prædicata ; deinde eamdem rationem ad sanctitatem applicare. Diluitur.

Aliqui ergo dicunt, ideo alia prædicata non denominare humanitatem, quia unio immediate facta est ad revelationem Verbi, non vero ad absoluta ; ideo sola subsistentia denominat subsistentem, non 12 Instantia.

vero scientia, potentia, immensitas, etc.

Rejicitur. Sed contra primo, quia sanctitas etiam est prædicatum Dei absolutum, et, ut postea videbimus, humanitas sanctificatur non solum a personalitate, sed etiam a deitate; deinde relatio Verbi prout condistincta ab absolutis, sicut est personalitas relativa, sic etiam in suo conceptu est immensitas relativa, et æternitas, et duratio relativa; ergo sicut a sanctitate relativa per te fit humanitas sancta, ita ab immensitate relativa erit immensa.

13 Denique hœc ratio solum respondet ad quæstionem de facto, non vero ad quæstionem de possibili, adhuc enim restat ad inquirendum; sicut de facto potuit uniri subsistentia, et reddit humanitatem subsistentem, cur etiam non potuerint uniri prædicata absoluta, et communicare suum effectum formalem?

Probatio ex ratione discriminis.

Ideo fortasse addunt aliam rationem discriminis, quod scilicet alia attributa non possunt communicare suum effectum formalem nisi uniantur humanitati, tanquam formæ ad suum subjectum habens omnipotentiam, non potuit autem omnipotentia, vel aliud attributum divinum uniri per modum formæ cum humanitate, quia omnia illa perfecte subsistunt, et ideo potius humanitas haberet se per modum formæ respectu Dei; sicut de facto ab humanitate quasi a forma dicitur Verbum homo; humanitas autem non dicitur Deus vel Verbum, sed deificata; sic etiam ab omnipotentia dicetur omnipotentiata, non tamen omnipotens, quia non habet omnipotentiam, sed potius ipsa humanitas accederet omnipotentiæ, et quasi haberetur ab omnipotentia. At vero subsistentia, licet non uniatur per modum formæ, dat humanitati esse subsistentem; quia subsistere non est habere subsistentiam, sed potius terminari, seu pendere, et quasi sustentari a subsistentia; ideo potuit humanitas reddi per unionem subsistens, non immensa, nec omnipotens.

Hæc etiam ratio non satisfacit, primo quia licet non subsistentia Verbi non sit forma humanitatis proprie loquendo, vere tamen denominat humanitatem subsistentem, non minus quam subsistentia creata, quæ est forma, in qua denominatione humanitas se habet ut subjectum denominatum, et subsistentia se habet ut forma denominans. Secundo, licet Verbum non sit forma humanitatis, potest tamen per te illam denominare formaliter sanctam; et supplere in hac denominatione munus sanctitatis creatæ, quæ vere est forma sui subjecti: ergo similiter poterit denominare humanitatem formaliter immensam, et supplere in hac denominatione munus præsentiæ creatæ; siquidem non magis est forma præsentia creata, quam sanctitas creata. 14 Auctori non satisfecit.

Magis ergo placet ratio discriminis, quam alii reddunt, et in primis respectu actuum intelligendi, et volendi, ratio est clara in mea sententia, quam locui late in lib. *de anima*; scilicet denominationem istam includere formaliter et essentialiter motum ab intrinseco, seu esse ab intrinseco respectu ipsius intelligentis, et volentis; quare sicut intellectio mea posita in Petro non redderet eum intelligentem, quia non redderet eum moventem se ab intrinseco per illam, ita multo minus intellectio divina potest reddere intelligentem humanitatem propter eamdem rationem. 15

Dices intellectio illa reddit Deum formaliter intelligentem; et tamen non procedit ab intrinseco respectu Dei; quia intellectio essentialis non procedit, sed est ipse Deus; ergo licet non procederet ab humanitate posset eam denominare formaliter intelligentem. 16 Effugium

Respondeo, intellectionem divinam, licet non procedat realiter a Deo, esse tamen ab intrinseco, quatenus esse ab intrinseco abstrahit ab esse per influxum, vel per identitatem, sicut etiam Deus dicitur ens a se, non quia procedat realiter a se ipso, sed quia non habet esse ab alio; sic etiam intellectio divina est a Deo per identitatem; id est, non ab alio, Occluditur.

et hoc sufficit ad denominationem intelligentis, ut late dixi in prædicto loco Philosophiæ, at vero respectu humanitatis neutro modo esset illa intellectio ab intrinseco, ut constat manifeste.

17 Difficultas circa prædicta divina quæ non includunt vitalitatem.

Difficultas ergo est de aliis prædicatis divinis, quæ non includunt vitalitatem, et de iis potest etiam dici, non potest communicari humanitati, quia humanitas jam præsupponitur substantialiter in omnibus completa, præterquam in ratione subsistentis; quare solum potuit substantialiter uniri in ordine ad hoc, quod sibi deficit de complemento substantiali: quod erat subsistere, et licet humanitas secundum se etiam sit incompleta, in ordine ad præsentiam localem, ad durationem, etc. hoc tamen non est incomplementum substantiale, sed accidentale, et in ordine ad completum accidentale. Cum ergo omnia divina attributa sint substantialia, non possunt supplere respectu humanitatis id, ad quod humanitas non est incompleta substantialiter, sed solum accidentaliter.

18

Hæc ratio supponit doctrinam traditam supra, disp. XI, sect. VII, ubi dixi non posse intercedere veram, et physicam unionem inter extrema, nisi alterum saltem illorum supponatur incompletum; alioquin non resultabit ex illis aliquod unum proprie et in rigore, quo supposito, dicimus consequenter, non posse dari unionem inter duas substantias, nisi altera earum sit substantialiter incompleta, ut supponit ex communi consensu Pater Suarez II, tom. *Metaphysicæ*, disp. XXXIV, sect. II, numer. 15. Alioquin non fiet per unionem una substantia ex illis, sed manebunt duæ simpliciter et absolute, et per consequens illa unio neque erit accidentalis, neque substantialis. Non quidem substantialis, quia non resultat per illam unum per se, neque una substantia simpliciter et absolute, sed duæ completæ, sicut ante unionem: deinde neque esset unio accidentalis, quia pertineret ad integritatem primæ radicis illius compositi; quare sicut unio inter materiam et formam est substantialis, quia non advenit primæ radici operationum illius compositi, sed potius per ipsam unionem copulantur materia et forma, ex quibus integratur prima radix determinata aliorum, quæ sunt in eo composito, ut dixi in *Metaphysica*; ita unio inter duos Angelos, verbi gratia non posset esse accidentalis, quia pertineret ad integritatem primæ radicis, et quia sine ulla unione non intelligitur illud compositum habere primam radicem suarum operationum, quia sine ulla unione non haberet illud compositum substantiam utriusque Angeli, quæ utraque est prima radix suarum operationum; ergo illa unio non magis esset accidentalis quam unio inter materiam et formam equi. Est ergo probabilissimum, non posse etiam divinitus dari veram, et physicam unionem inter duas substantias omnino completas et integras, ex quo fit, non potuisse humanitatem uniri cum Verbo, nisi in ordine ad subsistendum, quia humanitas non erat substantialiter incompleta ex alio capite; ergo non erat aliunde complebilis et unibilis; ergo non potuit uniri in ordine ad præsentiam, vel durationem, etc. quia licet humanitas esset complebilis per præsentiam, vel durationem accidentalem; non tamen per substantialem, quia non erat incompleta substantialiter ex defectu præsentiæ, vel durationis, etc.

Suarez.

19 Evasio.

Dices, ergo nec potuit humanitas sanctificari substantialiter a Verbo. Probatur sequela, quia humanitas non erat incompleta substantialiter, sed solum accidentaliter in ordine ad sanctitatem creatam: cujus erat capax; sicut non erat incompleta substantialiter, sed accidentaliter in ordine ad præsentiam creatam; ergo sicut non potuit reddi immensa substantialiter, ita nec sancta substantialiter.

Excluditur.

Respondeo negando sequelam. Ratio discriminis est, quod humanitatem esse sanctam per Verbum nihil aliud est,

quam uniri cum Verbo, quia esse sanctum est habere in se aliquid divinum; seu participare divinitatem, ut constat ex definitione sanctitatis; idem autem formalissime est uniri cum Verbo, et habere in se divinitatem, seu vere et physice participare esse divinum; ergo eo ipso, quod possit uniri, ut subsistat in Verbo, potest sanctificari substantialiter per unionem cum Verbo; neque enim potest uniri ut subsistat, et non sanctificari, sicut nec potest non deificari, quia hæc omnia sunt idem, et per consequens in complementum substantiale humanitatis, quod sufficit ad subsistendum in Verbo, sufficit ut deificetur, et sanctificetur substantialiter, cum hoc imbibatur in conceptu subsistendi in Verbo. At vero hæc unio non sufficit, ut reddatur immensa per Verbum, quia esse immensam non est solum habere in se deitatem immensam, seu ipsam immensitatem; sicut licet humanitas habeat in se existentiam Dei, non tamen existit formaliter per illam existentiam, quia nimirum existere per existentiam Dei, non est habere utcumque existentiam Dei in se, sed habere illam per unionem sufficientem ad existendum; quare licet humanitas habeat existentiam Dei in se, non existit per illam, quia unio requisita ad existendum est identitas existentiæ cum essentia, ut suppono ex metaphysica, et quia humanitas supponitur completa essentia in sua quidditate, non est capax accipiendi complementum essentiale, et quidditativum ab aliquo distincto; ideo non potest existere per existentiam Dei, quam in se habet; sic etiam per unionem cum Verbo habet in se immensitatem Dei, non tamen est immensa, sed quasi immensitata, ut ita dicam, sicut non est Deus, sed deificata, quia ipsa humanitas non est capax illius effectus formalis immensæ substantialiter, quia solum supponitur substantialiter incompleta in ordine ad subsistendum, et ad ea, quæ includuntur in hoc conceptu, includitur autem in conceptu subsistendi per subsistentiam Verbi, habere in se aliquid divinum, quod formalissime est sanctificari, non vero includitur in hoc conceptu esse immensam, sed habere in se immensitatem Dei, non est autem idem habere in se immensitatem, et esse immensum, sed est idem habere in se divinitatem, et esse sanctum.

20 Objectio tertia.

Sed contra objicies tertio, quia personalitas Verbi in sua entitate, etiam prout condistinguitur virtualiter ab essentia divina non minus est immensitas relativa, quam sanctitas; sed ideo facit humanitatem, non solum subsistentem, sed sanctam, quia invenit illam incompletam substantialiter in ordine ad subsistendum, et per consequens in ordine ad ea, quæ includuntur in subsistentia, ergo propter eamdem rationem reddet illam formaliter immensam, cum immensitas etiam relativa includatur in subsistentia Verbi, non minus quam sanctitas relativa.

21 Dissolvitur.

Respondetur, licet humanitas propter suum incomplementum possit uniri cum subsistentia Verbi, et cum omnibus ejus perfectionibus: non tamen posse accipere ab illa quoslibet effectus formales, sed illos solum in ordine ad quos supponit substantialiter incompleta, nam sicut non accipit ab illa effectum formalem existendi, licet uniatur cum existentia relativa Verbi, quia nimirum humanitas non erat incompleta in ordine ad existendum, sic non accipiet ab immensitate relativa esse præsentem, quia non erat substantialiter incompleta in ordine ad præsentiam, debemus ergo considerare ad quos effectus formales sit incompleta substantialiter humanitas, ut illos et non alios dicamus posse accipere a personalitate Verbi. Et imprimis certum est, humanitatem esse incompletam substantialiter in ordine ad subsistendum; ideo a personalitate Verbi potest reddi formaliter subsistens. Non potest autem reddi formaliter subsistens; quin accipiat etiam effectus formales, qui includuntur in conceptu subsistentis, ut sub-

sistentis, sicut non potest reddi formaliter album aliquod subjectum, nisi redatur etiam formaliter coloratum. Cum ergo omne subsistens, ut subsistens, perficiatur a subsistentia qua subsistit; humanitas non potest esse incompleta ad effectum formalem subsistendi, quin possit etiam reddi perfecta ea subsistentia, a qua reddatur subsistens. Itaque sicut potest reddi subsistens a subsistentia Verbi, potest etiam ab ea reddi perfecta, et amabilis, nam quælibet subsistentia hoc habet, ut sicut reddit naturam formaliter subsistentem, sic etiam eam reddat perfectam, et per consequens amabilem ratione illius perfectionis superadditæ. Hunc ergo effectum formalem, ad quem humanitas de se erat substantialiter incompleta, non potuit accipere a personalitate Verbi solum secundum rationem communem, et genericam, ut ita dicam: sed debuit accipere talem in particulari: nam sicut non potuit reddi subsistens in communi, sed taliter subsistens per talem subsistentiam, ita non potuit perfici in communi, sed taliter perfici tali, tantaque perfectione subsistentiæ, et sicut propter incomplementum ad subsistentiam, potuit accipere talem subsistentiam divinam; sic propter incomplementum ad perfectionem subsistentiæ potuit perfici substantialiter tali, tantaque perfectione. At qualis fuit hæc perfectio? divina utique; et per consequens reddita fuit substantialiter perfectior et amabilior humanitas per illam subsistentiam, quam reddi posset per gratiam habitualem, atque adeo magis sancta, quia esse sanctam, est esse talem, quæ amari possit a Deo ratione suæ pulchritudinis in ordine ad hæreditatem vitæ æternæ: cum ergo humanitas, ut subsistens subsistentia Verbi, magis perficiatur ac decoretur, et per consequens magis reddatur amabilis a Deo, quam per gratiam habitualem, consequens est quod magis ordinetur ad gloriam, et beatitudinem supernaturalem, et per consequens magis sanctificetur. Constat ergo jam, cur non acceperit humanitas a personalitate Verbi immensa esse præsentem, et acceperit esse sanctam? quia nimirum humanitas secundum se erat incompleta substantialiter ad effectum formalem subsistentiæ, et per consequens ad hoc quod est perfici, et reddi amabilem a perfectione subsistentiæ, qui effectus formalis transcendit conceptum subsistentis, sicut bonitas transcendit conceptum albi, calidi, et aliorum effectuum formalium.

22 Instantia.

Urgebis; lapis si uniretur hypostatice Verbo, haberet in se naturam divinam, et tamen non esset sanctus ex defectu capacitatis subjecti; ergo sanctificari substantialiter non est solum habere in se naturam divinam, sed habere eam cum capacitate ad sanctificationem.

Removetur.

Respondeo, nos loqui juxta subjectam materiam, in qua sermo est de natura humana et rationali, de qua verissimum est, eo ipso quod aliqua natura rationalis participet in se naturam divinam, esse sanctam, quia eo ipso est objectum divinæ amicitiæ, et est digna magna veneratione, et adoratione propter illam conjunctionem cum deitate, in quo consistit sanctitas naturæ rationalis, licet in lapide ob incapacitatem subjecti non daretur illud genus sanctitatis, sed aliud diversum, ut supra diximus.

23 Objectio quarta.

Objicies quarto, Verbum posset terminare accidens separatum ab omni subjecto, licet accidens secundum se sit solum accidentaliter incompletum in ordine ad aliquem terminum accidentalem, quem fortasse exigit in statu separationis, quem terminum posset supplere subsistentia Verbi, ita ut per illam accidens esset per se sine subjecto; ergo licet humanitas sit solum accidentaliter incompleta in ordine ad præsentiam localem, potest tamen uniri cum immensitate Dei in ordine ad illum effectum formalem præsentis tali spatio.

Solvitur

Respondeo, quidquid sit de antecedenti negando consequentiam. Nam in primo casu illa unio esset quidem acci-

dentalis, cum ordinaretur ad complendum accidens, cujus incomplementum non esset substantiale, sed solum accidentale : at vero in secundo casu unio neque esset substantialis, neque accidantalis : non quidem substantialis, quia non resultaret unum ens per se, ut supra vidimus, cum non resultaret una substantia, sed duæ integræ : neque etiam esset unio accidentalis, quia pertinet ad conceptum primæ radicis existentis in illo composito, ut supra probatum est.

24 Objicies quinto, Angelus, vel homo
Objectio quinta. non est naturaliter incompletus in ordine ad gratiam habitualem, nam de se non magis exigit gratiam, quam immensitatem Dei, et tamen divinitus potest uniri cum gratia ; ergo licet humanitas non sit ex natura sua substantialiter incompleta in ordine ad præsentiam substantialem, poterit tamen divinitus uniri cum illa, nam ad possibilitatem unionis de potentia absoluta non videtur necessarium, quod aliquod extremum habeat incomplementum naturale, seu complebilitatem naturalem, sed sufficit incomplementum, seu complebilitas obedientialis, qualis est in Angelo in ordine ad gratiam, et qualis videtur etiam posse esse in humanitate in ordine ad præsentiam substantialem.

Diluitur. Respondeo negando consequentiam. Ratio vero discriminis oritur ex diverso incomplemento, quod requiritur tam ad unionem substantialem, quam ad accidentalem : ad hanc enim sufficit carentia illius perfectionis in subjecto, nam licet subjectum non exigat illam naturaliter, non tamen excludit illam, nec manet integrum in ordine ad illam, sed potius quasi exhibendo suam indigentiam et imperfectionem, licet non exigat positive tantam perfectionem, ostendit tamen quasi promptitudinem ad illam accipiendam, si dabitur, quod possumus appellare incomplementum obedientiale, seu per modum non repugnantiæ fundatum semper in indigentia subjecti ; tale est incomplementum Angeli, vel hominis in ordine ad gratiam habitualem, vel visionem beatam, quas perfectiones, licet ob earum excellentiam non exigant, non tamen excludunt illas, imo ostendunt se paratos ad illas recipiendas, si supra ipsorum exigentiam datæ fuerint. At vero una substantia completa, nullum prorsus incomplementum habet in ordine ad aliam substantiam, hanc enim non solum non exigit naturaliter, sed etiam positive excludit, et petit non uniri cum illa, nam omnis substantia est ens per se, ut constat ex ejus definitione : esse autem ens per se, est petere existere per se, et seorsim ab omni alia substantia : imo ad hoc petit modum positivum subsistentiæ, ut per illum positive terminetur, et quasi muro, aut vallo muniatur et circumdetur, ne possit ab alia substantia per physicam unionem attingi. Et quidem per subsistentiam certum est, non impediri substantiam ab unione cum accidentibus, quia quantumcumque natura substantialis subsistat, potest recipere plura, et plura accidentia ; non ergo tuetur se per subsistentiam contra accidentia, ut ita dicam, sed solum contra alias substantias, quibus positive vult negare copiam sui ipsius, et quarum consortium, et communionem positivo illo subsistentiæ muro vitare intendit. Est itaque substantia Angeli in se omnino integra, non in ordine ad accidentia quibus vel positive ostium aperit, et quæ positive allicit, et petit, si naturalia sint, vel certe ostium non claudit, nec iis additum negat, si sint supernaturalia, sed est omnino integra, et clausa in ordine ad alias substantias, quibus positive seras opponit, et aditum negat : unde in ordine ad illas nullum prorsus habet incomplementum.

Quod si petas, unde oriatur hæc talis, 25
ac tanta substantiæ completæ repugnantia ad consortium alterius substantiæ, cum alioquin tam facilis sit, et benevola in recipiendis accidentibus. Ratio videtur fundari in ipsa substantiæ nobilitate, substantia enim est prima radix cætero-

rum, ut suppono ex metaphysica, atque adeo quasi princeps totius familiæ : quare licet non respuat adventum accidentium, quæ omnia veniunt quasi famuli ad perficiendam substantiam ; respuit tamen, et impedit consortium alterius substantiæ, cum qua oporteat dividere principatum ; ex hoc enim non parum incommodi suboriretur priori substantiæ. Ponamus, v. g. quod lignum uniretur cum natura lapidis, singulæ naturæ conarentur conservare suum temperamentum, quare singulæ paterentur ex consortio alterius. Pone iterum, Angelum uniri cum natura lapidis, jam lapis cogeretur esse extra suum locum : Angelus etiam non posset penetrari, sicut nunc potest, sed aggravaretur a lapide sibi unito. Denique si unus Angelus uniretur alteri Angelo, tunc etiam Angelus minus potens raperetur a potentiori, et ferretur quo ipse non vellet, Angelus iterum nobilior non posset a se expellere illum alium comitem, et testem intimum suarum actionum. Ex quibus omnibus constat, in majus commodum substantiæ cedere, quod ipse sit ens per se, et ita integrum ut sit unica radix prima cæterorum, quæ sunt in illo supposito. Cum ergo substantia secundum se semper habeat hanc integritatem, et hoc complementum, consequens est, ut adveniente qualibet alia substantia, semper quælibet maneret in se completa, et integra, atque adeo jam non fieret una ex utraque, sed manerent duæ, ubi enim sunt duo completa, non fit proprie unum, ut constat.

26 Illatio.

Ex dictis infero, non potuisse etiam de potentia absoluta humanitatem uniri substantialiter Verbo, et non sanctificari, quia implicat contradictionem uniri, et non habere in se participatam naturam, in quo formaliter consistit conceptus sanctificationis substantialis. Quomodo autem repugnet divinitus omne peccatum ex vi unionis, infra suo loco disputabitur. Nunc restant aliquæ graves difficultates, quæ ex hac substantiali sanctitate oriuntur ; scilicet an proveniat formaliter ab ipsa unione, an a personalitate, an vero a natura divina ; item an humanitas reddatur sancta infinite, an finite, an physice, vel moraliter ? et denique ad quid fuerit necessaria gratia habitualis in Christo, siquidem ejus humanitas aliunde supponitur excellentiori modo sancta : de quibus in sequentibus sectionibus dictum erit.

SECTIO II.

Utrum Christi humanitas sanctificetur formaliter per unionem hypostaticam, an per naturam divinam, vel subsistentiam ?

27 Forma sanctificationis Christi humanitatis quæ.

Diximus, Christi humanitatem sanctificari substantialiter, sequitur videre, quæ sit forma hujus sanctificationis ; tria autem sunt, de quibus potest dubitari, scilicet divinitas, personalitas Verbi, et ipsa unio hypostatica, quæ est entitas modalis creata, ut suppono ex disputatione XI. Prima sententia affirmat humanitatem sanctificari formaliter per divinitatem solam, ita Vasq. disputat. XLI, cap. IV. Alii dicunt, sanctificari sola personalitate formaliter, quæ sola, et non divinitas immediate physice unitur humanitati : ita Lorca in præsenti disputat. XXXVI, quem sequuntur aliqui recentiores, qui pro hac adducere conantur P. Suarez ; sed immerito, quia licet ipse disputatione XVIII, sectione V, dicat ; personalitatem sanctificare formaliter, nusquam tamen negat divinitatem sanctificare. Denique alii dicunt, unionem etiam hypostaticam formaliter sanctificare ; ita quidam recentiores.

Sententia aliquorum. *Vasq. Lorca Suar.*

28 Primum pronuntiatum auctoris. *Vasq.*

Dico primo ; unio hypostatica formaliter non sanctificat *ut quod*, sed solum *ut quo*, seu ut via media, qua communicatur sanctitas. Hanc probat P. Vasquez

supra d. XXX, cap. III, ex eo quod si unio esset forma sanctificans, non posset dari unio Verbi cum natura irrationali, quæ est incapax sanctitatis, quia ubi repugnat effectus formalis, repugnat forma inhærens. Hæc tamen ratio non est efficax, quia personalitas Verbi formaliter reddit personam cum huminitate, et non redderet personam cum natura irrationali, sed suppositum ; et tamen non repugnat, quod assumeret naturam irrationalem ; ita dici posset ; non quamlibet unionem hypostaticam sanctificare formaliter, sed solam unionem cum natura rationali, quæ quidem unio differt specie, ratione sui termini, ab illa alia unione Verbi cum natura irrationali.

Probatur. exemplo unionis.

Melius ergo probatur conclusio exemplo unionis, qua gratia habitualis unitur animæ, quæ quidem unio, licet sit supernaturalis, et afferat secum sanctitatem ; non tamen ut forma ; sed ut via, et unio sanctitatis ; gratia enim sola est quæ sanctificat *ut quod* ; unio vero sanctificat ut via et communicatio sanctitatis : ita se habet unio hypostatica in suo genere.

29 Objectio.

Dices, unio hypostatica magis et excellentius perficit humanitatem, quam gratia habitualis ; item essentialiter expellit peccatum actuale, et habituale, exigit habitus supernaturales, etc. ergo magis sanctificat unio hypostatica, quam gratia habitualis ; ergo unio ipsa de se est sanctitas formalis. Respondent aliqui, unionem eo ipso, quod sit unio, non posse esse sanctitatem, quia unio est causalitas : omnis autem causalitas non habet conceptum suæ causæ ; neque enim unio caloris est calor, nec unio qualitatis est qualitas ; ergo nec unio sanctitatis potest esse sanctitas. Sed contra, quia licet unio non participet conceptum atomum formæ unitæ, participat tamen aliquando conceptus genericos ; nam unio formæ est forma, et unio formæ supernaturalis est forma supernaturalis, ergo licet unio sanctitatis increatæ non sit sanctitas increata ; poterit tamen esse sanctitas creata, qui est alius conceptus diversus.

30 Diluitur.

Respondeo ergo ad objectionem, unionem hypostaticam non esse formalem sanctitatem, quia licet sit perfectior in sua entitate, quam gratia habitualis, gratia tamen habitualis in suo genere habet formaliter divinizare subjectum, seu constituere illud subjectum particeps entitatis divinæ, quia ipsa gratia est natura divina per imitationem, et participationem ; ideoque constituit filium, non natura, sed gratia et adoptione, seu imitatione, sicut reddit subjectum Deum, non proprie, sed imitative : unio autem hypostatica, licet sit via ad divinizandum subjectum, quatenus illud conjungit cum divinitate, non tamen est ipsa, quæ formaliter divinizat, quia ipsa nec formaliter, nec imitative est entitas divina, sed conjunctio realis cum vera divinitate ; et licet sit melior conjunctio realis cum divinitate, quam ipsa formalis divinitas imitativa, qualis est gratia ; cæterum illa conjunctio non est divinitas, nec aliquid divinum formaliter ; ideo neque ipsa formaliter sanctificat, quia sanctificare formaliter, est reddere formaliter subjectum particeps entitatis divinæ : et hinc etiam est, habitus supernaturales non exigi, vel dimanare formaliter ab unione, ut a prima radice, sed a divinitate, vel personalitate, quæ sunt entitative et formaliter entitas divina, et exigunt habitus proportionatos ad operationes ordinis divini. Neque etiam obstat, unionem hypostaticam essentialiter repugnare cum peccato, quia etiam actio qua producitur vel conservatur illa unio, repugnat essentialiter cum peccato, et tamen illa actio non sanctificat formaliter, sed est via ad sanctitatem ; sic etiam unio expellit peccatum, non ut forma sanctificans, sed ut via in excellentiori genere sanctitatis.

31 Pronuntiatum secundum.

Dico secundo, personalitas Verbi sanctificat formaliter humanitatem, etiam prout virtualiter condistinguitur a natura divina. Hæc videtur communis apud

antiquos theologos, qui passim dicunt, humanitatem sanctificari, et dignificari ex persona Verbi, personæ dignitate ; ita *S. Thom.* loquitur S. Th. q. VI, art. 6, ubi dicit, « gratiam unionis in Christo esse ipsum esse personale ; » et infra q. VIII, art. 5, appellat eam gratiam *personalem*. Recentiores vero clarius tradunt hanc con- *Valent.* clusionem. Valent, in præsenti quæstione VII, puncto 3, dicens, gratiam unionis nihil esse præter subsistentiam Verbi ; *Suarez. Lorca.* Suarez ubi supra, Lorca, et alii recentiores.

Probatur, quia personalitas, etiam prout condistincta a natura divina est entitas divina ; ergo ut sic constituit humanitatem participem entitatis divinæ vere, et realiter ; ergo ut sic formaliter divinizat humanitatem, et reddit eam consortem divinarum perfectionum ; ergo sicut gratia habitualis sanctificat formaliter, quia est quædam divinitas participata, seu imitativa ; a fortiori personalitas, quæ formaliter et vere divinizat humanitatem, sufficit ad eam formaliter sanctificandam melius, quam gratia habitualis ; et confirmatur, quia si per impossibile sola personalitas Verbi uniretur, adhuc humanitas esset impeccabilis ratione suppositi, sicut nunc est ; ergo haberet aliquid essentialiter repugnans peccato ; ergo aliquid, per quod sanctificaretur.

33 Dices, personalitas Verbi habet infinitam dignitatem et perfectionem, prout includit ipsam divinitatem.

Evasio.

Præcluditur. Sed contra, quia ipsa personalitas, prout virtualiter distincta a natura, est infinite perfecta, et venerabilis supremo cultu latriæ, propter excellentiam quam in se habet, ut suppono ex materia *de Trinitate ;* nam licet ex divinitate, et personalitate resultet major perfectio, ex excellentia quasi extensive ; cæterum ipsa personalitas, prout condistinguitur a natura divina, est æque perfecta intensive ; æque excellens, æque venerabilis, sicut totus Deus ; et licet illa perfectio, et excellentia personalitatis sumatur ex ordine, quem habet ad divinitatem, et in hoc sensu dici posset accipere aliquo modo suam perfectionem a divinitate ; cæterum cum hic ordo ad divinitatem sit ipsa, et quidditas personalitatis ; imo revera non sit ordo ad divinitatem, sed exigentia perfectissimæ identitatis cum illa ; hinc est, totam hanc perfectionem et excellentiam esse de quidditativo conceptu personalitatis, prout condistinctæ a natura divina, et per consequens personalitatem habere in se formaliter excellentiam, et perfectionem sufficientem ad significandum operationes omnes Christi.

Objicies primo, illud quod formaliter, 34 sanctificat, est quod formaliter constituit Objectio prima. in ratione filii Dei, seu quod formaliter facit subjectum esse particeps naturæ divinæ ; ideo habitualis gratia est forma sanctificans, quia formaliter constituit filium adoptivum, et quia est divina natura per participationem : sed personalitas non est natura divina ullo modo prout intelligitur condistincta a natura, ergo personalitas prout sic condistincta non sanctificat formaliter, quia nec ipsa ut sic reddit filium formaliter.

Respondeo in primis personalitatem Solvitur. Verbi, ut condistinguitur a natura, esse quidditative filiationem, et denominare filium Dei illud suppositum, quod solum est capax talis denominationis, natura enim humana neque est pater, nec filia, sed solum suppositum, ut docuit S. Thomas infra qu. XXIII, art. 4. Quare sicut gratia habitualis inhærens humanitati sanctificat formaliter humanitatem Petri, licet humanitas Petri non sit Filius Dei adoptivus, sed Petrus, seu suppositum : ita personalitas Verbi unita immediate humanitati potest formaliter sanctificare humanitatem Christi, licet humanitas non sit filia Dei, sed Christus, seu ille homo, et suppositum. Deinde negari potest, omnem formam sanctificantem debere reddere formaliter filium : nam gratia habitualis sanctificat formaliter Christum, et tamen non reddit eum formaliter filium adoptivum, nec naturalem : item, si Pa-

ter æternus assumeret naturam humanam ; ille homo esset sanctus substantialiter, et tamen non esset filius Dei, ut videbimus infra disp. XXXI. Requiritur ergo ad sanctificationem, quod forma illa det jus ad beatitudinem supernaturalem ; et si placet, quod constituat etiam hæredem : non tamen quod constituat filium, sed solum quod constituat participem entitatis divinæ ; per hoc enim habebit jus ad hæreditatem, non ut filius, sed ut hæres, qui abstrahit a filio, et non filio, etiam in humanis. Personalitas autem licet non sit formaliter natura, est tamen formaliter entitatis divina, cujus, participatio tribuit jus ad beatitudinem, sicut participatio naturæ divinæ. An vero Christus etiam ut homo, seu prout includit humanitatem et personalitatem Verbi, sit filius Dei, videbimus dict. disp. XXXI.

35 Objicies secundo, personalitas Verbi
Objectio secunda. prout condistinguitur virtualiter a natura divina, non sanctificat formaliter ipsum Verbum ; ergo prout sic non poterit sanctificare formaliter naturam humanam Christi. Probatur consequentia, quia illud, quod in se non est sanctitas, non potest sanctificare humanitatem ; sed personalitas secundum se non est sanctitas : alioquin ipsum verbum sanctificaretur per illam ; ergo non potest formaliter sanctificare humanitatem. Antecedens vero probatur, quia ab illo sanctificatur formaliter Verbum, a quo habet formaliter primam radicem suæ beatitudinis, nam sicut in nobis sola gratia habitualis, et non alii habitus infusi, nec etiam lumen gloriæ, sanctificant formaliter, quia nimirum solus habitus gratiæ est prima radix visionis, et beatitudinis æternæ : sic Deus dicitur sanctus a sola sua natura divina, quæ est prima radix beatitudinis divinæ, et impeccabilitatis ; ergo a relationibus, vel aliis attributis posterioribus non sanctificantur proprie personæ divinæ.

36 Resp. propter hoc argumentum mihi
Dissolvitur. jamdiu satis probabile esse, quod in Deo non dentur proprie tres sanctitates relativæ, sed una essentialis, communis et absoluta. Scio, aliquos velle singulas personas divinas sanctificari formaliter a suis personalitatibus, atque adeo, sicut singulæ personalitates in suo conceptu dicunt perfectionem relativam ; sic etiam singulas dicere sanctitatem relativam. Ego tamen licet admittam tres perfectiones relativas, non tamen concederem tres sanctitates, sicut nec tres beatitudines, aut tres impeccabilitates relativas, hæc enim omnia sunt absoluta, nec multiplicantur in relationibus : de sanctitate autem id assero propter rationem supra positam, quia nimirum sanctitas non est quælibet perfectio, sed illa quæ perficit subjectum in ordine ad beatitudinem supernaturalem per modum primæ radicis : nam ex hoc capite excluditur lumen gloriæ a ratione formæ sanctificantis, quia non ordinat subjectum ad beatitudinem æternam per modum primæ radicis.

Ad objectionem ergo respondendum 37
erit concesso antecedenti, negando primam consequentiam, nam licet personalitas non possit esse ipsi Verbo prima radix beatitudinis, hanc enim habet Verbum per ipsam essentiam divinam : potest tamen illa eadem personalitas unita naturæ humanæ esse illa prima radix beatitudinis supernaturalis ; quia ita perficit naturam humanam, et ita illam reddit pulchram, decoram, et amabilem, ut ratione illius communicetur etiam illi a Deo, hæreditas æternæ beatitudinis : et licet hanc beatitudinem accipiat humanitas intuitu etiam naturæ divinæ sibi communicatæ, ut postea videbimus ; non tamen repugnat, quod hoc etiam fiat intuitu personalitatis sibi immediate unitæ : non enim minus perficitur, aut minus amabilis redditur ab ea personalitate sibi immediate unita, quam a Dictate unita mediate ; ergo non minus accipiet beatitudinem intuitu unius perfectionis, quam alterius : nec minus erit prima radix una, quam altera, nam illa est prima radix, intuitu cujus perfectionis et pulchritudinis communi-

catur beatitudo : hæc autem non minus communicatur intuitu perfectionis, et pulchritudinis, quam humanitas accipit a personalitate divina, et quidem sistendo in ipsa : nam ipsa personalitas est amabilis, propter se ipsam, atque adeo reddit humanitatem amabilem propter illam perfectionem, sistendo in ipsa, et amabilem tali, tantoque amore, qui sufficiat ad communicandam ei beatitudinem æternam, ergo merito personalitas dicetur perficere humanitatem in ordine ad beatitudinem per modum primæ radicis; illa enim est prima radix in hoc genere, cujus intuitu sistendo in ipsa communicatur beatitudo ; et hoc habet personalitas, ut vidimus. Bene ergo stat quod personalitas sit sanctitas respectu humanitatis, licet eadem non sit sanctitas formalis, qua sanctificetur Deus, ut Deus, eadem enim forma potest esse sanctitas respectu unius subjecti ; et non respectu alterius propter diversam capacitatem, vel incapacitatem subjecti : prout contingit in præsenti, nam personalitas potest humanitati esse prima radix in ordine ad beatitudinem, et ideo respectu illius comparatur ut sanctitas : respectu autem ipsius Dei non comparatur ut sanctitas, quia non potest Deo esse prima radix suæ beatitudinis, ut constat.

38 Dico tertio, divinitas etiam prout significatur in abstracto, et condistincta virtualiter a personalitate, sanctificat formaliter humanitatem Christi : non dico, divinitatem seipsa immediate, et sine interventu personalitatis sanctificare ; sed mediante unione personalitatis cum humanitate posse divinitatem formaliter sanctificare humanitatem, hæc est P. Vasq. ubi supra cap. IV nec eam negavit Suarez, et videtur de mente Patrum, quorum Verba refert Vasq. cap. III ad probandum sanctificationem substantialem Christi ; illi enim semper referunt sanctitatem istam ad divinitatem, quam appellant oleum, et unctionem humanitatis ; sic dixit Nazianz. orat. II *de Paschate*, « humanitatem fuisse divinitate delibutam, » et Damasc. lib. III *de fide* cap. III. « Ipse seipsum unxit, ungens quidem ut Deus sua deitate, unctus autem ut homo, etc. » Eodem modo loquuntur alii Patres, quorum verba difficile explicantur de deitate in concreto, cum semper, aut fere semper de illa in abstracto loquantur : nec careret vitio, quod effectus solius personalitatis deitati sub nomine deitatis tribueretur ; sicut si semper dicerent, deitatem terminare humanitatem, vel deitatem gignere, aut producere, quod proprium est personæ in concreto : ergo cum semper dicant : deitatem esse sanctitatem, unctionem, etc. sentiunt plane non solam personalitatem, sed etiam deitatem sanctificare formaliter.

39 Ratione item probatur conclusio ; quia licet Deitas non uniatur immediate cum humanitate, sed solum mediate ; hoc tamen sufficit, ut vere deificet humanitatem. Deitas enim sola, et non personalitas, est forma deificans humanitatem, sicut sola personalitas est in hoc sensu forma terminans : deificare autem formaliter humanitatem, est ipsam sanctificare : ergo Deitas quatenus deificat, sanctificat humanitatem. Major et consequentia sunt claræ, minor autem, quod scilicet deificare sit formaliter sanctificare, probatur in primis ex modo communi loquendi sanctorum Patrum, quos plures refert Vasquez disp. XLI, n. 20 et 21, qui passim utuntur exemplo ferri igniti, ut explicent conjunctionem humanitatis, et divinitatis, nam sicut ignis ferri operationes elevat, ut ferrum non solum siccet, sed urat ; sic divinitas, qua humanitas deificatur, elevat operationes humanas Christi, ut habeant efficaciam ; idem ergo est deificari, ac elevari, seu dignificari humanitatem. Ratione item constat, quia licet divinitas non uniatur immediate cum humanitate, unitur tamen mediate, et quidem potentior est unio mediata cum deitate ad sanctificandum naturam, quam unio immediata cum gratia habituali ; plus enim est deificari na-

Probatur ratione.

Vasquez.

turam, quam informari gratia habituali, et plus participat de divinitate per hujusmodi conjunctionem, quam per gratiam habitualem ; ergo deificari formaliter est sanctificari substantialiter.

40 Objiciunt primo, si deitas formaliter sanctificat humanitatem ; ergo tota Trinitas, et omnes tres personæ sanctificant formaliter humanitatem. Probatur consequentia, quia effectus provenientes a deitate tribuuntur toti Trinitati, ut creatio, et alia hujusmodi ; ergo si deitas formaliter sanctificat, Pater, et Spiritus sanctus formaliter sanctificant humanitatem ratione deitatis.

Objectio prima.

Dissolvitur. Resp. idem argumentum fieri potest de deificatione : nam licet nolis, deitatem formaliter sanctificare ; debes tamen fateri, deitatem formaliter deificare humanitatem Christi : rogo ergo, an ideo concedas, totam Trinitatem formaliter deificare humanitatem ? an Pater, et Spiritus sanctus formaliter deificent humanitatem ? Quod dixeris de deificatione, dicam ego de sanctificatione : sicut ergo deitas communis deificat formaliter humanitatem, et tamen non deificat eam formaliter Pater, vel Spiritus sanctus ; ita licet deitas formaliter eam sanctificet, non ideo sanctificat eam formaliter Pater, vel Spiritus sanctus.

41 Ratio autem utriusque est, quia licet denominationes, quæ conveniunt ratione naturæ, tribuantur supposito ; illæ tamen, quæ conveniunt naturæ, vel formæ prout in alio supposito, vel in alio statu, nunquam tribuuntur huic supposito. Sic dicimus, albedinem videri, et album etiam videri, albedinem producere species, et album producere species ; cæterum si hæc eadem albedo esset in alio subjecto dealbans illud ; non diceres, hoc album dealbare formaliter aliud album, eo quod habeat albedinem dealbantem formaliter aliud album : item si hæc albedo poneretur etiam Neapoli sine subjecto, et ibi videretur ; non ideo diceres, hoc album videri, quia non competit albedini prout in hoc subjecto. Non ergo sequitur, deitas formaliter sanctificat humanitatem ; ergo Pater formaliter sanctificat eam, sicut nec sequitur in prædicato deificandi, ut vidimus. Alioquin, quia deitas formaliter deificat Patrem, deitas enim est forma, qua Pater formaliter constituitur in esse Dei, liceret etiam colligere, Spiritum sanctum formaliter deificare Patrem ; quod enim competit Patri ratione deitatis, est prædicatum absolutum ; ergo debet tribui omnibus personis : sed deitas est forma deificans Patrem ; ergo Filius, et Spiritus sanctus deificant Patrem. Vides non valere consequentiam ibi, sic nec in nostro casu ; quia licet deitas sit quæ formaliter deificat humanitatem ; non tamen prout est in Patre, vel Spiritu sancto, sed solum prout est in Filio, quod etiam in aliis formis videre licet ; nam si idem calor ponatur in duplici subjecto, scilicet in aqua, et in oleo ; et aqua applicetur manui, dicetur quidem aqua calefacere manum, non tamen dicetur oleum, quod non est applicatum calefacere manum, quia licet habeat in se eumdem calorem : ille tamen calor non calefacit manum, prout in oleo, sed prout in aqua, ubi habet applicationem necessariam ; item eadem anima est in manu, et in pede ; et licet sola anima concurrat active per suam substantiam ad jactum lapidis ; non tamen dicitur pes projicere lapidem, sed manus, quia anima non causat illum motum prout in pede, sed prout in manu. Sic etiam Deitas eadem est in Patre, et Filio, sed tamen Pater non deificat, vel sanctificat formaliter humanitatem, sed Filius, quia deitas prout in Filio, et non prout in Patre, habet conditionem necessariam ad illum effectum scilicet subsistentiam Filii, media qua applicatur humanitati.

42 Dices, B. Virgo dicitur genitrix Christi, et Christus dicitur genitus ab illa, et persona Christi dicitur Filius Virginis, licet illa personalitas non sit conditio antecedens, ut natura humana generetur a Virgine ; prius enim in prioritate naturæ fuit genita humanitas a B. Virgine, quam

Evasio.

uniretur personæ Verbi, ut diximus disp. xv. Ergo ad hoc ut persona possit accipere denominationes, quæ conveniunt naturæ, non requiritur, quod illa personalitas fuerit conditio ei naturæ accipiendi tales denominationes, et per consequens poterit Pater, vel Spiritus sanctus dici sanctificare formaliter humanitatem Christi, si natura Patris, et Spiritus sancti eam formaliter sanctificat; licet deitas non habet eas denominationes ratione personalitatis Patris et Spiritus sancti.

43 Respondeo, non posuisse nos pro regula generali, quod ad hoc ut denominatio patris communicetur alicui supposito, debeat pro aliquo priori præcedere suppositalitas, tanquam conditio illius prædicati; nam in exemplo posito constat, suppositum dici genitum, licet subsistentia non præcesserit terminans naturam humanam pro aliquo priori antequam generetur. Regula vero a nobis posita erat solum, quod quando forma est in duobus subjectis, vel suppositis, tunc prædicata, vel operationes, quas habet prout in uno solum, non prædicantur de altero subjecto, vel supposito, ut constat ex exemplis adductis. De reliquis autem prædicatis, an semper communicentur subjecto, vel supposito, non potest tradi una regula generalis. Regulariter quidem communicantur, quando forma est in unico subjecto, vel supposito. Aliquando tamen non communicantur, quando scilicet est specialis ratio id prohibens, quod contingit.

Præcluditur.

44 Primo, quando per illud prædicatum non solum significamus esse in in illo subjecto, sed etiam subjectum habere talem, vel talem conditionem, quam tunc non habet, v. g. si albedo unicum haberet subjectum alibi, eadem tamen albedo poneretur hic sine subjecto; tunc qui videret hic eam albedinem, non diceretur videre illud subjectum alibi existens, quia videre parietem, v. g. non significat solum videre colorem qui est in illo pariete, sed etiam significat illum parietem esse ibi, ubi videtur ejus color. Sicut si quantitas Petri absentis poneretur hic sine subjecto, tunc hic qui tangeret illam quantitatem, non diceretur tangere Petrum, nam tangere Petrum; est tangere quantitatem sub qua est Petrus, ibi, ubi tangitur ejus quantitas.

45 Secundo deficit illa communicatio prædicatorum, quando prædicatur de forma aliqua operatio, per quam aliquo modo causatur ipsum totum, in quo est: tunc enim illa operatio non tribuitur supposito, vel toti, ne videatur esse causa sui ipsius, et ut servetur distinctio inter causam et effectum, v. g. Christus ut Deus producit efficienter suam humanitatem, illa tamen operatio non tribuetur Christo, nec dicemus: Christus producit seipsum; Christus creavit se, nam licet illæ propositiones admittantur cum particula aliqua limitante, ut si dicas, Christus ut Deus creavit se ut hominem, etc. non tamen simpliciter et absolute, quia semper debet significari distinctio inter creantem et creatum, ut observavit Vasquez, infra disp. LXV, cap. IV, n. 20. *Vasquez.*

46 Tertio deficit illa communicatio prædicatorum in iis prædicatis, quæ conveniunt aliqui formæ, vel parti in genere causæ formalis, vel quasi causæ formalis: hæc enim non dicuntur de supposito, vel de toto, v. g. licet anima informet corpus, non dicetur homo, vel totum compositum informare suum corpus. Item si hæc albedo, quæ est in hoc pariete, esset simul in alio pariete, et illum redderet album, non diceretur hic paries informare, vel reddere album illum alium parietem. Ratio autem est, quia prædicata, quæ conveniunt alicui, ut causæ formali, dicuntur de illo, quasi de aliquo, quod sit pars: unde non possunt competere toti, quod non est pars; ideo homo non dicitur informare, vel animare seipsum, quia non est pars sui ipsius; ideo etiam hic paries in casu posito non dicetur reddere album alterum parietem, quia nimirum hic paries non est forma alterius parietis. Dixi autem hoc servari in præ-

dicatis, quæ competunt alicui, ut causæ formali, vel quasi, quia idem dicendum est de omnibus prædicatis, in quibus subjectum significatur per modum partis, v. g. corpus componit hominem, non tamen dicetur componere seipsum. Item quartus gradus intensionis dicitur componere intensionem albedinis, et tamen paries albus ut quatuor non dicitur componere intensionem albedinis. Constat ergo ex his omnibus exemplis, non semper tribui supposito, vel toti ea prædicata, quæ competunt naturæ, vel parti. Unde in nostro etiam casu dicendum est, licet deitas deificet, vel sanctificet formaliter humanitatem Christi ; non tamen posse id affirmari de Patre : aut Spiritu sancto, quia nimirum hoc prædicatum non competit deitati, nisi prout est solum in persona Filii ; quare non communicatur aliis suppositis, in quibus sit etiam eadem natura.

47 Hæc omnia eo tendunt, ut appareat non esse bonam illam consequentiam factam in argumento, si deitas formaliter sanctificat humanitatem Christi ; ergo Pater etiam, et Spiritus sanctus, eam formaliter sanctificant, cum habeant eamdem deitatem. Nunc tamen addere possumus, humanitatem Christi aliquo etiam modo sanctificari ex conjunctione mediata, quam habet cum persona Patris, et Spititus sancti, nam sicut dicebamus supra sectione præcedenti, si natura humana esset unita hypostatice personæ Angeli sancti, ipsam etiam naturam humanam reddendam fore amobiliorem aliquo modo, propter gratiam naturæ Angelicæ, nisi propriis peccatis naturæ humanæ impediretur illa amabilitas : sic multo magis in nostro casu dicendum videtur, humanitatem Christi reddi amabilem propter perfectiones relativas Patris, et Filii existentes in natura divina, cui ipsa humanitas hypostatice unitur in persona Filii. Nam licet non conjungatur immediate cum personalitate Patris, et Spiritus sancti, conjungitur tamen mediate cum illis ; et quidem magna dignitas est naturæ humanæ conjungi saltem mediate cum personalitatibus illis Patris, et Spiritus sancti : quare jam illæ aliquo modo concurrunt ad dignificandam, et decorandam mediate eam humanitatem. 48

Objiciunt secundo ; Deitas non unitur immediate humanitati ; ergo non potest illam sanctificare, quia humanitas in tantum sanctificatur substantialiter, in quantum unitur, sed unitur soli personalitati immediate ; ergo a sola personalitate sanctificatur. Objectio secunda.

Resp. humanitatem sanctificare a personalitate, cui immediate unitur, atque etiam a deitate cui unitur mediate, hic enim effectus formalis sancti, potest etiam provenire a forma mediate una : sicut etiam deificatur a deitate solum mediate unita. Diluitur.

Dices, ergo hæc sanctificatio non provenit a deitate immediate, sed solum mediate, immediate vero a personalitate. Evasio.

Resp. distinguendo : provenit a deitate mediate ; id est, mediante personalitate ut conditione necessaria, concedo, mediante personalitate ut forma, nego, nam licet personalitas sit etiam forma sanctificans, est per accidens ad hoc ut deitas sanctificet formaliter : quamvis enim personalitas non esset forma sanctificans, adhuc deitas formaliter sanctificaret mediante unione personalitatis ; sicut nunc non est personalitas forma deificans, et tamen deitas formaliter deificat humanitatem mediante personalitate, non ut forma deificante, sed ut conditione necessaria ad hoc, ut deitas deificet. Exemplum habemus in charitate, quæ in multorum sententia est forma sanctificans, et licet non inhæreat immediate in subsistentia animæ sed in voluntate, juxta communem sententiam, sanctificat tamen animam, et non voluntatem quæ non est capax illius effectus formalis : sanctificat ergo charitas animam mediante voluntate, non ut forma sanctificante, sed ut subjecto ipsius charitatis. Item calor juxta communem sen- Præcluditur.

tentiam, recipitur immediate in quantitate, et mediate in materia prima : disponit tamen materiam ad formam non quantitatem cui immediate inest, sed materiam, quam quidem disponit mediate ; hoc est, mediante quantitate, non ut dispositione, seu ut forma disponente ad ignem, sed ut subjecto caloris. Sic ergo in præsenti, licet deitas non uniatur immediate humanitati, sed media personalitate ; potest tamen dare hunc effectum formalem sanctificationis, ad quem præstandum necesse est, quod mediet personalitas, non ut forma sancti, sed quasi vinculum deitatis cum humanitate, nec oportet omnem sanctitatem provenire formaliter a forma immediate unita, sicut nec materiam esse dispositam ad formam ignis provenit a calore immediate unito, juxta communem sententiam : nec sanctitas, quam præstat charitas, provenit a forma immediate inhærente in anima, in multorum sententia, quia sicut materiam esse dispositam, est habere in se mediate calorem, ita humanitatem esse sanctam, est habere in se mediate divinitatem.

49 Urgebis ; ergo humanitas solum extantia. trinsece sanctificatur a deitate, et non intrinsece, quia solum unitur deitati denominative, et per denominationem extrinsecam a personalitate intrinsece unita.

peditur. Resp. dicendum esse de hac significa*squez.* tione sicut tu dixeris de deificatione : P. Vasq. disp. XLI, n. 24, videtur appellare hunc effectum extrinsecum humanitati : ego libentius vocabo intrinsecum mediatum ; quis enim unquam dixit materiam esse extrinsece calidam per calorem receptum in quantitate ; aut quis dixit, animam extrinsece solum denominare intelligentem per actum, qui tamen juxta communem sententiam recipitur immediate in sola potentia intellectiva distincta ; sicut ergo materia est calida intrinsece, et sicut anima intelligit intrinsece, sed mediate : ita humanitas deificatur et sanctificatur intrinsece per deitatem formaliter, sed mediate.

Objiciunt tertio ; ergo humanitas non 50
sanctificatur per deitatem physice, sed Objectio teatia.
solum moraliter : consequens autem est falsum, quia sanctitas non potest moraliter provenire : alioquin posset unus homo sanctificari moraliter per gratiam existentem physice in alio homine.

P. Vasq. ubi supra num. 24, docet hu- Solvitur.
manitatem non sanctificari physice, sed *Vasq. Lorca.*
moraliter : quem propter hoc acriter reprehendunt Lorca, et alii recentiores. Sed quæstio est de vocibus, et quidem melius dicitur, sanctificari physice etiam per deitatem, ad hoc enim non requiritur unio immediata cum deitate : sicut etiam deificatur physice per deitatem formaliter ; et sicut materia prima disponitur physice per calorem inhærentem in sola quantitate, juxta communem sententiam. Ad sanctitatem autem non est necessaria mutatio physica per formam immediate unitam : sicut nec ad pulchritudinem naturalem ; nam licet pulchritudo inhæreat immediate in sola quantitate, et mediate in substantia : homo tamen est pulcher physice, et ipsa hominis substantia amaamabilis, et propter pulchritudinem sibi mediate inhærentem : ita pulchritudo animæ denominat eam pulchram, redditque eam amabilem, licet non uniatur immediate, sed solum mediate ; physice tamen, et extrinsece. Qui vero vocant hunc effectum moralem, solum intendunt, divinitatem habere talem tantamque excellentiam, ut licet solum mediate uniatur cum humanitate ; cæterum hanc mediatam unionem adeo valere in hominum existimatione, ut opera humanitatis ita digna sint, ac si deitas, immediate uniretur ; est igitur illa unio deitatis, physice loquendo, mediata, moraliter vero immediata : quia tantum valet, ac si esset immediata ; cæterum, absolute loquendo, non est unio moralis, sed physica, licet mediata.

Objicies quarto si unio mediata divinita 51
tis cum humanitate sufficit, ut deitas san- Objectio quarta.
ctificet formaliter ipsam : ergo unio etiam mediata cum gratia sanctificante suffi-

ceret : ut si natura humana uniretur hypostatice Angelo sancto ; tunc enim ille homo esset Angelus sanctus, et per consequens humanitas redderetur sancta ex conjunctione mediata cum illa sanctitate Angeli.

Removetur. Resp. negando sequelam : ratio autem discriminis colligitur ex dictis sectione præcedenti, quia nimirum gratia habitualis solum sanctificat in quantum deificat subjectum, hoc est, quatenus affert secum habitus infusos ad operationes divinas, et ad videndum Deum : hos autem habitus non affert gratia, nisi ad idem subjectum, in quo ipsa est, quia ii habitus sunt passiones gratiæ : quare non sunt, nisi ubi est gratia : illud ergo solum, subjectum deificatur, et illud solum redditur habile ad videndum Deum, et ad operationes divinas, in quo gratia est, et per consequens non santificaretur humanitas, proprie loquendo, propter conjunctionem, cum Angelo sancto, licet aliquantulam perfectionem, et sanctificationem minus perfectam inde acciperet, ut diximus. At vero divinitas propter suam excellentiam potest perfecte sanctificare, et reddere habilem ad videndum Deum illam humanitatem, cum qua conjungitur, etiamsi non sit in illa, quia non deificat imitative, sed realiter faciendo illam participem divinitatis. A posteriori autem probatur, quia negari non potest, quod humanitas ratione illius conjunctionis mediatæ cum deitate digna sit majori amore, quam alia humanitas ratione gratiæ habitualis : ergo ratione illius conjunctionis digna etiam erit ut evehatur ad majora bona per consequens ad meliorem visionem Dei : ergo illa conjunctio mediata cum deitate affert habitus infusos ad videndum Deum, et ad alias operationes divinas naturæ humanæ, non minus, sed magis quam conjunctio immediata cum gratia habituali.

52 Dices, probari bene quod deitas mediate unita aliquo modo etiam sanctificet Effugium. humanitatem, non tamen quod sanctificet omnino perfecte, nam procul dubio magis sanctificaret deitas ipsa immediate unita, tunc enim perfectius participaretur : ergo non tam sanctificatur humanitas Christi a deitate, quam a personalitate Verbi sibi immediate unita.

Resp. non minus perfecte sanctificari Occluditur humanitatem a deitate mediate unita, quam si immediate uniretur, tam bonum enim est uniri cum deitate, mediante personalitate Verbi cum deitate ipsa identificata, quam uniri immediate cum deitate, cum illud quod nunc mediat sit tam bonum, quam ipsa deitas, imo ut hoc obiter dicam, non possumus concipere deitatem sanctificare mediate naturam humanam : quin ibi includatur sanctificatio, quam immediate præstat personalitas Verbi. Cum enim personalitas Verbi sit quasi nexus ipse conjungens deitatem cum humanitate, eo ipso quod intelligas deitatem connexam humanitati, intelligis nexum ipsum, et perfectionem, quam humanitas accipit non solum a deitate, sed etiam ab ipso nexu, qui est personalitas ; non ergo potest distingui sanctificatio, quam habet a deitate, a sanctitate, quam habet a personalitate, atque ideo non poterit dici minus sanctificari a deitate, quam ab ipsa personalitate.

Petes, quid si per possibile, vel impos- 53
sibile natura ipsa divina conjungeretur Dubium naturæ humanæ mediante supposito creato ? An ne sanctificaretur ita perfecte humanitas ex conjunctione illa ad deitatem sicut modo.

Resp. casum undequaque repugnare, Discutitur illo tamen impossibili dato, videtur non ita perfecte fore sanctificandam humanitatem, cum non uniretur immediate divinitati, aut alicui perfectioni divinæ sed mediate, et quidem mediante aliqua perfectione limitante, qualis esset subsistentia creata, in qua utraque natura conjungeretur. Non nego, illum hominem per communicationem idiomatum dicendum Deum, atque adeo colendum divino cultu : cæterum non semper, et in omni casu imaginario arguitur bene ex dignitate sanctificatio æqualis, ut supra se-

ctione præsenti probavimus, exemplo illo hominis Angeli, cujus natura humana unita hypostatice Angelo sancto, dignificaretur ab ipso, et coleretur homo ille, sicut Angelus ; non tamen sanctificaretur humanitas a sanctitate Angeli, cujus rationem ibi latius reddidimus. Sic ergo in hoc casu ficto homo ille coleretur cultu divino ; humanitas tamen non sanctificaretur ita perfecte, sicut nunc humanitas Christi, quia modus participandi divinitatem esset minus perfectus : nunc enim humanitati communicatur divinitas media personalitate divina, tunc communicaretur media personalitate creata, et imperfecta ; quis autem dubitat multum conducere ad nobilitatem effectus formalis nobilitatem, vel ignobilitatem modi, quo forma communicatur ? An vero illa humanitas haberet tunc summam impeccabilitatem, qualem habet nunc humanitas Christi, negat P. Ragusa infra disp. CXIV, §. 7, agens de impeccabilitate Christi, ubi nos etiam aliquid dicemus disp. XXVI, sect. II.

SECTIO III.

Utrum Christi humanitas sanctificetur infinite simpliciter.

51 Sermo est de sanctificatione substantiali ; nam de accidentali per gratiam habitualem postea redibit sermo, et non est quæstio utrum ipsa sanctitas Verbi, qua formaliter sanctificatur humanitas, sit sanctitas infinita simpliciter, de hoc enim nemo dubitat, sed an humanitas reddatur sancta infinite simpliciter : neque item dubitatur an ex Verbo et humanitate resultet aliquod concretum infinite sanctum ; certum enim est, illum hominem Christum in concreto esse infinite sanctum, siquidem est Deus, sed dubium est de ipsa humanitate in abstracto, an sit sancta infinite simpliciter et absolute ; de qua quæstione antiquiores non videntur disputasse ; sed tamen aliqui recentiores, qui eam tetigerunt, acri controversia in contrarios opinandi modos deducti sunt. Quidam enim contendunt, humanitatem sanctificari infinite, quia sanctitas, qua sanctificatur, non est finita, sed infinita, et communicat se totam : ergo sanctificat infinite. Alii vero dicunt, non sanctificari simpliciter infinite, quia humanitas non fit sancta per essentiam, sed per participationem ; ergo non infinite simpliciter.

Mihi hæc quæstio videtur multum habere de vocibus, et aliquid de re, ideo præmittendum erit de re ipsa, quæ sint, in quibus utriquæ convenire debeant : ut postea punctum controversiæ facilius explicetur. Et in primis certum est, humanitatem habere in se sanctitatem simpliciter infinitam, in eo saltem sensu, in quo habet in se personalitatem Verbi : nam sicut verissimum est, humanitatem habere secum subsistentiam Verbi, imo deitatem ipsam : ita verum erit, habere secum infinitam sanctitatem, quæ non distinguitur a personalitate Verbi, vel divinitate, imo in hoc sensu habet etiam secum immensitatem, æternitatem, omnipotentiam, etc. licet ipsa non sit immensa, æterna, omnipotens, etc. 55 Præsuppositio prima.

Secundo certum videtur, humanitatem Christi licet non sit sancta simpliciter infinite, esse tamen sanctam infinite in genere sanctificationis participatæ ; hoc est, non posse poni creaturam magis sanctam, cum nulla possit poni quæ participet excellentiorem sanctitatem, aut excellentiori modo, quam humanitas Christi. In hoc ergo genere excedit sanctificatio per unionem omnes alias sanctificationes possibiles. Cum vero dicimus, hanc esse sanctificationem per participationem, non intelligimus, ipsam sanctitatem formalem, qua humanitas Christi sanctificatur, habere suam entitatem, et suum esse sanctitatis participatum ; cum enim sit increata, non potest 56 Præsuppositio secunda.

esse entitas per participationem, sed solum significamus humanitatem non esse sanctam a se, sed participare suam sanctificationem a Deo : sicut enim participat deificationem, sic etiam participat sanctificationem ; et in hoc sensu potest dici sancta per participationem non per essentiam. Denique loquendo de Christo in concreto, videtur esse infinite sanctum, etsi loquaris de Christo ut homine : nam Christus in quantum homo, licet aliquando reduplicet supra humanitatem ; aliquando tamen reduplicare potest supra suppositum, ut ex doctrina sancti *S. 7 hom.* Thomæ supra quæst. XVI, art. 1 et 12, colligunt probabiliter aliqui ibi.

57 Difficultas ergo solum est de humanitate abstracte sumpta, an sit infinite sancta ? In quo duplex potest esse quæstio, altera de re, altera de nomine. De re quidem, an humanitas ex conjunctione ad Verbum taliter sanctificetur, et gratificetur ut amor divinus talis tantusque sit erga ipsam humanitatem : qualis tantusque est erga divinitatem, vel subsistentiam Verbi. Altera est quæstio de nomine, an sicut humanitas Christi dicitur habere secum infinitam sanctitatem simpliciter, et sanctificari formaliter per infinitam sanctitatem Verbi ; ita dici possit sanctificari infinite.

Difficultas circa humanitatem abstracte sumptam an sit infinite sancta.

58 Veniendo ergo ad priorem difficultatem, quæ est magis de re, mihi omnino placet pars negativa, quam omnino supponit Suar. infra disp. XXII, sect. 1, post II concl. § *Dices*, ubi expresse docet, non tam placere Deo humanitatem propter gratiam unionis, quam deitatem.

Enodatur. *Suarez.*

Pro qua conclusione suppono primo, Christum in concreto amari a Deo summo amore, quia ut sic includit formaliter personalitatem Verbi dignam infinito amore ; atque ideo Christus etiam ut homo, si non reduplices supra naturam humanam, sed supra suppositum, amatur amore infinito, quia ut sic est objectum divinum, et amatur super omnia : aliud vero est loqui de ipsa humanitate, quæ secundum se est aliquid creatum, et finitum, atque ideo secundum se non est digna summo amore.

Suppositio prima.

59 Suppono secundo, ad hoc parum referre, quod totus Christus ametur unico indivisibili actu, vel diversis ; in quo videntur adversarii vim totam ponere suæ sententiæ, nam licet ille amor sit unus simplex, terminatus ad omnes Christi partes ; non tamen necesse est, æqualiter ad omnes terminari, sed cum debito ordine charitatis ; sicut eodem actu divisibili diligo Petrum sapientem, quia sapiens est, non tamen eodem modo fertur amor ad Petrum et ad sapientiam : nam ad Petrum fertur ut ad amicum, et ideo respectu Petri dicitur affectus amicitiæ ; ad sapientiam vero non fertur ut ad amicam, sed ut ad bonitatem, et rationem formalem, propter quam diligo Petrum. Item eodem indivisibili affectu desidero Petro sanctitatem ; non tamen eodem modo amo Petrum, et sanctitatem, nam Petrum diligo ut finem *cui*, seu affectu benevolentiæ ; sanctitas vero est finis *qui*, et amatur affectu concupiscentiæ. Item affectus, quo Deus diligit creaturam propter ipsum Deum non fertur æqualiter ad creaturam, et ad Deum ; sed ille idem est summus amor erga ipsum Deum, minor vero respectu creaturæ. Sic ergo de affectu Dei erga Christum dictum est, licet sit indivisibilis, ferri tamen inæqualiter erga humanitatem, et personalitatem ; nam personalitatem diligit summo amore et super omnia ; humanitatem vero diligit propter personalitatem, minus tamen quam personalitatem, quia non est summum bonum.

Suppositi secunda.

60 His ergo suppositis, probatur conclusio, quia quantumcumque humanitas Christi uniatur Verbo, et ex hac conjunctione reddatur amabilis, nunquam tamen Deus amat humanitatem prout condistinguitur a Verbo tantum quantum diligit ipsum Verbum, plus enim gaudet Deus de existentia Verbi, quam de existentia illius humanitatis, alioquin non esset amor ordinatus, sed inordinatus.

Probatur conclusio

Dixi humanitatem prout condistinctam a Verbo, non prout separatam, quia ut sic non diligeretur; sed prout conjunctam, distinctam tamen, nam licet ille affectus Dei feratur ad compositum illud ex Verbo et humanitate, attingit tamen utramque partem immediate prout inter se distinguuntur, et denominat diversimode singulas partes, ut dixi; in hac ergo consideratione nequaquam dici potest, affectum Dei erga humanitatem secundum se æqualiter tendere, ac tendit in Verbum.

61 Dices; humanitas, ut grata, seu ut sancta, includit sanctitatem Verbi, ergo ut sancta diligitur sicut Verbum.

Resp. si reduplices supra sanctitatem formalem, concedo, humanitatem ut gratam diligi sicut ipsum Verbum; quia hoc solum significat, quod diligitur Verbum: si autem velis, humanitatem ipsam, quia grata est, et sancta sanctitate Verbi, diligi tamen secundum suam entitatem, sicut Verbum, nego consequentiam.

Urgebis, ergo saltem illud conjunctum tam bonum est, quam Verbum, cum includat Verbum; sed qui amat conjunctum, non amat unam partem solum, sed utramque; ergo quatenus Deus amat conjunctum, amat humanitatem sicut Verbum, ut partem illius conjuncti.

Resp. conjunctum esse tam bonum, quam Verbum, quia includit Verbum: cæterum amor erga illud totum non fertur æqualiter ad utramque partem, sed magis ad unam, et minus ad aliam: neque enim sequitur bene, conjunctum est tam bonum quam Verbum, ergo debet illud totum secundum singulas partes amari sicut Verbum; sed solum sequitur, ergo secundum aliquid sui debet amari sicut Verbum, alioquin etiam Deus amaret infinite conjunctum, quod resultat ex Deo et omnibus creaturis, quia hoc conjunctum tam bonum est, sicut Deus; ille ergo Dei amor erga Christum fertur ad illud totum: sed tamen plus complacendo in una parte illius, quam in alia, et quam in unione et conjunctione illarum; plus enim complacet Deus in existentia Verbi, quam in existentia Christi, ut est totum resultans, quia ut sic dicit unionem, de cujus existentia minus gaudet, quam de existentia Verbi divini, quod est extremum unitum.

Objiciunt primo, quia Verbum secundum se amatur infinite; sed Verbum, ut terminans non est minus bonum, nec minus amabile; ergo affectus erga Verbum etiam ut terminans humanitatem, est æqualis, ac erga ipsum Verbum secundum se. 62 Objectio prima.

Resp. negando minorem in sensu replicato: nam licet Verbum terminans humanitatem sit infinite amabile; cæterum, ut terminans, reduplicat supra actualem terminationem, quæ est unio creata, et hæc non est infinite amabilis, plus enim amat Deus Verbum ipsum, et plus gaudet de existentia Verbi, quam de eo quod terminet humanam naturam. Refellitur.

Objiciunt secundo, bonitas, qua humanitas Christi redditur formaliter amabilis, est bonitas Verbi infinita; ergo est infinite amabilis. Probatur consequentia, quia bonitas ut octo facit subjectum amabile ut octo, amatur enim pro mensura bonitatis quam habet; ergo bonitas infinita facit humanitatem amabilem infinite; communicat enim se totam humanitati secundum omnes gradus bonitatis, quos habet. 63 Objectio secunda.

Resp. negando primam consequentiam, et ad probationem dico, bonitatem, quæ communicatur alicui subjecto, posse dupliciter considerari in ratione tantæ bonitatis; primo absolute, et in ordine ad se: secundo relative in ordine ad subjectum; bonum enim, ut dixi in metaphysica, aliud est bonum in se, aliud est bonum alteri, seu conveniens. Si ergo consideretur bonitas secundum perfectionem, quam in se habet absolute; non sequitur, omne subjectum, cui unitur, reddi tam amabile, quantum ipsa forma in se est amabilis; si vero consideretur bonitas secundo modo, hoc est, relative; Dissolvitur.

verum est, tam amabile esse subjectum, quantum forma habuerit bonitatis relativæ, seu convenientiæ in ordine ad illud subjectum. Exempli gratia, pulchritudo eadem numero posita in homine, et in lapide, reddit lapidem minus amabilem, quam hominem, quia licet eamdem bonitatem absolutam habeat utrobique, non tamen eamdem relativam; melior est pulchritudo homini, quam lapidi. Item gratia habitualis posita in anima, et in lapide, melior est animæ, et ideo reddit eam magis amabilem, quam lapidem, licet eadem sit bonitas absoluta gratiæ utrobique. Provenit autem major bonitas relativa, et major convenientia, vel ex majori proportione, quam forma habet cum illo subjecto, vel ex meliori modo, quo se communicat, vel ex aliis capitibus, sic anima rationalis eadem communicatur capiti, et unguibus; magis lumen perficit caput quam ungues, propter perfectiorem unionem, qua se communicat in ordine ad meliorem operationem, ut dixi in lib. *de anima*.

64 Hinc ad objectionem respondeo, subsistentiam Verbi, licet in se sit bonitas infinita; et infinite amabilis, non tamen reddere humanitatem secundum se infinite amabilem, quia non est tam bona illa subsistentia humanitati, quam ipsi Verbo, tum propter minorem proportionem, quam habet cum humanitate, tum quia non se communicat tam perfecto modo humanitati, quam Verbo, huic enim communicat se per identitatem necessariam, illi vero solum per unionem creatam et contingentem : melius autem est habere illam bonitatem necessario per identitatem ; sicut habet Verbum, quam habere illam per unionem contingentem, prout habet humanitas : ideo licet bonitas illa in se sit infinite amabilis, et licet conjunctum etiam ex humanitate et Verbo sit infinite amabile, quatenus includit Verbum ; humanitas tamen non terminat illum infinitum amorem, sed alium affectum inferiorem modo explicato.

Tertio objiciunt, quia licet imago secundum se non sit digna adoratione ratione sui : conjuncta tamen cum exemplari est adorabilis, non ratione excellentiæ quam in se habeat, sed ratione excellentiæ quæ est in exemplari, ergo licet humanitas secundum se non sit amabilis sicut Deus ; cæterum conjuncta Verbo tam amabilis est, sicut Deus, non ratione propriæ bonitatis, ipsius Verbi, cui conjungitur. 65 Objectio prima

Hæc objectio potius est contra ipsos, quam pro ipsis, nam licet imago sit adorabilis ratione exemplaris : nunquam tamen terminat tam perfectam adorationem imago sicut exemplar, sed aliam inferiorem, neque imago Christi adoratur latria perfecta, quæ Deo competit, sed alia latria inferiori, et respectiva, ut docet VII synodus act. II post epistolam Adriani, et act. III, IV, VI, et VII, et aliis locis adductis a Suar. infra disp. LIV, sect. IV, qui etiam disp. LIII. sect. II, fatetur, Christi humanitatem quando adoratur seorsim a Verbo, licet adoretur propter excellentiam Verbi sibi unitam, non adorari latria perfecta, sed alia inferiori, pro quo affert August. ser. LVIII *de verbis Domini*, et Athanas. orat. V *contra Arianos*, et alios ; ergo si ex adoratione imaginis argumentum esset sumendum, potius deberes dicere, humanitatem Christi non amari tantum, quantum Verbum : licet ametur propter excellentiam Verbi. Diluitur VII Syn. Suarez Augus. Athan.

Sed urgebis adhuc, quia licet imago non adoretur æquali adoratione cum exemplari nec etiam Christi humanitas si adoretur latria suprema seorsim, cæterum si adoretur simul cum Verbo, quando adoratur totus Christus, tunc eadem, et æqualis adoratio supremæ latriæ terminatur ad humanitatem et ad Verbum : ut cum communi theologorum fatentur Suarez dicta disput. LIII sect. I et Vasquez infra disp. XCV. Item quando imago coadoratur simul conjuncta cum exemplari, terminat eamdem et æqualem adorationem; ergo licet humanitas Christi secundum se non ametur 66 Instanti Suarez Vasquez

quantum Verbum, cæterum ut conjuncta Verbo, seu ut deificata terminat æqualem amorem.

67 uditur. Resp. in primis quod attinet ad imaginem, supponi falsum, nam quantumvis cum exemplari conjungatur, et adoratio terminetur ad illud aggregatum; diverso tamen modo fertur ad exemplar, et imaginem; nam ad exemplar fertur adoratio, absoluta quæ est superior: ad imaginem vero adoratio respectiva, quæ est inferior. Deinde quod attinet ad humanitatem Christi, fateor ipsam terminare partialiter supremam latriam, quando adoratur Christus totus, quia ipsa humanitas est pars illius suppositi, quod adoratur suprema latria propter summam excellentiam, quam in se habet, et per consequens humanitas etiam coadoratur eadem latria, ut pars illus suppositi. Cæterum quando amatur totus Christus ob excellentiam Verbi, quam includit, non coamantur æquali affectu omnes Christi partes, sed inæqualiter: divinitas enim amatur super omnia, et ex capite hoc Christus etiam amatur super omnia, humanitas tamen non amatur super omnia.

68 crimen r adotionem morem nde. Discrimen vero inter adorationem, et amorem nascitur ex iis, quæ dixi supra sect. 1, quia scilicet adoratio est cultus exterior, qui indivisibiliter exhibetur toti supposito; quando enim ego assurgo prælato, non assurgo soli animæ, sed toti prælato; quare omnia, quæ sunt in prælato, participant illum eumdem cultum, licet non omnia habeant æqualem titulum, neque æqualiter ad illum. Amor vero est affectus interior, qui fertur ad bonum, atque adeo magis ad majus bonum, vel ad ea, quæ magis, aut perfectius participant bonitatem, quæ movet: quare qui amat Petrum sapientem propter ejus sapientiam, non amat æqualiter omnia quæ sunt in Petro, sed magis amat ejus animam, quam corpus, magis caput, quam ungues, et sic de aliis. Similiter ergo Deus amans Christum, non fertur æquali affectu erga omnia, quæ sunt in Christo, sed inæquali; magis enim amat personalitatem divinam, quam naturam humanam. Sic etiam quando Deus amat hominem justum, non fertur æquali affectu erga omnia, quæ sunt in ipso; magis enim amat animam justam, quam corpus ipsius, quia justitia, et sanctitas magis decorat et perficit animam, quam corpus: cultus autem quia non est affectus, sed honoratio exterior quam exhibemus, æqualiter fertur ad totum suppositum, quia non possumus in ipsa apertione capitis, v. g. dividere, ita, ut tanta sit respectu animæ, et minor respectu corporis, sed tota fit toti homini; sicut tituli etiam, quibus eum appellamus, non dividuntur; nam tituli dominationis, v. g. Illustrissimæ, aut excellentiæ, celsitudinis, majestatis; sanctitatis, etc. toti homini tribuuntur, cum totum hominem alloquamur; corpus ergo participat illum eumdem titulum dominationis, vel majestatis, qui tribuitur animæ. Sic etiam loquentes cum Christo, alloquimur totum suppositum, et per consequens tituli honoris tribuntur toti supposito; quare humanitas etiam participat eumdem honorem, et cohonoratur cum divinitate.

69 Evasio. Dices, quidquid sit de apertione capitis, et reliquo cultu externo, loquendo tamen de affectu interno honorandi, cur non poterit ille etiam affectus terminari divisibiliter ad partes juxta singularum excellentiam, ita ut magis feratur in excellentiores et digniores; sicut amor eo quod est affectus internus fertur divisibiliter, et inæqualiter ad partes personæ, quæ amatur. Quod si hoc modo feratur, jam non adorabitur æqualiter humanitas Christi cum divinitate, nam adoratio non pensatur solum penes actionem, et signum externum, sed potius penes affectum et submissionem internam, ex qua procedit.

70 Præcluditur. Resp. in illo interno affectu posse considerari duplicem inæqualitatem, alteram in re volita, alteram in modo volendi. Prima non datur in eo affectu respectu humanitatis, et personalitatis, non

enim volumus diversum cultum, sed omnino eumdem utrique, et ideo dicitur humanitas æqualiter coadorari, hoc est, participare eumdem omnino cultum, qui exhibetur personæ divinæ. Secunda vero inæqualitas negari non potest, quin detur in illo affectu, non enim vult eodem modo, seu æqualiter ex modo volendi illum cultum humanitati, et personalitati, nam personalitati illum vult ratione excellentiæ, quæ in ipsa necessario est: humanitati vero vult illum cultum ratione excellentiæ personalitatis, et quæ non necessario, sed contingenter competit humanitati: quare implicite habet quamdam conditionem inclusam non adorandi humanitatem illa adoratione latriæ, si non esset unita personæ divinæ, qui modus adorandi appellatur coadoratio, et ideo personalitas Verbi dicitur simpliciter adorari, humanitas vero coadorari. Perfectius ergo fertur ille affectus internus ad personalitatem, quam ad naturam humanam: nam licet humanitas non dicatur adorari solum respective, sicut adorantur imagines, vel vestes alicujus Sancti, sed absolute; hoc tamen est, quia revera non fertur ad humanitatem propter excellentiam, quæ sit extra illud suppositum, sed propter excellentiam, quæ est in illo supposito; ideo non dicitur adorari respective, quia respectus est ad aliud, et ubi non est disctinctio suppositi, non dicitur aliud simpliciter. Re tamen vera non fertur ille affectus tam absolute ad humanitatem, quam ad personalitatem, ad hanc enim fertur propter ipsius excellentiam, ad illam vero propter excellentiam non suam, sed personalitatis. Non ergo fertur æqualiter ex modo tendendi ad utramque. Cæterum dicitur simpliciter adorari æqualiter, seu coadorari humanitas eum Verbo, licet non dicatur amari æqualiter, quia amor sonat præcise affectum; et hic est inæqualis, ut diximus; adoratio vero sonat cultum: et licet affectus colendi non feratur æqualiter, eumdem tamen cultum vult utrique. Pensatur ergo in adoratione id, quod volumus humanitati, et Verbo, licet non æqualiter velimus, et dicitur adoratio æqualis. Amor autem, quia est essentialiter affectus, non pensatur solnm ex effectu, sed ex modo, quo conjungitur voluntas cum objecto amato, qui modus procul dubio est valde inæqualis; multo enim magis se conjungit cum personalitate increata, quam cum natura humana, quando elicit actum amoris erga Christum, sicut quando amat medium propter finem, magis, et perfectius se conjungit cum fine; quam cum medio, licet utrumque amet eodem actu indivisibili amoris.

His ergo circa priorem quæstionis partem prænotatis, quæ erat magis de re, an scilicet amor Dei erga Christi humanitatem propter unionem ad Verbum, sit sicut amor Dei erga ipsum Verbum; restat secunda pars, quæ est magis de modo loquendi, an dicenda sit humanitas propter unionem ad Verbum sanctificari simpliciter infinite; in qua etiam magis placet pars negativa, quia licet in re ipsa concedi debeat humanitatem habere sibi unitam sanctitatem infinitam; item concedi debeat, quod forma, qua humanitas redditur sancta, est simpliciter infinita; cæterum non videtur concedendum humanitatem esse sanctam infinite simpliciter, quia per hunc loquendi modum non solum significatur infinitas ipsius formæ, sed etiam infinitas in modo participandi illam formam, quem modum loquendi expressit Suar. infra disp. LIII, sect. III, §. *ultimo dicendum*, his verbis: « Filiatio naturalis, quæ convenit Christo ut homini ratione gratiæ unionis, minus excellens est, quam filiatio naturalis, quæ convenit illi ut Deo ratione æternæ generationis, ergo similiter sanctificatio humanitatis per gratiam unionis, longe minor est, quam sanctificatio per essentiam, quam Verbum, seu natura divina per se habet. » Hæc Suar. et postea longe inferius eadem sect. §. *Ad priorem difficultatem*, loquens de hac Christi sanctificatione, sic ait: « Qui modus sanctifica- 71 Suarez

tionis longe inferior est a sanctificatione per essentiam ipsius Verbi : » Quem modum loquendi videntur supponere communiter alii theologi.

72 Et probatur ex dictis, quia sanctificatio simpliciter infinita est, qua nulla major possit excogitari : major autem est sanctificatio, qua Deus se ipso essentialiter sanctificatur, quam illa, qua Christi humanitas sanctificatur : tum quia illa reddit Deum sanctum per essentiam, hæc non facit humanitatem sanctam per essentiam, sed per participationem : illa reddit naturam divinam secundum se impeccabilem, hæc non reddit humanitatem secundum se impeccabilem, sed solum prout unitam, et per consequens non tollit radicalem potentiam ad peccandum : denique illa reddit Deum dignum amore summo et infinito, hæc non reddit humanitatem dignam summo amore, ut vidimus, ergo licet in genere sanctificationis participatæ, humanitas habeat summam sanctificationem, non tamen in omni genere simpliciter et absolute.

73 Objiciunt primo : sanctitas, qua Deus est sanctus, et qua humanitas est sancta, est eadem formaliter ; ergo æque infinite sanctificat utrumque.

Objectio prima.

Resp. negando consequentiam, quia eadem forma, licet tota communicetur utrique, dat tamen diversum effectum formalem uni, quam alteri, ut supra vidimus in anima rationali ; quæ diversitas provenit vel ex diversitate subjecti, vel saltem ex diversitate unionis, et communicationis. Sic sanctitas Verbi unita lapidi, non sanctificaret naturam lapidis, eo genere sanctitatis, quo humanitatem ; non enim justificaret, vel gratificaret illum, sed solum consecraret alio diverso genere sanctitatis, item non redderet naturam lapidis amabilem amore amicitiæ, sicut reddit humanitatem, quia nimirum lapis non est capax illorum effectuum formalium, sic etiam eadem sanctitas unita humanitati, non dat illi effectus, quos dat divinitati : non enim dat illi esse sanctam per essentiam non dat illi esse radicaliter impeccabilem, non dat esse amabilem summo amore, quia humanitas non est capax horum effectuum, et quia non communicatur illi per identitatem sicut divinitati ; ergo similiter, licet communicetur humanitati sanctitas simpliciter infinita, non ideo sanctificat eam infinite simpliciter, sicut non reddit eam sanctam per essentiam, licet communicetur illi sanctitas per essentiam, tam enim est incapax humanitas unius effectus, quam alterius.

Solvitur.

Objiciunt secundo, humanitas, quia habet subsistentiam infinitam Verbi, subsistit infinite ; ergo quia habet sanctitatem infinitam, est infinite sancta.

74 Objectio secunda.

Resp. in primis antecedens esse æquivocum, et indigere distinctione, si enim solum velis, humanitatem subsistere per subsistentiam infinite perfectam in ratione subsistentiæ, verissimum est ; si vero velis, humanitatem subsistere perfectissimo modo, est falsum, perfectiori enim, et meliori modo subsistit natura divina, quam humana, nam illa subsistit in se, hæc subsistit in alio ; illa subsistit per identitatem necessariam, hæc vero per unionem contingentem ; non ergo subsistit infiniti ex parte modi, sed solum ex parte formæ, qua subsistit ; quare licet simpliciter concedatur, illum hominem esse suppositum simpliciter infinitum, quia ut sic dicit in recto suppositum Verbi ; cæterum loquendo de humanitate in abstracto, illa propositio, humanitas subsistit infinite, indiget distinctione et explicatione, ut dictum est. Imo in rigore loquendo, hæc etiam propositio, humanitas habet sanctitatem infinitam ; est æquivoca, et eget distinctione, nam illa propositio videtur significare, quod humanitas participet effectum formalem sanctitatis infinitæ, prout sic ; sicut si de lapide, in quo esset gratia habitualis, diceres, lapis iste habet amicitiam cum Deo, et quidem in hoc sensu neganda est ; si vero solum significatur, formam illam esse in tali subjecto, licet ipsi non det ta-

Diluitur.

lem effectum formalem, tunc potest concedi; sed claritatis gratia semper debet distingui.

75 Objectio tertia. Tertio objiciunt; sanctitas illa est infinita *ut quo;* ergo reddit subjectum infinite sanctum *ut quod.* Item est bonitas infinita *ut quo;* ergo reddit infinite bonum, *ut quod.*

Refellitur. Nego utramque consequentiam, sicut non valet: est sanctitas per essentiam *ut quo;* ergo reddit humanitatem sanctam per essentiam *ut quod.* Ratio autem constat ex dictis, quia scilicet non semper subjectum est capax habendi *ut quod* illud, quod habet forma *ut quo;* sicut natura lapidis non esset justa *ut quod,* licet haberet sibi unitam hypostasim Verbi; quæ est justitia *ut quo;* et in aliis mille exemplis.

Effugium. Dices, hypostasis Verbi perficit intrinsece humanitatem, non finite, quia in tantum perficit, in quantum dat se ipsam, sed dat illi perfectionem infinitam; ergo perficit simpliciter infinite; ergo humanitas redditur infinite perfecta.

Occluditur. Resp. de re ipsa satis constare ex dictis; in modo autem loquendi debemus usurpare quod magis est commune: certum ergo est, humanitatem accipere per unionem aliquam perfectionem, quæ in se est simpliciter infinita, nempe subsistentiam Verbi, certum etiam est, non accipere illam tam perfecto modo, ac est in ipso Deo: hoc ergo supposito, illa propositio, humanitas Christi est simpliciter infinite perfecta, durissima est, quia æquivalet huic: humanitas Christi est tam perfecta, sicut ipse Deus, quæ nunquam admittitur, quia licet habeat in se perfectionem aliquam infinitam, non tamen est capax illius effectus formalis, qui ab eadem perfectione tribuitur Deo, qui effectus explicatur per hoc quod est esse perfectam infinite simpliciter; illa vero altera propositio: Verbum perficit humanitatem infinite simpliciter, indiget omnino distinctione, nam si solum velis, quod humanitas accipit aliquam perfectionem, quæ in se est infinita, et quod ex humanitate et Verbo resultat aliquod compositum infinite perfectum, verissimum est, nam conjunctum ex Verbo et humanitate tam perfectum est, sicut Deus, cum includat ipsum Deum: si vero velis, humanitatem accipere aliquam perfectionem, cujus possessio sit tam bona humanitati sicut ipsi Deo, et ex cujus acceptione humanitas sit tam perfecta, sicut Deus; neganda erit propositio, ut supra dixi.

77 Objectio quarta. Quarto objiciunt, ergo humanitas Christi potuit crescere in sanctitate, quod enim non sanctificatur infinite, non repugnat magis, et magis sanctificari.

Rejicitur. Nego sequelam, quia licet in omni genere non sanctificetur simpliciter infinite; cæterum in genere sanctificationis participatæ, sanctificatur infinite, ut supra dixi: nec enim potest in creatura intelligi melior modus sanctificationis, quam per unionem hypostaticam.

78 Instantia. Urgebis, opera Christi habebant infinitum valorem non solum in aliquo genere, sed in omni genere, et simpliciter infinitum; ergo humanitas dignificatur a Verbo infinite simpliciter, alioquin non erit valor operum infinitus simpliciter.

Solvitur. Resp. concedendo totum, ex hoc tamen non sequitur, sanctificari infinite simpliciter, licet dignificetur infinite simpliciter, quia dignificari infinite nihil aliud est, quam dignificari in ordine ad omne præmium excogitabile; ita ut nullum sit præmium, quod non mereatur condigne quodlibet opus Christi, et per consequens non posse dari majorem valorem, hoc est, exigentem majus præmium; quod totum habet Christi humanitas a Verbo, propter rationem traditam disp. VI. Cæterum sanctificatio simpliciter infinita dicitur, taliter sanctificari, ut nihil possit sanctius excogitari; et hoc non habet humanitas, quia sanctior est divinitas, quam humanitas, ut sæpe dixi.

79 Objectio quinta. Quinto objiciunt, Christus in quantum homo est filius naturalis Dei; ergo est filius infinitus Dei; ergo infinite gratus

Deo ; quia in tantum est gratus, in quantum filius.

xpeditur. Resp. vel reduplicas supra filiationem æternam, qua Verbum procedit a Patre, et de hac non dubium, esse infinitam simpliciter, et constituere Christum formaliter gratum infinite, quia ipsa filiatio terminat summum Dei amorem, non tamen facit, quod humanitas sit infinite grata, aut sancta; vel loqueris de alia filiatione temporali, qua humanitas dicitur ab aliquibus filia naturalis Dei; et hæc non est filiatio simpliciter infinita, ut docet expresse Suar. ubi supra, ubi dicit, filiationem naturalem, quæ convenit Christo ut homini ratione gratiæ unionis, esse minus excellentem quam filiationem naturalem, quæ convenit illi ut Deo, ratione æternæ generationis. Si ergo est minus excellens, non est simpliciter infinita. An vero in Christo detur hæc duplex filiatio naturalis, an vero sola una, qua Verbum ab æterno gignitur, dicemus infra disp. xxxi.

80 Ultimo objiciunt auctoritatem multorum, et in primis S. Thomam in præsenti q. vii, art. 11 in corpore, ubi dicit, gratiam unionis esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita.

jectio ltima. Thom.

olvitur. rez. lefons. quez. Resp. ibi gratiam unionis sumi pro ipsa Verbi persona, quæ datur, ut explicat Suar. supra q. ii, art. 12, in commentario articuli, ideo dicitur infinita et increata, quia ipsa persona quæ datur, est infinita et increata. Secundo afferunt Ildefonsum apud Vasq. in præsenti, disp. XLI, c. iii. « Dicendum, Christum solum esse essentialiter sanctum. » Sed hoc quid ad rem est enim essentialiter sanctus in sensu composito unionis, quia ut sic non potest peccare, ideo ille homo in concreto habet aliquid repugnans essentialiter peccato ; sed numquid ideo humanitas est essentialiter sancta. Tertio afferunt alios, qui hanc Christi sanctitatem appellant infinitam ; sed ii loquuntur de sanctitate infinita in genere sanctitatis per participationem, vel de sanctitate in abstracto pro forma sanctificante, quæ est infinita, nunquam tamen dicunt, Christi humanitatem esse tam sanctam sicut ipsum Deum, imo quando occurrit hæc comparatio, aperte fatentur, esse minus sanctam, ut vidimus expresse ex verbis Suar. ubi supra. Alii vero solum dicunt humanitatem accipere infinitam dignitatem a Verbo, et inde provenire operibus valorem infinitum, quod libenter concedimus; dum tamen non cogamur dicere, humanitatem non esse minus sanctam, quam deitatem.

SECTIO IV.

Aliæ difficultates circa doctrinam sectionis præcedentis.

Adduximus, et dissolvimus argumenta, quibus auctores contrariæ sententiæ utuntur ; nunc adducemus alia, quæ fieri possunt, ex quorum solutione magis explicabitur nostra sententia. 81

Primo ergo objici potest, si humanitas non sanctificatur infinite per unionem ad hypostasim Verbi divini, ergo magis sanctificaretur per unionem ad omnes divinas personas, si per possibile, vel impossibile ab illis omnibus simul hypostatice assumeretur. Objectio prima.

Resp. negando sequelam, nam tres personalitates divinæ non sunt major sanctitas, quam singulæ ; quare illa humanitas non esset tunc unita majori sanctitati, quam nunc, sed haberet se, sicut si eidem personalitati Verbi uniretur triplici unione, in quo casu certum videtur, non fore magis sanctam, sicut nec esset sanctior anima, cui eadem gratia habitualis uniretur triplici etiam unione. Posset tamen dici illa humanitas a tribus personis assumpta sanctior fortasse extensive, quatenus immediate participaret plures sanctitates, licet non Rejicitur.

facientes majorem sanctitatem, sicut nec faciunt majorem perfectionem, quam singulæ seorsim.

82 Secundo objici potest, si personalitas
Objectio se unda. non perficit humanitatem infinite, sed finite; ergo magis perficitur humanitas per personalitatem Verbi, et gratiam habitualem simul, quam per solam personalitatem, non solum extensive, sed etiam intensive. Neque enim obstat, personalitatem esse perfectiorem gratia habituali, quo minus ex utraque resultet major perfectio intensiva humanitatis, nam intellectus etiam est aliquid perfectius intellectione, et tamen intellectio cum intellectu perficit magis intensive animam, quam solus intellectus, quia nimirum intellectus non perficit infinite.

83 Resp. eamdem difficultatem proponi
Refellitur. posse circa visionem beatam, aut alias operationes vitales et supernaturales, an scilicet anima Christi postquam erat unita Verbo, perficeretur intensive per illas operationes, ita ut anima Christi unita Verbo, et videns Deum esset magis perfecta intensive, quam esset eadem anima cum unione hypostatica, et sine visione beata. Quod dictum fuerit ad hoc quæsitum, dicetur etiam ad illud, an anima Christi cum unione hypostatica, et cum gratia habituali sit magis perfecta intensive, quam esset cum sola unione hypostatica sine gratia habituali. Quidquid ergo de hoc sit, negandum est, humanitatem Christi magis intensive sanctificari per unionem simul, et gratiam habitua-
Sanctificare quid. lem, quam per unionem solam. Ratio est, quia sanctificari, ut sæpe diximus, est reddi Deo acceptum, et ordinari ex se ab beatitudinem supernaturalem et visionem beatam; ille ergo magis sanctificatur per aliquam formam, qui per illam ordinatur ex se ad majorem beatitudinem, et meliorem visionem Dei. Cum igitur per unionem hypostaticam reddatur humanitas accepta, et digna, quantum est ex se, ad quemlibet gradum beatitudinis, nec per gratiam habitualem, quæ superadditur, possit ordinari ad præstantiorem gradum beatitudinis, ad quem per unionem hypostaticam non haberet etiam titulum sufficientissimum; consequens est, quod per gratiam habitualem, et unionem non sanctificaretur magis intensive, quam per solam unionem. Santificatur quidem magis extensive, quatenus habet plures titulos ratione quorum ordinetur ad eumdem gradum beatitudinis, qui jam erit debitus magis extensive; non tamen ordinatur ad aliquid altius, aut melius. Unde sicut plura Christi merita non dicuntur habere majorem valorem intensive, quam singula, sed solum extensive, quia licet fundent plures titulos ad præmium, non tamen fundant titulum ad majus præmium; ita gratia habitualis cum gratia unionis non sanctificat perfectius intensive, quam sola gratia unionis, quia solum addit quasi repetitionem materialem novi tituli ad eumdem gradum beatitudinis supernaturalis.

Dices, si humanitas perficitur magis 84
intensive per unionem, et gratiam habi- Evasio.
tualem, quam per unionem solam; ergo magis amatur a Deo, Deus enim magis amat quod perfectius est; ergo ut sic est magis sancta, cum sit magis grata Deo.

Resp. eodem modo, esse magis accep- Expeditur
tam Deo extensive, non intensive, hoc est pluribus titulis acceptari a Deo ad idem bonum, non tamen ad majus bonum. Non est autem magis intensive sancta, nisi ratione illi superfectionis, ob quam est grata et accepta Deo, et allicit illum ad majus bonum ipsi conferendum; quare sicut non erat magis grata Deo intensive per bona opera humanitas Christi, quam sine illis, sic nec erat magis sancta per gratiam habitualem, nisi extensive.

Tertio objici potest, si Verbum divi- 85
num non sanctificat infinite humanita- Objectio tertia
tem, adhuc videtur posse excogitari alius melior modus sanctificandi v. g. si idem Verbum communicaretur perfectiori unione, tunc enim perfectius communicaretur, et per consequens perfectius

sanctificaret. Posset autem unio esse perfectior vel ratione suæ entitatis præcise, licet esset inter eadem extrema, vel ratione perfectioris extremi, ut si Verbum uniret sibi naturam Angelicam, tunc enim unio habens ordinem ad naturam Angelicam perfectior esset, quam hæc unio habens ordinem ad naturam hominis.

86 Resp. licet illa unio esset quasi materialiter perfectior propter ordinem ad perissolvitur. fectiorem naturam, vel ex alio capite, non tamen esset perfectior formaliter in ordine ad magis sanctificandam naturam ; sicut si gratia habitualis, ut octo, quæ est in homine, poneretur in Angelo, tunc unio gratiæ cum Angelo esset entitative perfectior, quam unio ejusdem gratiæ cum homine, propter ordinem ad melius subjectum, quem illa unio haberet, non tamen redderet Angelum magis sanctum, quam hominem, quia utrique daret jus ad lumen gloriæ, ut octo, v. g. cum æquali autem lumine gloriæ non eliceret Angelus meliorem visionem Dei quam homo, ut suppono ex tractatu *de visione Dei*. Sic ergo in nostro casu illa unio Verbi cum natura Angeli non daret jus Angelo ad melius lumen gloriæ, vel ad meliorem visionem beatam, quam homini ; ergo non magis sanctificaret, quia sanctificare, ut diximus, est reddere subjectum aptum ; et ordnctifican- dinare illud radicaliter intrinsece ad beaVerbum. titudinem æternam, in tantum enim gratia habitualis sanctificat in quantum est prima radix intrinseca ordinans hominem ad visionem Dei, ut suppono ex tractatu *de gratia*. Cum ergo hoc minus non magis exerceret unio Verbi in natura Angeli, quam in natura hominis, consequens est, ut illa major perfectio materialiter se haberet in ordine ad melius, aut magis sanctificandum, et hæc eadem ratio applicari potest ad quamlibet illam unionem Verbi, si ex alio capite, aut præcise ex sua entitate possibilis est periectior ; de hoc enim dubitare posset, an sit possibilis unio inter idem Verbum, et hanc eamdem humanitatem Christi, quæ tamen perfectior esset ista. Sed quidquid de hoc sit, illa unio non sanctificaret perfectius aut magis, quia non ordinaretur intrinsece humanitas per illam unionem ad majorem, aut meliorem unionem Dei, quam nunc per istam unionem, nulla enim esse potest tam perfecta Dei visio possibilis, ad quam humanitas Christi ex vi præsentis unionis non esset sufficienter condigne proportionata, ut constat.

Quarto objici potest, si Deus non 87 amat infinite humanitatem Christi propObjectio quarta. ter Verbum divinum illi unitum : ergo sicut Deus magis amat tres justos, quam unum, et magis movetur eorum precibus, quam unius, sic etiam magis amaret Deus tres homines, quorum humanitates fuissent hypostatice unitæ divinis personis, quam unam earum, et magis moveretur earum precibus, quam moveatur nunc precibus Christi. Nec obstat, si dicas tres personalitates divinas non valere plus, nec esse aliquid melius, quam singulas earum, atque adeo non forè majus motivum ad amorem divinum. Hoc, inquam, non satisfacit, quia ad augendum amorem non requiritur, quod augeatur in abstracto bonitas formalis, quæ movet, nam si eadem numero gratia habitualis poneretur simul in tribus hominibus, illi essent tres justi, et Deus magis amaret illos, quam unum solum, et magis moveretur eorum præcibus, non minus quam si in ipsis darentur tres gratiæ habituales diversæ, nam revera essent in concreto tres justi, et mererentur tres beatitudines, sicuti si haberent tres gratias diversas ; ergo licet tres personalitates divinæ non sint aliquid melius, quam una, imo licet eadem personalitas Verbi uniretur tribus naturis humanis, adhuc posset reddere illas tres naturas magis amabiles a Deo quam unam earum.

Resp. ex supradictis, Deus amaret il- 88 las tres naturas humanas magis extensiSolvitur. ve, non tamen magis intensive, hoc est

videret plures titulos ad suum amorem alliciendum : non tamen ad majorem amorem, nempe in ordine ad majus bonum, nullum enim bonum posset illis velle, ad quod volendum non esset sufficientissimus, et superabundans etiam titulus in una humanitate hypostatice assumpta, in quo est discrimen gratiæ unionis, et gratiæ habitualis : nam tres homines justos ita diligit Deus plus quam unum, ut inveniat in eis titulum ad majus bonum illis volendum, quam in uno eorum : imo si fieri posset, ut omnes tres sua merita, et suum jus omnino transferrent in unum alium ; tunc huic deberetur major beatitudo, quam singulis illorum, quia omnia illa merita simul haberent vim ad magus aliquid, quam merita singulorum. At vero in tribus humanitatibus hypostatice assumptis non ita esset, tunc enim licet duæ illarum transferrent sua merita, et suum jus omnino in tertiam, hæc haberet quidem plura jura, et plures titulos, non tamen haberet jus, aut titulum ad aliquid, ad quod ipsa ex se non haberet etiam titulum superabundantem. An vero quælibet illarum haberet vim condignam impetrandi aliquid etiam contra preces aliarum quæ repugnarent, diximus supra disp. VI, sect. I, cujuscúmque enim oratio exaudiretur, esset quidem de condigno, nam quælibet haberet valorem, et condignitatem ad impetrandum quod peteret.

89 Objectio quinta. Quinto objici potest, si Deitas perfectius, et magis sanctificat Deum, quam humanitatem Christi, eo quod perfectus illi communicatur, nempe per identitatem, humanitati vero per unionem, ergo perfectius etiam et magis sanctificatur humanitas Christi per personalitatem Verbi, quæ ei communicatur immediate, quam per deitatem, quæ solum communicatur mediate. Consequens autem est contra id, quod diximus supra sect. II.

Removetur. Respondetur negando sequelam, nam licet perfectior communicatio sit per identitatem, quam per unionem ; non est tamen melior, aut perfectior communicatio immediata per unionem, quam mediata, quando id, quod mediat, est identificatum cum ipsa deitate, quæ mediate communicatur ; nam illa communicatio mediata deitatis est moraliter, seu æquivalenter immediata, eo quod includit, ut supra diximus, sect. II, unionem immediatam personalitatis identificatæ cum deitate ; tam bonum enim est uniri immediate cum eo, quod est deitas ; quam uniri immediate cum ipsa deitate.

SECTIO V.

Utrum Christus habeat gratiam habitualem?

90 Hæc est alia difficultas contra doctrinam supra traditam ; nam si Christi humanitas sufficienter sanctificatur per unionem ad Verbum ; ergo non indiget alia sanctificatione actuali ; ergo non habet gratiam habitualem, hanc enim ideo deberet ; habere ut esset sancta ; sed ad hoc non requiritur, imo posito gratia habituali non augetur intensive Christi sanctitas ; ergo eam non habet ; ideo enim aliqui volebant, humunitatem non sanctificari formaliter per unionem, ut vidimus sect. I.

91 Theologorum communis et certa. Communis, et certa sententia omnium theologorum fatetur, Christum habere gratiam habitualem, pro qua videtur esse Ambros. lib. *de Spiritu sancto* c. XI, ubi dicit, Christum natum esse de Spiritu sancto, et renatum, et subdit : « Quem natum de Spiritu sancto confitemini, quia negare non potestis, renasci negatis? Magna insipientia est, ut quod singulare est hominum, confiteamini ; quod commune est hominum, denegetis. » Ubi Ambrosius videtur loqui de gratia habituali quæ communis est omnibus justis. Item Bernard, hom. IV, super *Missus est*, *Ambros.* *Bernard.*

explicans verba illa : *Quod ex te nascetur sanctum*, sic ait : « Singulariter sanctum fuit, quidquid Virgo concepit, et per Spiritus sanctificationem, et per Verbi assumptionem. » Ubi videtur utramque gratiam in Christo condistinguere. Alia plura Patrum loca affert Suarez sect. 11, quæ ibi videri possunt.

uarez.

92

fficultas ima cir- a hanc mmunem.

Circa hanc communem doctrinam sunt aliquæ difficultates. Prima, an hæc conclusio sit de fide? Affirmat Suar. ubi supra, quem alii sequuntur, tum quia Patres, et scholastici omnes conveniunt quasi in dogmate ad fidem pertinente ; tum quia certum est, Christum habuisse omnem perfectionem, quæ in aliis reperitur, nisi appareat in ea peculiaris imperfectio, quæ in præsenti non apparet. Cæterum P. Vasq. disp. XLI, c. 1, quem communiter sequuntur recentiores, fatetur hoc non posse sine temeritate negari : negat tamen esse de fide, cui magis adhæreo, quia Patres non loquuntur explicite de gratia habituali, sed de sanctitate, vel unctione, quæ quidem ratione gratiæ unionis verificatur ; et licet dicant, Christum fuisse unctum, et sanctificatum per Spiritum sanctum, hoc etiam posset sine gratia habituali verum esse ; tum ratione donorum Spiritus sancti, quæ in Christo fuerunt ; tum etiam quia ipsa unio ortum habuit peculiariter a Spiritu sancto, quatenus fuit eximium Dei donum erga humanitatem ; et per consequens affert secum amorem et gratiam divinam, quæ per appropriationem tribuitur Spiritui sancto. Et licet omnis perfectio tribuenda sit Christo ; posset tamen sine hæresi aliquis contendere gratiam habitualem afferre secum imperfectionem necessariam filiationis per adoptionem, quæ repugnat Christo ; deinde posset dicere, esse omnino superfluam ; cum jam supponat in Christo perfectiori et altiori modo omnem gradum sanctitatis quem posset præstare : Nec denique obstat Christum debere sanctificari, sicut alios homines ; nam ad hoc sufficeret convenientia generica ; sicut enim alii sanctificantur per aliquid intrinsece inhærens et permanens, ita etiam Christi humanitas per unionem intrinsecam et permanentem ad verbum.

. Vasq.

Secunda ergo difficultas est, ad quid ponatur in Christo hæc gratia habitualis? supponimus enim, non poni, ut dignificet opera Christi ; hæc enim potissime dignificantur a personalitate Verbi, ut in superioribus sæpe diximus ; nec etiam ponitur, ut Christi humanitas sit sancta, quasi alioquin non esset futura sancta sine illa. P. Suarez, et P. Vasquez, quos alii recentiores sequuntur, impugnatis aliis rationibus dicunt, datam fuisse, ut esset in Christo principium connaturale actuum supernaturalium ; hi enim ex natura sua exigunt procedere ab habitibus immanentibus ; ipsi vero habitus oriuntur a gratia habituali, quasi passiones a prima radice, et essentia : ideo ergo ponitur habitus gratiæ in Christo, ut cæteri habitus ab ipso connaturaliter dimanent, non quidem physice efficienter, sed per quamdam exigentiam connaturalitatis.

93

Difficultas secunda.

Suarez. Vasquez.

Ego admitto libenter, habitus infusos omnium virtutum connaturaliter in nobis supponere habitum gratiæ, ut primam radicem, de quo dixi in materia *de fide*, et alibi, et per consequens non manere in statu connaturali, si separentur a gratia, quidquid dicat magister Lorca in præsenti, nullum, vel leve fundamentum adducens pro sua sententia. Cæterum adhuc manet difficilis hæc ratio, si ad Christum applicetur ; nam ideo habitus infusi petunt in nobis consortium gratiæ habitualis, quia hi habitus sunt quædam potentiæ quæ dantur ad hoc, ut homo constitutus in ordine filiorum Dei, seu factus Deus per participationem, eliciat operationes proportionatas cum illo esse, scilicet operationes divinas ; ideo prædicti habitus supponunt gratiam habitualem, quia supponunt hominem elevatum ad esse divinum, sicut potentiæ naturales supponunt hominem constitutum in suo esse naturali. Cum ergo Christus

94

Judicium auctoris.

Lorca.

etiam ut homo, et consideratus etiam sine gratia habituali, sit jam elevatus ad esse divinum, multo magis quam alii justi per gratiam habitualem ; consequens est quod exigat etiam habitus, quibus possit elicere operationes sibi proportionatas, scilicet operationes supernaturales, et ordinis divini ; ergo etiamsi non haberet gratiam habitualem, exigeret habitus virtutum ; et illi non essent minus connaturaliter propter defectum gratiæ. Probatur consequentia ; quia habitus virtutum in tantum prærequirunt gratiam, in quantum prærequirunt subjectum constitutum in ordine divino, in quo exigat tale genus operationum ; sed Christus ut homo, etiam sine gratia habituali, præsupponitur constitutus in ordine divino ; ergo jam habet aliquid, ratione cujus debeatur sibi tale genus operationum etiam sine interventu gratiæ habitualis.

95 Effugium. Dices, unionem hypostaticam afferre radicem remotam horum habituum, gratiam vero habitualem esse radicem proximam : ideo ratione unionis deberi gratiam, quæ afferat secum alios habitus.

Exclucitur. Sed contra, quia hoc inquirimus, siquidem ratione unionis æque immediate, et proxime sanctificatur humanitas, sicut per gratiam, et æque immediate, et excellentius fit particeps divinitatis, et constituitur in ordine divino ; cur non possit illa sanctificatio esse radix immediata aliorum habituum, sicut gratia habitualis, et cur non debeantur alii habitus ratione unionis, sicut debentur ratione gratiæ habitualis?

Instantia. Dices, quia jam supponimus, gratiam habitualem esse quasi essentiam respectu habituum, hinc est, hos habitus non posse immediate dimanare ab alia essentia ; quia eædem passiones non oriuntur immediate a duplici essentia specie diversa ; ergo si unio exigit hos habitus, debet hoc esse mediante gratia habituali.

Removetur. Sed contra, quia in primis non repugnat, aliquam passionem exigi eamdem a duabus essentiis specie diversis non subordinatis : nam solis et ignis essentia differunt plus quam specie, et utraque exigit lucem ; cur ergo unio hypostatica, et gratia habitualis non possent exigere eosdem habitus supernaturales? Deinde, si ex diversitate essentiæ arguis diversificari passiones ; peto cur non postulet unio hypostatica alios habitus virtutum infusos specie diversos ab iis, quos secum affert gratia habitualis, et quos possit habere sine gratia habituali?

Adhuc tamen retinenda videtur prædicta ratio, quæ videtur esse S. Thomæ in præsenti, et satis probabiliter explicat necessitatem gratiæ habitualis in Christo, propter necessitatem aliorum habituum infusorum ad operationes supernaturales. 96 *S. Thom.* Objectioni occurritur. Ad objectionem vero positam possumus respondere, habitus virtutum infusarum non potuisse connaturaliter dari nisi mediante gratia habituali : quia licet unio peteret ejusmodi habitus ; non tamen potebat illos in tali, vel tali gradu determinato ; ideo necesse fuit, quod mediaret gratia habitualis, quæ esset prima regula et mensura gloriæ, et cæterorum habituum supernaturalium, quia cum sint quasi passiones supponentes aliam quasi essentiam in illo ordine, necesse est ut supponant essentiam cui possint commensurari et proportionari ; ideo enim potentiæ naturales animæ rationalis non sunt capaces intensionis et remissionis, quia oriuntur ab anima, quæ non est intensibilis, ut dixi in metaphysica ; cum ergo lumen gloriæ, et alii habitus infusi habere possint intensionem majorem, vel minorem, necesse est, quod oriantur proxime ab aliqua radice constituta in tali, vel tali gradu intensionis, qualis est gratia habitualis, non vero unio hypostatica.

97 Evasio. Dices, ipsa gratia habitualis est capax majoris, vel minoris intensionis ; et tamen oritur proxime ex unione hypostatica ; ergo similiter possent alii habitus infusi connaturaliter dimanare proxime ab unione, sine interventu gratiæ habitualis.

ccluditur. Resp. negando consequentiam, quia respectu gratiæ habitualis non potuit dari alia regula proxima, a qua dimanaret cum tali, vel tali intensione; ideo debuit hoc reducit ad determinationem ipsius Dei, sicut recurrimus ad determinationem causæ primæ, quoties causæ naturales non se possunt sufficienter determinare: at vero respectu aliorum habituum potuit præcedere habitus gratiæ, ut radix et regula proxima, cui proportionarentur: ideo debuit connaturaliter præcedere, quia connaturalius est cuicumque passioni dari ad exigentiam proximæ radicis exigentis eam in tali, vel tali gradu determinato.

98 Nec etiam videtur spernenda ratio supra indicata, quod omnis perfectio, quæ aliunde non repugnat Christo, debet illi concedi: gratia autem habitualis nec repugnat, nec affert secum aliquam imperfectionem; non enim affert negationem alterius majoris sanctitatis; neque etiam est omnino superflua, quid vere sanctificat Christum in alio genere sanctitatis, licet inferioris; sicut scientia infusa non superfluit in Christo, licet eadem objecta melius percipiat per scientiam beatam.

99 Tertia difficultas est, an hæc gratia habitualis Christi differat specie a nostra? Difficultas tertia. quidam enim indicant, non differre ex parte ipsius gratiæ; differre tamen ex parte subjecti. Cæterum hæc distinctio in præsenti non facile intelligitur, nam ex diversitate subjecti non provenit diversitas in ipsis gratiis; sed ad summum habebit gratia Christi propter conjunctionem ad Verbum, aliquam majorem dignitatem moralem. Et quidem si in rigore loquamur, gratia habitualis Christi non dat ejus operibus majorem valorem, quam si esset in puro homine; nam infinitus valor eorum operum non provenit formaliter a gratia habituali, sed a gratia unionis, ut vidimus supra disp. VI, non ergo differt illa gratia habitualis specie a nostra, propter ordinem ad tale subjectum. Fateor, de facto esse multo intensiorem, quam omnem aliam gratiam hominum, vel Angelorum; quare qui opinaretur gradus intensionis ita esse heterogeneos, ut differant specie superiores ab inferioribus, consequenter diceret, gratiam Christi differre specie a nostra: cæterum adhuc fatendum esset gratiam Christi non differre specie ab alia æque intensa, quæ potuisset poni in aliquo puro homine; nec etiam gradus inferiores illius gratiæ, quæ est in Christo, differre specie a gradibus æqualibus, qui sunt in aliis justis.

Quarta difficultas est, an ita debeatur 100
Christo hæc gratia ratione unionis, ut Difficultas quarta. *Melina.*
fiat physice, et efficienter a gratia unionis? Sententia affirmans tribuitur Medinæ, et aliis nonnullis Thomistis; sed immerito: illi enim solum dicunt, gratiam habitualem fuisse passionem unionis, quod quidem omnes concedunt; non tamen efficientiam physicam. Tum quia verius fortasse est passiones non effici ab essentia, in dixi in philosophia, sed a generante: tum etiam quia gratia habitualis non potest effici a personalitate Verbi unita humanitati; personalitas enim non operatur aliquid ad extra, ut concedunt theologi; alioquin aliquid operaretur una persona quod non operarentur aliæ.

Dices gratiam habitualem fieri non a 101
personalitate, sed ab unione hypostatica, Effugium. *P. Gran.* Rejicitur.
quæ se habet, sicut essentia respectu gratiæ habitualis, ita videtur sentire P. Granado in materia de gratia, tr. IV, disp. VIII, sect. v.

Sed contra, quia gratia habitualis non est passio unionis hypostaticæ, sed potius personalitatis uniiæ, ideo enim debetur Christo gratia habitualis, quia debentur habitus operativi, ut supra vidimus; et ideo debentur habitus operativi, quia supponitur sanctus et constitutus in ordine divino: non autem supponitur sanctus formaliter per unionem, sed per personalitatem ut vidimus sect. II, ergo personalitas, et non unio debet comparari ut essentia, et radix respectu gratiæ habitualis; sicut etiam in aliis justis habitus virtutum non sunt passiones respectu unionis, qua gratia unitur subjecto, sed respectu ipsius

gratiæ ; et ideo si dependentia physica esset ponenda, non deberet poni habituum ab unione, sed ab ipsa gratia et
Suar. sanctitate, quæ est radix illorum. Vide alias rationes apud Suar. in præsenti, qui tamen loquitur minus clare ; nam ita negat physicam efficientiam, ut neget etiam omnem physicam connexionem inter unionem et gratiam habitualem, solumque concedat debitum proportionis ad gratiam : ergo sane libentius appellarem exigentiam physicam, non qua efficiat gratia unionis gratiam habitualem, sed qua illam exigat sicut essentiæ exigunt physice suas passiones, licet illas non efficiant.

102 Dices, si gratia habitualis esset passio
Instatur. respectu gratiæ unionis, deberet dimanare in aliquo certo, et determinato gradu.
Instantiæ. occurritur Resp. gratiam unionis exigere aliquam gratiam habitualem disjunctim hanc, vel illam : sicut intellectus Angeli exigit aliquas species aliquorum objectorum ; et sicut corpus exigit aliquam ubicationem, et quantitas aliquam figuram, et sic in aliis mille exemplis.

103 Ultima difficultas est, an gratia habi-
Difficultas ultima. Illatio. tualis Christi sit infinita ? de hoc dicemus sect. sequenti.

Nunc inferno ex dictis, hanc gratiam datam Christo primo instanti Incarnationis, quia rationes omnes, et congruentiæ militant pro illo primo instanti : data autem fuit non prius, sed posterius *natura* ad unionem hypostaticam, sicut omnes passiones consequuntur ad essentiam, a qua dimanant. Denique potuit bene de potentia absoluta non sequi, quia omnes rationes supra positæ non indicant necessitatem essentialem, ut consideranti patebit.

SECTIO VI.

Utrum gratia habitualis in Christo sit infinita, ubi utrum habeat plenitudinem gratiæ.

Hæc quæstio pendet ex physica ; ideo 104
breviter expedienda. Affirmant Major et Sententia aliquorum affirmans *Major, et Almainus, Suarez* Almainus apud Suar. disp. XXII, sect. 1, quos sequuntur aliqui recentiores. Fundamentum potissimum est, quod potuit Negativa aliorum communis *S. Thom. Suarez, et Vasq.* dari gratia infinite intensa (de hac enim loquimur, non de perfectione essentiali) ergo debuit dari propter Verbi dignitatem.

Contraria sententia est S. Thomæ, et aliorum communiter, quos sequitur idem Suar. ubi supra, et Vasquez disputat. XLVI, et fere omnes. Potissimum fundamentum est, quod repugnat aliqua qualitas infinite intensa categorematice etiam de potentia absoluta ; ergo gratia Christi non potuit habere ejusmodi intensionem. P. Vasquez probat conclusionem hanc ex alio capite ; nam licet ipse concedat possibile infinitum actu in quantitate, vel multitudine ; negat tamen possibilem infinitam intensionem gratiæ habitualis : quia quacumque gratia posita, ille homo per bona opera posset fieri Deo gratior et sanctior ; ergo non habebat gratiam infinitam, alioquin non posset ejus sanctitas augeri. Antecedens probatur, quia filius adoptionis bene operans plus placet Deo, quam non operans, ergo eo ipso debet fieri gratior et charior.

Respondent aliqui potuisse adhuc addi Aliorum responsio novam intensionem gratiæ supra præcedentem ; quia non est contra rationem infiniti, quod possit augeri, sed quod habeat terminum.

Sed contra, quia augmentum illud, si- Refellitur quidem fit per majorem intensionem,

deberet fieri per additionem gradus advenientis ad præcedentes; ergo deberet continuari immediate cum ultimo gradu præcedenti; hoc autem est impossibile, quia si jam præcederet intensio infinita, non erit ultimus gradus, cum quo possent continuari qui adveniunt de novo.

105 Cæterum adhuc videtur, inefficax prædicta ratio, quia in primis posset ille homo per bona opera mereri, non quidem majorem intensionem gratiæ præcedentis, sed majorem perfectionem illius; ita ut pro gratia præcedenti daretur ei alia non intensior, sed substantialiter perfectior; sicut dixi disputat. VI, sect. II, non semper præmiari opera justi per argumentum solum intensivum gratiæ præcedentis, sed per infusionem gratiæ perfectioris. Deinde dicere possit aliquis, hominem habentem gratiam infinitam, non fieri gratiorem per opera; placeret quidem Deo plus cum operibus illis, et gratia, quam cum gratia sola; quia ipsa opera habent aliquam bonitatem, quæ terminat novam complacentiam Dei, non tamen compararet majorem gratiam et sanctitatem substantialem, quia hæc per te non posset dari, sed solum esset sanctior accidentaliter per majorem sanctitatem provenientem formaliter ab ipsis bonis actibus; sicut etiam Christus de facto hoc genere sanctitatis provenientis ab actibus, crescebat quotidie, licet non cresceret in sanctitate substantiali, vel habituali.

106 Unicum ergo fundamentum hujus communis sententiæ desumi debet ex repugnantia intensionis, et multitudinis infinitæ; quam ex communi sententia suppono divinitus repugnare, ut dixi in physica. Cæterum si illud non repugnaret, probabilius videtur, quod de facto daretur in Christo, ut late probat Suar. ubi supra, quem alii recentiores sequuntur.

Suarez.

107 Hoc ergo supposito, secunda difficultas est, an gratia habitualis Christi dicenda sit infinita, saltem in esse gratiæ, licet non in esse entis, seu qualitatis.

ficultas ecunda rca gra- am habi- ualem. bert,

Negant aliqui cum Alberto, Scoto et Durando, in III, disp. XIII, q. I, quia nulla infinitas potest esse in ratione gratiæ, quæ non sit in ratione qualitatis; cum gratia, ut gratia sit qualitatis. *Scoto et Durand.*

Affirmant alii communiter cum S. Thoma in præsenti, qui videtur concedere, aliquam infinitatem secundum quid, quam late explicat et tuetur Suar. sect. I. Sed quæstio est de nomine; nam revera per consortium unionis habuit illa gratia habitualis esse summa gratia, quæ dari potuit de potentia ordinaria: item habuit ordinem ad unionem, non ut aliquid antecedens, sed ut consequens ipsam unionem, ex quo capite videtur participare aliquam infinitatem, quatenus non potuit ordinari ad aliquid melius, quam ad Verbum unitum. Denique ex hac etiam conjunctione habet virtutem ad influendum in majores effectus; habet enim vim producendi actus infinite meritorios, non ita ut habeant valorem infinitum ab ipsa gratia habituali, sed ita ut fiant efficienter a gratia habituali vel charitate, actus, qui propter consortium ad Verbum, habeant infinitum valorem; ex quibus capitibus videtur illa gratia participare quodammodo aliquam infinitatem secundum quid. In quo etiam sensu charitas, et alii habitus infusi virtutum possunt cogitari cum aliqua infinitate secundum quid, propter eamdem rationem.

108 Aliqui ita explicant hanc infinitatem gratiæ habitualis, ut velint, ipsam gratiam habitualem esse rationem formalem dignificantem opera Christi, ut habeant infinitum valorem in ratione meriti; nam licet gratia habitualis sit in se finita; sed tamen ex conjunctione ad Verbum, accipit tantam dignitatem moralem, ut possit ipsa sic dignificata præstare valorem infinitum operibus Christi. *Gratia habitualis quid. ex opinione aliquorum.*

Hæc tamen doctrina difficilis est, quia in primis gratia non dignificatur immediate a personalitate Verbi, sed solum mediate, in quantum ipsa gratia inhæret naturæ unitæ Verbo; ergo dignitas, quam *Auctori non placet.*

gratia accipit a Verbo, non est dignitas, quam ipsa gratia tribuat humanitati, sed potius est, quam humanitas Verbo unita communicat gratiæ; ergo humanitas non accipit ejusmodi dignitatem a gratia, sed potius gratia accipit eam ab humanitate; ergo neque opera Christi possunt accipere ejusmodi dignitatem a gratia, quia opera in tantum dignificantur a gratia, in quantum fiunt ab humanitate dignificata, et nobilitata per illam gratiam, ut dixi supra disp. VI, sed humanitas Christi non nobilitatur, vel dignificatur a gratia habituali, sed potius e contra; ergo valor infinitus eorum operum non provenit formaliter a gratia habituali, sed potius a Verbo, vel ab humanitate, ut unita Verbo. Dixi semper valorem infinitum eorum operum non provenire a gratia habituali; quia non nego, aliquem valorem et dignitatem provenire illis operibus a gratia habituali formaliter; nam ipsa gratia dignificat etiam et nobilitat eam humanitatem, sed solum nego valorem infinitum provenire a gratia habituali, hic enim solum provenit a Verbo formaliter, et immediate.

109 Confirmatur exemplo. Confirmatur hoc ipsum exemplo aliorum justorum, quia ponamus hominem habentem gratiam ut quatuor, posses enim pariter contendere, valorem, quem habent opera hujus justi, provenire totum formaliter et immediate a primo gradu gratiæ quem habet; nam cæteri omnes solum concurrunt dignificando hunc primum gradum gratiæ, qui ex consortio aliorum fit dignior, et dignificat magis opera illius justi; quod quidem nemo dixit, sed omnes illos gradus gratiæ concurrere immediate et formaliter ad dignificandum subjectum et ejus operationes; ergo similiter dicendum est omnem gratiam Christi; sive substantialem sive habitualem, concurrere immediate formaliter ad valorem operum, et non solam gratiam habitualem, ut dignificatam a gratia unionis.

Evasio. Dices, gratiam habitualem hominis justi secundum omnes gradus concurrere immediate ad dignificandum opus, quia secundum omnes gradus influit in operationem, mediis habitibus infusis: at vero gratia unionis non influit immediate in Christi operationes, sed mediis habitibus, ideo non dignificat immediate, sed media gratia habituali.

Occluditur. Sed contra, quia gratia habitualis non dignificat opera, in quantum influit efficienter in illa; nam, ut vidimus supra disp. VI, licet actus fiat auxilio extrinseco, et gratia habitualis subsequatur physice ad operationem, potest eam dignificare per hoc præcise quod inhæreat subjecto operanti, et illum formaliter nobilitet pro eo instanti reali; ergo licet gratia unionis non concurrat efficienter, potest tamen dignificare immediate operationes Christi.

110 Solutio difficultatis tertiæ. Hinc infertur solutio ad tertiam difficultatem, utrum gratia habitualis Christi potuerit augeri? Nam qui dicunt, fuisse simpliciter infinitam, dicunt consequenter, non potuisse augeri. Qui vero dicunt, fuisse simpliciter finitam, non eodem modo opinantur, quidam enim dicunt, potuisse esse majorem gratiam secundum se, sed repugnasse ex parte subjecti, quod non erat capax majoris gratiæ. Alii concedunt, potuisse augeri in anima Christi, quæ propter unionem ad Verbum habebat majorem capacitatem. Alii dicunt, potuisse augeri de potentia absoluta; non tamen ex natura rei. Alii negant omnino potuisse augeri, quia supponunt, gratiam habere certum et limitatum terminum intensionis, quem nec divinitus possit excedere. Alii denique hoc verum censent de actibus ipsis supernaturalibus, qui pendent efficienter a potentia animæ, quæ habet activitatem finitam, non vero de habitibus, qui non fiunt, sed recipiuntur in anima, et infunduntur a solo Deo.

111 Sententia communis et verior. Vera tamen, et communis sententia concedit, potuisse simpliciter augeri de potentia absoluta, quia neque ex parte habituum apparet repugnantia, neque ex parte subjecti, quod solum concurrit per

potentiam abedientialem, cui non magis repugnant mille gradus gratiæ, quam centum ; neque hoc est peculiare in anima Christi ; hujus enim capacitas obedientialis non crescit propter unionem ad Verbum, neque etiam repugnat magis hoc augmentum in actibus, quam in habitibus, quia etiam potentia obedientialis activa voluntatis potest confortari magis, ac magis per habitum intensiorem ad intensiorem actum eliciendum. Data ergo fuit Christo gratia in tali mensura, non quia non potuit dari major ; nec quia gratia ex natura rei exigebat magis illam mensuram, hoc enim dicitur sine ullo fundamento, sed quia non potuit dari infinita, et Deus voluit dare illam in tali mensura potius, quam alia.

112 Solutio difficultatis quartæ. S. Thom.

Hinc etiam infertur solutio quartæ difficultatis, an Christus habuerit gratiæ plenitudinem, de qua optime S. Thom. art. 9, dicendum enim est, habuisse gratiæ plenitudinem, non solum sicut Apostoli, et alii dicuntur fuisse pleni gratia, eo quod habuerint omnem quæ requirebatur ad munus, in quod fuerant electi, sed etiam quia habuit gratiam in maxima quantitate possibili de potentia ordinaria Dei, sicut decebat esse in eo, a quo, velut a fonte cæteri omnes erant gratiam accepturi, ita ut juxta sapientiam Dei satis deceret, illam esse maximam gratiam, quæ produceretur. Quanta vero fuerit hæc mensura, et quantum excedat gratiam aliorum justorum, nihil potest certo definiri. Verisimile tamen est, excedere gratias omnium justorum collective sumptas, quia totus hic excessus congruit cum suprema dignitate, qua Christus cæteros excedit.

113 Difficultas ultima.

Restat ultima difficultas de charitate actuali, seu dilectione Christi, an fuerit infinita? de qua eodem modo philosophandum est, sicut de habituali, ex quo infero, quam fuerit intensa Christi dilectio : suppono enim Christum semper operatum secundum ultimum potentiæ, hoc est, quam intense poterat : alioquin non videretur expers totius negligentiæ, vel imperfectionis, si potuisset melius operari. Cum ergo haberet habitum charitatis intensiorem omnibus justis collective sumptis, et operaretur secundum totam intensionem habitus, consequens est, ut eliceret actum intensiorem omnibus actibus dilectionum simul, quos omnes justi habuerunt in toto vitæ curriculo. Probatur sequela, quia omnes illi actus augent meritorie habitum charitatis in subjecto, in quo sunt ; ergo omnes illi actus non excedunt intensionem habituum, quos habent omnes justi ; sed hos omnes habitus excessit habitus charitatis in Christo ; ergo actus dilectionis adæquatus illi habitui excessit omnes actus dilectionis aliorum justorum collective ; quid dico omnes actus dilectionis ? omnes etiam actus meritorios omnium virtutum simul sumptos, quos habuerunt alii justi viatores ; quia illis omnibus bus correspondet aliquod argumentum in habitu charitatis, ut suppono, et actus dilectionis Christi excedit totam intensionem habituum charitatis aliorum, si verum est fundamentum positum.

SECTIO VII.

Utrum Christus habuerit virtutes, et dona ?

114 Duplex virtutum differentia.

Virtutes sunt in duplici differentia ; quædam enim sunt infusæ a Deo, et supernaturales, quæ non dantur ad facilius posse, sed ad simpliciter, atque ideo non possunt per actus acquiri, quia habent se ad modum potentiæ, propterea appellantur per se infusæ. Aliæ sunt quæ acquiruntur per actus, et non requiruntur ad simpliciter, sed ad facilius operandum, et hæ vocantur acquisitæ ; quando autem infunduntur a Deo, dicuntur per accidens infusæ. De primis ergo certum est, fuisse in Christo Domino a primo

instanti suæ conceptionis ; certum, inquam, ea certitudine, qua hujusmodi virtutes infusæ in aliis justis admittuntur, in quibus certius est, dari charitatem habitualem, quam alias virtutes morales, licet has etiam communis jam theologorum sententia concedat. Fuerunt ergo similiter in Christo, utpote habente sanctitatem in gradu excellentissimo, ex qua habitus virtutum oriuntur. Difficultas solum est de aliquibus, quæ in particulari videntur dicere imperfectionem repugnantem cum statu unionis hypostaticæ, qualis est pœnitentia, fides, et spes. Pœnitentia enim est detestatio peccati commissi, quæ non potuit esse in Christo ; fides includit obscuritatem ; quare non potest stare cum visione beata, quam Christus habebat ; spes etiam videtur dicere carentiam rei speratæ : nam quod quis habet, qui sperat !

Difficultas de fide spe, pœnitentia.

115 Hæc difficultas pertinet ad tractatum de singulis virtutibus in speciali, non enim possumus quidquam in præsenti definire, nisi earum natura et objectum examinetur. Sane, si pœnitentia nullum haberet actum, nisi quo detestatur peccatum commissum ; consequenter negaudus esset in Christo habitus pœnitentiæ. Cæterum, quia probabilius est habere alios actus ; scilicet voluntatem efficacem non peccandi, propter gravitatem divinæ offensæ, qui actus potuit esse in Christo : item gaudium de peccato non commisso ex eodem motivo, et alios hujusmodi ; ideo probabile est, fuisse etiam in Christo habitum pœnitentiæ, licet fortasse non possit ille habitus elicere actum circa peccata aliena, sed solum circa propria, de hoc tamen dicemus latius in tract. *de Pœnitent.*

116 Quod attinet ad fidem, est difficultas communis de omnibus beatis, de quibus dixi in materia *de fide*, non retinere in patria habitum fidei, eo quod ibi nullam possint habere revelationem obscuram, circa quam solam versatur habitus fidei. De habitu piæ affectionis, quo voluntas vult credere, est majus dubium, an fuerit in Christo, Suarez in præsenti affirmat, quia licet Christus non habuerit voluntatem efficacem credendi, potuit tamen habere affectum conditionatum obediendi fidei, si daretur occasio ; qui affectus procedit ab eodem habitu. Alii dicunt, ad hujusmodi affectum sufficere auxilium extrinsecum, nec propter ipsum fore ponendum habitum. Hoc tamen videtur minus consequenter dici ; quia si revera ille affectus est supernaturalis ; tam exigit principium supernaturale intrinsecum, quam alii actus efficaces. Cum ergo gratia afferat secum principia proxima in ordine supernaturali ad omnes operationes illius ordinis ; sicut anima affert potentias ad omnes operationes ordinis naturæ, consequens est, ut gratia etiam afferat habitum ad voluntates supernaturales inefficaces, sicut ad efficaces. Si ergo ille affectus supernaturalis est in Christo, non erit ab auxilio extrinseco, sed ab habitu.

Suarez.

Dices, ergo similiter in Angelo ponendus erit habitus temperantiæ ad actus abstinentiæ et castitatis conditionatos, quos potest elicere.

117 Evasio.

P. Salas II t. in 1, 2, tr. XI, disp. IV, n. 20, et disp. II, n. 23, dicit actus conditionatos elicitos a subjecto, cui impossibilis est materia ejus virtutis, esse faciles, ad ipsosque non esse ponendum habitum. Cæterum hoc ad summum probat de habitu acquisito, qui datur ad facilitatem, non vero de infuso, qui datur ad simpliciter posse, et sine quo non potest elici ille affectus supernaturalis conditionatus. Ideo Medina, et alii, quos refert idem Salas, dicunt, illos affectus conditionatos non pertinere in Angelis ad eas virtutes, ad quas pertinent in nobis ; sed ad quamdam virtutem generalem justitiæ late sumptæ, qua in omnibus objectis, etiam conditionatis se subdunt regulæ divinæ, vel rationis. Sed contra hoc etiam est, Angelum per illum affectum non tendere in objectum sub motivo communi boni, vel honesti, sed sub aliquo speciali motivo talis hones-

Præcluditu *Salas.*

Medina. *Salas.*

tatis et virtutis, sicut etiam actus contrarii, quos Angelus eliceret, haberent specialem malitiam, et deordinationem pertinentem ad talem speciem turpitudinis. Facilius ergo conceditur, in Angelis etiam esse aliquos habitus infusos ad hujusmodi affectus conditionatos eliciendos, siquidem ii affectus boni sunt, et essent meritorii in Angelo viatore ; cæterum quia illis non sunt possibiles affectus absoluti et efficaces circa ea objecta : ideo non habent illi habitus absolutam denominationem virtutis castitatis, vel abstinentiæ, etc. nec Angelus est abstinens, vel castus simpliciter, sed solum affective. An vero illi habitus sint ejusdem rationis cum nostris, credibile videtur esse diversos, et alligatos ex sua natura ad actus inefficaces et conditionatos, cum illi soli sint possibiles Angelo circa ea objecta.

Denique quod attinet ad spem, difficultas etiam est communis omnibus Beatis, an retineant habitum spei ad sperandam gloriam corporis, vel ad gaudendum Deo possesso, vel ad sperandam gloriam aliorum, de quibus omnibus ex professo agemus, Deo dante, in materia de virtute spei, supponunt enim necessario notitiam objecti formalis spei, quod non potest obiter explicari, et probari.

118 ia diffi- as circa abitus rtutum quisita- m, an rint in hristo. Lorca. arez, et asquez.

Major difficultas est de secundo genere virtutum quæ vocantur acquisitæ, an fuerint in Christo ? Aliqui enim, quos sequitur Lorca in præsenti, disp. XXXVIII, n. 22, negant, fuisse in Christo quoad actum, vel habitum, non enim decebat Christum tam humilis operandi modus. Alii tamen theologi communiter pro certo supponunt, Christum eas habuisse ; Suar. Vasq. et alii omnes, quia hic modus operandi pertinet ad perfectionem naturæ non solum physicam, sed moralem ; ergo non est cur negetur Christo, præsertim cum habuerit scientiam naturalem et acquisitam horum objectorum, quæ scientia videretur otiosa, nisi germinaret amorem objecti per eam cogniti, qui amor deberet esse naturalis, ut suppono. Hoc tamen pendet ex iis, quæ infra dicenda sunt de usu scientiæ acquisitæ, et naturalis in Christo, ubi de actibus etiam naturalibus voluntatis dicendum erit.

119 Dubium.

Secundo dubitatur de habitibus harum virtutum acquisitarum, an fuerint in Christo, et an fuerint infusi per accidens a Deo ; an vero geniti exercitio propriorum actuum ? Fuisse in Christo habitus ad eos actus, certum videtur, si fuerunt actus, decebat enim ipsos actus elici facile et suaviter, quæ facilitas provenit ad habitu.

Advertendum.

Advertendum tamen est ex infra dicendis fuisse in Christo duplex genus actuum naturalium circa hæc objecta : et quidem ad illos, qui fiebant sine dependentia a phantasia, ita erunt ponendi habitus, si concedas etiam habitus in Angelis, vel anima separata ad ejusmodi actus ; si vero neges, negandi etiam erunt in Christo, ut constabit ex dicendis ; loquendo vero de secundo genere actuum, quos Christus habebat similes nostris, habuit habitus ad illos facile eliciendos, sicut et nos habemus. Cæterum quia in libris *de Anima* insinuavi, hujusmodi habitus acquisitos non esse nisi species bene coordinatas, et dispositas ad objectum facile repræsentandum, et experientiam actuum præcedentium, et emolumenti consecuti, et alia hujusmodi, quæ immediate conferunt ad faciliorem cognitionem, et repræsentationem bonitatis objecti, et hæc infert facilius amorem ipsius, quam sententiam postea plures recentiores expresse docuerunt ; ideo in præsenti consequenter de Christo philosophandum est circa habitus acquisitos virtutum, et dicendum, eos fuisse species taliter coordinatas et dispositas : et quod de ejusmodi speciebus dictum fuerit, hoc debes de habitibus accipere. Quare aliqua dubia de iis habitibus, an scilicet fuerint propriis actibus geniti, an infusi a solo Deo, an ipso exercitio fuerint aucti, an fuerint omnes in Christo, et in

omni intensione possibili, et alia hujusmodi, omnino pertinent ad disputationem XXI, ubi de scientia acquisita agendum est ; si enim species ad illud genus scientiæ non fuerunt a principio inditæ, non erit inconveniens, non fuisse habitus ad facilitatem eorum actuum : quid enim prodessent habitus, non positis speciebus necessariis, et sine quibus habitus non poterant operari ?

120 Dona Spiritus sancti an fuerint in Christo.

Post habitus virtutum sequuntur dona Spiritus sancti, quibus creatura rationalis facile regitur a Spiritu S. de quibus certum est, fuisse in Christo ex c. XI, 2. *Isai.* ubi de Christo dicitur : *Requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiæ, et intellectus, spiritus scientiæ, et pietatis, et spiritus consilii, et fortitudinis, et replebit eum spiritus timoris Domini.* De munere et discrimine horum donorum, et quid addant supra virtutes, agitur ex professo in 1, 2.

Difficultas de dono timoris.

Difficultas potest esse de dono timoris, quomodo fuerit in Christo ; sed hæc etiam est communis omnibus Beatis, quibus ratione status non potest apparere imminens malum aliquod culpæ, vel pœnæ. Communis tamen responsio est, in Christo non fuisse timorem servilem, sed filialem, qui vel esset horror mali culpæ possibilis secundum se respectu humanitatis, licet non prout unitæ Verbo, vel affectus aliquis, quo voluntas ex consideratione infinitæ majestatis divinæ retraheret se, qui dicitur timor reverentialis, ad modum quo Petrus sine timore alicujus mali dixit Christo : *Exi a me Domine, quia homo peccator sum ;* uterque tamen affectus erat sine afflictione, vel anxietate ulla, quia non erat ex malo, quod immineret. *Luc.* v, 8.

121 De gratiis gratis datis Gratiæ gratis datæ quæ. Difficultas circa gratiam prophetiæ.

Denique de gratiis gratis datis, certum etiam est, fuisse in Christo, sicut in capite sunt omnes sensus. Dicuntur autem gratiæ gratis datæ, quæ dantur ad utilitatem aliorum, qualis est gratia sanitatum, miraculorum, gratia sermonis, etc. De gratia prophetiæ est aliqua difficultas, quia Beati non sunt prophetæ, proprie loquendo, est enim prophetia cognitio obscura, et ideo a Beatis rejicitur, ut insinuat Paul. I *ad Cor.* XIII. *Ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus : cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est,* etc. et ideo Abulens. in c. XI. *Num.* q. LXIV, docet, Christum fuisse plus quam prophetam, non tamen prophetam, proprie loquendo. Hæc tamen sententia communiter rejicitur, licet sit quæstio de nomine, quia Christus sæpissime in Scriptura vocatur Propheta : *Deut.* XVIII, 15. *Prophetam suscitabit tibi Dominus, sicut me. Luc.* VII, 16. *Propheta magnus surrexit in nobis. Luc.* XXIV, 19. *Quia fuit vir propheta potens in opere, et sermone* et alibi sæpe. Nec obstat fundamentum supra positum : quia prophetia non affert de se intrinsece obscuritatem, sed indifferens est ad cognitionem obscuram vel claram. Beati autem licet videant futura ; non tamen dicuntur prophetæ ; quia de ratione prophetæ est ea prædicere, quæ distant a communi cognitione illorum, cum quibus conversatur, et quibus cohabitat, secundum præsentem statum ; quod non invenitur in Beatis, bene tamen erat in Christo viatore, et in hoc sensu dixit S. Thomas 2, 2, qu. CLXXIV, art. 5, ad. 3. Christum non fuisse prophetam, ut erat comprehensor, sed ut erat viator, id est denominationem prophetæ habuisse ex consortio hominum, quibus ut viator cohabitabat. Paulus autem vel loquitur de prophetia prout regulariter est in viatoribus cum obscuritate, vel, ut alii volunt, nomine prophetiæ intelligit cognitionem fidei, quæ dicitur late prophetia, quatenus respicit objectum futurum distans ; vel denique dixit omnem prophetiam evacuandam in patria, saltem quoad imperfectionem adjunctam, ex qua dicitur prophetia ; quia ut sic connotat saltem obscuritatem rei annuntiatæ ex parte eorum, cum quibus propheta versatur, et loquitur, quæ imperfectio cessabit in patria, et ideo ces-

Abulens.

Prophet de Christ

S. Thom

sabit prephetia in ratione prophetiæ. Sed de his latius in 1, 2.

DISPUTATIO XVII.

DE GRATIA CHRISTI, PROUT EST CAPUT ECCLESIÆ.

1 uppositio Christo capite cclesiæ.

De hoc agit S. Thom. qu. VIII, cujus doctrina clara et facilis est ; ideo paucis dubiis eam absolvam, supponendo, Christum esse caput Ecclesiæ, quod omnes fateri coguntur ex Paulo multis in locis ; *ad Ephes.* I, 22. *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam ; ad Colos.* II, 10. *Estis in illo repleti qui est caput omnis principatus et potestatis*, et alibi sæpe. Ratione item probatur ex triplici præsertim ex quo desumitur ad Christum analogia capitis ; scilicet ex ordine, quia caput est primum ante alia corporis membra ; ita Christus inter omnes creaturas : item caput est perfectius, utpote habens in se omnes sensus ; sic Christus habet in se omnem gratiæ plenitudinem. Denique capitis est gubernare, et influere in alia membra ; ita Christus gubernatione, et influxu fovet et regit totum corpus Ecclesiæ.

2 Dubium primum.

Hinc infertur solutio aliquorum dubiorum. Primum est, an Christus sit caput Ecclesiæ, ut Deus, vel ut homo.

Respondetur, Christum secundum humanitatem esse caput non excludendo deitatem, ut rationem formalem evehendi humanitatem ad esse capitis, sicut Christus ut homo meretur, et quidem infinite, ita tamen ut divinitas concurrat ut ratio formalis ad valorem operum, humanitas tamen, ut subjectum et principium formale efficiens operis meritorii ita etiam humanitas est, cui formaliter et proxime competit dignitas, et munus capitis, deitas tamen est ratio formalis, propter quam illa dignitas competit humanitati.

3 Dubium secundum.

Dubitatur secundo : utrum Christus sit caput etiam secundum corpus, an solum secundum animam : item an sit caput nostrarum animarum, an etiam corporum.

Respondetur, secundum utramque sui partem esse caput nostrum, secundum corpora etiam et animas : quia ex parte Christi non sola anima, sed etiam corpus conduxit ad opera meritoria elicienda, quibus in Ecclesiam influeret ; ex parte vero nostri, non solum animæ, sed etiam corpora gubernantur a Christo, et accipiunt influxum, tum ad sedandas passiones corporeas, tum ad gloriam corporis in futura sæculo habendam.

4 Dubium tertium.

Dubitatur tertio, an Christus sit caput omnium hominum etiam infidelium ? Ratio dubitandi est, quia illi non sunt membra Christi ergo ; nec Christus est eorum caput ; nam caput dicitur relative ad membra.

Respondetur tamen affirmative, quia etiam in infideles influit Christus per vocationes ad fidem, et ad alia pia opera, imo ipsi etiam parvuli, qui sunt in materno utero, non sunt omnino expertes hujus influxus ; nam credibile est, per Christi merita dari parentibus, vel aliis plures cogitationes ordinatas ad bonum pueri. An vero ipsi infideles dicendi sint membra Christi, est quæstio de nomine ; et quidem sine inconveniendi potest dici, esse membra non proprie, sed improprie, et in latissima significatione, saltem cum voluntarie cooperantur cogitationi datæ per Christum ad aliquam honestam operationem.

5 Dubium quartum.

Ex hoc autem rursus dubitatur quarto, an Christus sit caput damnatorum, vel puerorum existentium in limbo. Respectu adultorum damnatorum dicitur Christus late caput, scilicet per excellentiam et dominationem, non per influxum ; respectu vero parvulorum posset dici magis caput, præsertim, si ii habent aliqua dona naturalia per Christum, ut *Suarez. Salas.*

indicat Suar. tom. II in III, p. disp. L, sect. V et Sal. I, tom. in I, II, tract. II, disp. XIII, sect. IV n. 24, et sequentibus.

6 Illatio. Hinc infero nec etiam dæmonum esse caput, nisi improprie, quia ipsis nihil datur ex Christi meritis. Angelorum vero beatorum est proprie caput ex verbis Pauli supra adductis : *Qui est caput omnis principatus, et potestatis ;* quod non de solo Christo ut Deo, sed etiam ut homine accipiendum est, ut constat ex ipso Paul *ad Ephes.* I, 20, ubi loquitur de Christo, ut homine : *Suscitans*, inquit, *eum a mortuis, et constituens eum ad dexteram suam in Excelsis per omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro, et omnia subjecit sub pedibus ejus.* Item *Apocal.* XIX et XXII, prohibuit Angelus Joannem eum volentem adorare his verbis : *Vide, ne feceris, conservus tuus sum et fratrum tuorum habentiam testimonium Jesu* ; ergo erat ipse servus etiam Jesu. Cæterum licet hoc sit certum, non tam est certum, hoc capitis munus competere Christo erga Angelos, ratione influxus, quibus iis meruerit gratiam et gloriam : suppono enim, ex communi sententia non habuisse Angelos ex Christi meritis omnem gratiam et gloriam ; de quo suo loco agendum est intra disp. XXVII. Hoc ergo supposito, licet Angeli habeant per Christum aliquam gloriam accidentalem et aliquas illustrationes et revelationes, et propterea dici possit Christus in eos influere, præcipuum tamen munus capitis, quod in eos habet, consistit, tum in excellentia, tum in dominatione et gubernatione suprema, quam habet supra illos ; nam ratione hujus influit in eos per imperium et directionem, sicut caput in membra, in ordine ad diversas operationes, quas ipsi ex Christi imperio exercent. Aliqui addunt, Christum influere in gratiam et gloriam Angelorum, si non ut causam meritoriam, saltem ut causam finalem et exemplarem, et proptera esse etiam caput Angelorum. Verum licet Christus in aliquo sensu minus proprio sit causa finalis gloriæ Angelorum, quatenus ex complacentia in Christo nondum efficaciter volito Deus creavit et beavit Angelos : hoc non conducit ad munus capitis ; caput enim non influit ut finis, sed ut causa efficiens in operationes membrorum ; et multo minus refert fuisse causam exemplarem, hæc enim causalitas nullam habet proportionem cum influxu capitis ; quere recurrendum omnino est ad influxum dominativum, et gubernativum, quem habet.

Col. II. 10. 1. 20.

7 Effugium. Dices, non minorem potestatem gubernationis, et dominationis habet Christus in dæmones, quam in Angelos beatos ; ergo tam est caput illorum, quam istorum ; ergo tam sunt illi membra Christi quam isti.

Evertitur. Respondeo, licet Christus quantum est de se, æqualem potestatem habeat in dæmones, et in Angelos beatos ; esse tamen discrimen ex parte ipsorum ; Angeli enim beati voluntarie acceptant illam potestatem, et imperium Christi, dæmones vero omnino inviti et reluctantes compelluntur facere quæ faciunt : ideo isti non dicuntur Christi membra ; quia in genere moris caput, et membrum constituuntur per voluntariam conjunctionem unius cum alio ; quæ voluntaria conjunctio, quia deficit ex parte dæmonum, ideo illi non dicuntur membra, licet Christus minus improprie dici possit eorum caput, quia ex parte Christi non deficit hæc voluntaria conjunctio ad imperandum et gubernandum.

8 Dubium quintum. Dubitatur quinto, an Christus sit caput omnium creaturarum ? Respondeo, magis esse dominum, et principem earum, quam caput ; quia caput dicit potestatem imperandi, quæ videtur referri ad subditos ; sic enim rex non dicitur caput lapidum et arborum, sed dominus, caput autem subditorum ; licet ergo Deus omnes creaturas posuerit sub Christi pedi-

bus et potestate, non tamen dicitur earum caput, nisi improprie.

Dubitatur sexto, an sicut Christus dicitur caput Ecclesiæ, dici etiam possit membrum; nam caput etiam est membrum respectu totius hominis, et commembrum aliorum membrorum.

Aliqui affirmant apud Suar. in præsenti, disp. XXIII, sect. 1, quibus videtur favere Paulus I, *ad Cor.* XII, 27. *Vos estis corpus Christi, et membra de membro,* id est, de principali membro, quod est Christus. Alii autem communiter negant; quia membrum importat dependentiam ab aliis membris, quam Christus non habet a corpore Ecclesiæ; ideo Christus est caput sine imperfectione dependentiæ. Nec obstat Paulus; quia verbum illud *de membro,* aliqui referunt ad ipsum Paulum, hoc est, estis membra Christi de alio membro, quod est Paulus, sicut manus nascitur ex brachio. Alii juxta litteram Græcam explicant, *Estis membra de membro,* id est, membra ad invicem, seu estis membra Christi ex parte, id est, non integrum corpus, sed pars aliqua Ecclesiæ.

Dubitatur septimo, an nomen capitis sit proprium Christi. Respondeo, de facto ita esse proprium, ut nulli alteri conveniat; nam licet prælati sint capita, et Pontifex sit caput; longe tamen abest a Christo, qui est caput perpetuum, et universale, tam ex parte temporis, quam ex parte locorum, et personarum. Tum etiam, quia influxus per meritum de condigno in omnes, quibus Christus meruit auxilia, et gratias, soli Christo competit. An vero potuerit pura creatura mereri aliis condigne gratiam, et remissionem peccati, diximus late supra disp. V.

Dubitatur ultimo, quæ sit in Christo gratia capitis: an gratia habitualis, an vero gratia unionis?

S. Thom. art. V, videtur id tribuere gratiæ habituali, alii vero theologi, cum quibus Vasq. disp. XLVIII, cap. IV, dicunt, eam esse gratiam unionis, per hanc enim potissime habet Christus principatum supra omnes Angelos et homines; per hanc habet valorem ad influendum in alios per meritum condignam gratiam et gloriam. Cæterum facile conciliari potest utraque sententia; nam dupliciter influit gratia Christi ad operationes capitis. Primo in genere causæ efficientis, eliciendo opera supernaturalia, quibus aliis mereatur; et quidem ad hæc opera gratia habitualis habet se, ut principium efficiens, mediis habitibus infusis omnium virtutum, et in hoc sensu gratia habitualis Christi exercet operationes capitis. Secundo vero modo concurrit gratia dignificando opera Christi, ut habeant valorem condignum ad merendum, et satisfaciendum pro aliis, et in hoc genere potissime attenditur ad gratiam unionis; et ideo gratia unionis magis videtur pertinere ad constituendam in Christo dignitatem capitis moralis, in quo nulla potest esse difficultas.

DISPUTATIO XVIII.

DE SCIENTIA CHRISTI IN COMMUNI.

Sanctus Thomas a quæstione IX, per quatuor quæstiones agit de scientia Christi, prius in communi, postea in particulari, cujus ordinem sequentes per totidem disputationes de iis agemus; sed tamen quæ ad alias materias pertinent, omnino relinquentes.

Supponendum est, Christum Dominum, non solum ut Deum, sed etiam ut hominem habuisse cognitionem plurium objectorum; quod fides catholica docet contra errorem Monothelitarum, et colligitur ex mille locis Evangelii, ubi de Christo, ut homine sermo est, et illi tribuitur scientia *Joan.* XIII, 1, *Sciens Jesus, quia venit hora ejus. Joan.* VIII, 55, *Scio eum, et sermonem ejus servo,* et alibi sæpe, ubi Christus dicitur orare, doce- 1 Suppositio.

re, loqui, quæ omnia cognitionem supponunt illius naturæ, quæ loquitur, quæ orat, etc. Hæc autem veritas definita est
VI *Syn.* in VI Synodo, art. IV et VIII, his verbis : « Confitemur in Christo omnia duplicia, quæ ad naturas pertinent, duas naturas ejus prædicamus, et unamquamque proprietates naturales habere confitemur; divinam omnia quæ divina : humanam omnia, quæ humana sunt absque ullo peccato. » Ex quibus verbis constat, Christum, ut hominem non solum habuisse cognitionem, sed habuisse eam creatam, et propriam ipsius humanæ naturæ. Du-
Dubium. bium tamen est, an ejus humanitas cognoverit etiam per scientiam increatam sibi unitam, formaliter loquendo. Et quidem eadem fere difficultas est in hac quæstione, loquendo de possibili, ac de facto, nam si semel concedatur possibile, difficile erit negare factum.

Affirmans sententia. *Hugo Joan. de Ripa.*

Posse igitur de potentia absoluta uniri scientiam increatam Dei cum intellectu, vel anima rationali, et reddere intelligentem, senserunt Hugo de S. Victore, Joan de Ripa, et alii apud Suar. in præsenti, disp. XXIV, sect. II, imo aliqui concedunt id de facto in omnibus Beatis. Fundamentum potissimum duplex est. Primum a simili, ex subsistentia Verbi, quæ formaliter reddit humanitatem subsistentem ; ergo scientia Verbi potuit reddere formaliter scientem. Secundum sumitur ex specie impressa, quam Deus se ipso supplet in omnibus Beatis; ergo potuit etiam cum eis uniri ad supplendum munus speciei expressæ ; cur enim minus poterit supplere unum, quam aliam?

Contraria communis.

Contraria sententia communis est omnibus theologis, oppositam damnantibus ad minus temeritatis, ut refert Salas II tom. in 1, 2, tract. II, disp. II sect. I et probari potest ex verbis Leonis papæ re-
VI *Syn.* latis, et approbatis in VI Synodo, act. XVII ubi sic ait : « Agit utraque forma cum alterius communicatione, quod proprium est : Verbo scilicet operante, quod Verbo est, et carne exequente, quod carnis est; neque enim in quoquam unam dabimus naturalem operationem Dei, et creaturæ, ut neque quod creatum est, in divinam educamus essentiam, neque quod eximium est divinæ naturæ ad competentem creaturæ locum dejiciamus. » Item ex verbis Agathonis Papæ *Agat.* relatis in eadem VI, synodo, act. IV, qui circa finem epistolæ sic ait : « Quibus testimoniis claret unamquamque earum, quas hic spiritualis Pater denumeravit naturas, propriam naturalem habere, et unicuique assignari debere voluntatem; neque enim poterit Angelica natura divinam habere voluntatem, aut humanam, neque humana natura voluntatem Dei, vel Angeli, » et infra. « Cum hæc ita veritas habeat, certissime claret quod in Domino nostro Jesu Christo, duas, id est, Dei, et hominis naturas, sive substantias confitentes in unam convenisse subsistentiam, sive personam ; necesse est, et duas nos naturales in eo fateri voluntates, divinam scilicet, et humanam, quia neque divinam ejus, quantum ad naturæ rationem pertinet, humanam habuisse voluntatem dicendum est : neque rursus aliquam ex eisdem duabus Christi substantiis absque naturali extitisse voluntate fatendum, etc. » Hæc sunt verba Pontificis. Qui ex diversitate naturæ colligit non potuisse operationem unius naturæ deservire alteri ; et licet aliquibus videatur solum loqui ex natura rei, et non de potentia absoluta, propter illa verba, *neque humanam ejus divinam habuisse naturaliter voluntatem.* Sed immerito, quia li *naturaliter* non significat *ex natura rei*, sed solum significat *in ratione naturæ;* quasi diceret, licet natura humana aliqua ratione habeat in se unitam divinam voluntatem, non tamen ita, ut competat illi ratione naturæ, sed ratione personæ sicut prius dixerat, *neque divinam quantum ad naturæ rationem pertinet humanam habuisse voluntatem;* hoc est, non habuisse eam ut voluntatem illius naturæ ; idem ergo in verbis sequentibus explicuit per li *natu-*

raliter, ut ex contextu patet. Certum enim erat etiam apud hæreticos, voluntatem divinam non fuisse connaturalem humanæ naturæ; neque ipsi hæretici id contendebant; satis enim eis erat, si divinitus ita factum fuisset, quod humana natura per divinam voluntatem formaliter operaretur; quod de facto, et de possibili negat Pontifex in prædictis verbis.

Dices, etiam Pontifex ibi negat, posse humanam naturam habere voluntatem Angelicam : et tamen hæc repugnantia est solum ex natura rei, non vere de potentia absoluta, divinitus enim posset cognitio, vel amor Angelicus poni in homine, et reddere cognoscentem, vel amantem : ergo nec repugnantia cognitionis, vel amoris increati in natura humana erit in ordine ad potentiam absolutam.

Respondeo negando minorem : nam licet cognitio Angelica posset poni in homine, non tamen denominaret eum cognoscentem, si non procederet ad ipso ut homine, ut mox dicam, et latius dixi in libris *de Anima* ; si vero procederet ab ipso homine, jam tunc non esset solum operatio Angelica, sed etiam humana : id autem repugnat in mea sententia fieri, quia operatio Angeli non potest esse operatio hominis, neque e contra. Omitto alia plura testimonia Aug. Damasc. et aliorum, quæ affert Salas ubi supra.

Tota difficultas est in reddenda ratione hujus repugnantiæ, et constituendo discrimine inter subsistentiam, et scientiam. Aliqui dicunt, denominationem intelligentis non posse provenire humanitati, nisi ab intellectione, quæ sit ejus forma; sicut enim album provenit formaliter ab albedine, ut a forma, sic intelligens provenit a cognitione, quæ sit forma : cognitio autem divina non potest uniri animæ, ut forma informans animam ; ideo non potest eam reddere cognoscentem. At vero subsistens non provenit a subsistentia, quæ sit forma humanitatis, sed quæ sit terminus ; terminare enim ut sic non est informare ; ideo subsistentia Verbi potuit sine imperfectione reddere subsistentem humanitatem.

Hæc ratio non videtur efficax, quia sicut intellectio creata est forma intelligentis, ita subsistentia creata est forma naturæ subsistentis ; ergo sicut potuit subsistentia Verbi, quæ non est forma, supplere id, quod humanitas accipere debebat a forma ; poterit etiam intellectio Dei, licet non sit forma, supplere, quod deberet provenire ab intellectione, quæ esset forma. Petis enim principium, cum dicis intelligere in communi, includere formam, non vero subsistere in communi : nam sicut tu dicis, subsistere creatum includere formam, non vero subsistere increatum ; sic dicam ego, intelligere creatum includere formam, non vero intelligere increatum ; Deus enim perfectissime intelligit per intellectionem sibi identificatam, quæ non est forma, sicut subsistit per subsistentiam sibi identificatam, quæ non est forma. Denique tota hæc differentia videtur valde materialis ad propositum ; nam licet subsistentia divina non sit forma humanitatis ; eo quod non sit entitas incompleta ; quod incomplementum videtur esse de conceptu formæ ; sed tamen vere unitur physice cum humanitate, et se illi intrinsece communicat, et denominat eam intrinsece subsistentem, non minus, quam si esset forma : quod totum haberet etiam intellectio divina ; quod vero habeat in se complementum, vel incomplementum, videtur per accidens ad communicandum suum effectum quasi formalem per illam unionem, sicut subsistentia communicat illum sine aliqua imperfectione.

5 Auctori non satisfacit.

Ideo aliter responderi solet, intellectionem Dei non posse dari animæ rationali, esse intelligentem, quia licet intelligere non sit vere agere physice, nec includat actionem, ipsa tamen intellectio debet esse aliquid immanens ; id est, aliquid, quod ex se petat procedere ab intelligente, quam solutionem approbare videtur

Alia solutio Auctoris.

Salas. Vasq. Salas ubi supra, n. 5. Et quidem P. Vasq. satis consequenter ad sua principia utitur hac ratione, ipse enim censet, intellectionem, et amorem non posse esse de potentia absoluta, nisi in subjecto a quo procedat, quam sententiam impugnavi in libris *de Anima*, quia ex uno capite supponit, intellectionem, et amorem non consistere formaliter in actione, sed in sola qualitate, et aliunde vult, actionem requiri essentialiter ad intelligendum et amandum; quod non potest probare, nisi iis argumentis, quæ concludant, intellectionem et amorem in suo conceptu formali includere actionem. Cæterum admissa ea sententia, satis consequenter redditur ratio, cur intellectio divina non possit reddere me intelligentem, quia nimirum non procedit a me.

7 At vero in sententia communi aliorum, qui dicunt, actum intelligendi, et amandi ita consistere præcise in sola qualitate, ut si qualitas illa fiat a solo Deo, et ponatur in homine, homo vere intelligeret et amaret, in hac, inquam, sententia difficile redditur discrimen inter subsistentiam et intellectionem ; nam in primis negari non potest, quin omnis etiam subsistentia creata petat ex natura sua dimanare a natura, cujus est subsistentia, sicut omnis cognitio creata petit procedere a subjecto, in quo est, et tamen potest humanitas subsistere per subsistentiam Verbi, quæ non petit procedere ab ea humanitate ; ergo posset etiam cognoscere per intellectionem Dei, licet hæc non peteret procedere ab ipsa.

8 Præterea, si aliqua ratione cognitio debet magis procedere a subjecto, quam subsistentia, ideo est, quia cognitio est actus vitalis; et motus ab intrinseco, non vero subsistentia : hæc autem ratio in horum auctorum principiis est parum efficax ; quia in primis aliqui eorum dicunt, motum requisitum ad actum vitalem non esse necessario motum physicum, sed vel physicum, vel intentionalem ; et ideo per cognitionem productam a solo Deo, posse hominem formaliter intelligere et vivere, quia illa cognitio est motus intentionalis in objectum ; ex quo fieri videtur, per accidens se habere ad rationem actus vitalis, quod fiat, vel petat fieri physice a suo subjecto, imo videtur non repugnare aliquam creaturam intellectualem, cujus actus intelligendi, et volendi non peterent fieri ab ipsa creatura, sed ab extrinseco, quia adhuc retinerent conceptum motus intentionalis in objectum ; quod juxta hos auctores sufficit ad rationem vitæ. Alii vero, qui ad actum vitalem requirunt motum physicum, adhuc non videntur procedere consequenter ad suam sententiam ; quia si requiritur motus physicus ad intellectionem, ideo est, quia intellectio est vita et motus ab intrinseco ; hoc autem non solum probat intellectionem debere esse qualitatem exigentem ex natura sua procedere ab illo subjecto ; sed debere actu procedere ab ipso ; nam si actu non procedit, sed solum petit procedere ; ergo subjectum per illam qualitatem formaliter non movet se ab intrinseco, sed habet qualitatem, quam connaturaliter deberet habere per motum ab intrinseco ; ergo actu non vivit per illam intellectionem a solo Deo productam, licet, petat fieri ab ipso ; ergo vel fatendum est intellectionem includere ipsam actionem physicam, qua essentialiter procedat ab ipso vivente, vel alia ratio discriminis quærenda est. De hoc tamen late dixi in libris *de Anima*, ideo in præsenti doctrina illa magis erit supponenda, quam probanda.

Restat ergo duplex ratio, utraque probabilis hujus differentiæ. Prima, et clarior desumitur ex doctrina, quam tradidi in prædicto loco de essentia actus intelligendi, et amandi, ubi dixi, cognitionem et amorem consistere formaliter in qualitate, quæ se ipsa formaliter et essentialiter procedat a principio vivente, quia alias non posset se ipsa formaliter denominare subjectum vivens in actu secundo, nec movens se ab intrinseco per ipsam in actu secundo ; nam licet Deus ve-

9 Ratio discrimin inter su sistentiæ et intell ctionem prima

re vivat, et intelligat in actu secundo per intellectionem increatam quam physice non producit ; adhuc tamen Deus vere se movet ab intrinseco per suam intellectionem, non quidem motu physico, sed motu intentionali in objectum ; habet enim Deus ab intrinseco per identitatem motum intentionalem in objectum, quod sufficit ad rationem vitæ ; vita enim communiter sumpta consistit in hoc quod vivens habet motum aliquem a se ; motum, inquam, physicum, vel intentionalem, *a se* vero sive per actionem, sive per identitatem, quo sensu dicitur Deus etiam ens *a se*. Quare licet conveniam cum auctoribus supra relatis in eo, quod ratio vitæ possit dari sine motu physico, nego tamen, posse dari in creaturis vitam in actu secundo, sine motu, vel actione physica, quia si intellectio poneretur a solo Deo in meo intellectu, licet demus illam esse motum intentionalem in objectum, non tamen haberem ego illum motum ab intrinseco ; haberem illum in me, sed non a me, quare haberem motum intentionalem intrinsecum, sed non ab intrinseco, et per consequens non viverem, nec intelligerem per illum motum.

10 Hoc ergo supposito, facile apparet jam, cur intellectio increata non possit uniri cum intellectu creato ad hoc, ut intelligat per illam ; quia nimirum intelligere, est formaliter, movere se ab intrinseco, id est, habere ab intrinseco motum physicum, vel intentionalem ; tunc autem homo non haberet intellectionem Dei ab intrinseco, quia non haberet illam a se, sed a solo Deo ; ergo per illam formaliter non posset se movere ; ergo nec vivere ; ergo nec intelligere. Hæc ratio desumpta est ex Damasc. lib. III, c. 14 et 15, et ex Leone epist. X, *ad Flavi.* et XCVI, *ad Leonem Augustinum*, et ex Ambros. XII, *de fide* cap. 4, dicentibus, non posse esse operationem unam, ubi est substantia diversa, et clarius ex Agathone Papa supra relato, dicente, hominem non posse amare per voluntatem angelicam, neque angelum per humanam ; quia nimirum illa voluntas angelica, licet esse in homine, non tamen esset ab homine, et per consequens non esset vitatis respectu hominis ? Quæ vero contra hanc sententiam possunt objici, posui, et dissolvi in philosophia, ideo non repeto in præsenti, quia res est philosophica, et alias fortasse suo loco a nobis probenda.

Damasc. S. Leo. Ambros. Agath.

Secunda ratio discriminis inter subsistentiam, et intellectionem desumi potest ex doctrina supra tradita disp. XVI, sect. I, ubi diximus, non posse duas substantias uniri inter se, nisi altera saltem earum supponatur substantialiter incompleta, et tunc posse uniri solum in ordine ad id, in quo erat incompleta ; et non in ordine ad aliud, ad quod non habebat incomplementum. Cum ergo humanitas Christi sit substantialiter incompleta in ordine ad subsistendum ; potuit bene substantialiter uniri cum Verbo, in ordine ad accipiendum complementum substantiale, quod sibi deerat : cum vero humanitas non esset substantialiter incompleta in ordine ad intelligendum, sed solum accidentaliter, non potuit uniri substantialiter cum substantia divina, in ordine ad intelligendum ; nec etiam potuit accidentaliter uniri cum intellectione increata substantiali ; cujus utriusque rationem reddidimus ubi supra dict. disp. XVI. 11 Ratio secunda.

Ex dictis constat solutio fundamenti contrariæ sententiæ, quatenus arguebat ex simili subsistentiæ divinæ : quatenus vero arguebat ex simili speciei impressæ, cujus munus Deus supplet in intellectu Beati, faciliorem habet solutionem. Deus enim non supplet illud munus per aliquam veram unionem ; sed per concursum, quem præstat in genere causæ efficientis, per modum objecti, in quo non est ulla difficultas : at vero ad supplendam speciem expressam deberet Deus concurrere, quasi formaliter per veram et propriam unionem cum intellectu humano ; in quo est repugnantia supraposita ex duplici cap.

DISPUTATIO XIX.

De scientia beata Christi

SECTIO I. *An Christus viderit in Verbo omnia futura?*

SECTIO II. *An Christus cognoscat etiam in Verbo infinitas substantias possibiles?*

1

S. Thom. Quæstiunculæ de Beatis, earumque resolutiones.

De hac agit S. Thom. qu. x. Cæterum fere pertinet omnino ad quæstionem XII, primæ partis, ubi quæstiones communes Christo et omnibus Beatis locum proprium habent, an scilicet Beati possint Deum comprehendere? an possint videre in Verbo creaturas? an omnes? an possint aliquas videre aliis non visis? an indigeant lumine gloriæ? et his similia, quæ non habent peculiarem difficultatem in Christo Domino: de quo breviter dicendum est, non comprehendere Deum, quia id omnibus Beatis repugnat: vidisse item in Verbo creaturas quamplures, vidisse item omnes, si aliunde earum cognitio non sit impossibilis; ut volunt plures recentiores: denique habuisse visionem beatam perfectissimam, non solum secundum intensionem, sed etiam secundum * charitatem, et perfectionem individualem præ cæteris omnibus Beatis; non tamen infinite perfectam, vel intensam, sicut de gratia habituali superius dictum est.

l. extensionem.

2

Suppositio de Christo. *Joan.* I, 18.

Supponendum etiam est id, quod certissimum est apud [omnes theologos, Christum etiam ante passionem vidisse essentiam Dei; quod probari solet ex illo *Joan.* I, 18. *Deum nemo vidit unquam; unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Nam licet aliqui velint, sermonem esse de Christo, ut Deo, vidente Deum comprehensive; cæterum verior interpretatio est de Christo ut homine: agitur enim de Christo, prout narravit nobis divina: narravit autem ut homo; ergo usus fuit scientia, quam habebat ut homo: locutio enim humana oriebatur necessario a notitia, et voluntate humana: ergo quæ loquebatur ut homo, sciebat etiam ut homo. Nec obstat, sermonem esse de unigenito, qui est in sinu Patris; quod videtur convenire Christo solum ut Deo; non, inquam, obstat, quia licet hec conveniat ratione deitatis, hæc tamen est radix, quare Christus etiam ut homo videat Deum, et possit ut testis oculatus enarrare divinitatem. Omitto alia testimonia, quæ adducit Suarez in præsenti, qui bene advertit, hanc veritatem non esse certam de fide, esse tamen ita certam, ut non possit sine temeritate negari. Ratione autem probatur, quia Christo debebatur visio beata ratione unionis; ergo licet impedita fuerit gloria corporis, ut posset pati pro nobis, non tamen debuit differri visio sine necessitate, ex quo etiam obiter fit, hanc visionem fuisse in Christo a primo instanti suæ vitæ, quia ex tunc habuit perfectum rationis usum, juxta illud Pauli *ad Hebr.* x, 5, ubi dicit de Christo. *Ideo ingrediens in mundum dixit: Holocaustum, et oblationem noluisti,* etc. et hic est communis Ecclesiæ sensus de Christo Domino. Argumenta vero, quæ contra hoc objici possunt ex nonnullis testimoniis Scripturæ, facile solvuntur unico verbo, explicando ea loca de gloria corporis, quam Christus non habuit ante resurrectionem. Quomodo vero potuerit habere tristitiam, et dolorem cum visione beata, pertinet ad quæstionem XV, de defectibus, quos Verbum assumpsit. Hoc ergo supposito, duplex restat difficultas magis propria hujus loci. Prima, an Christus viderit in Verbo omnes res futuras? Secunda, an de facto cognoverit etiam in Verbo infinitas substantias possibiles?

Suarez.

SECTIO I.

An Christus viderit in Verbo omnia futura.

3 Difficultas a visione Beatorum in Verbo.

Supponendum in primis est, non satis convenire theologos in declarando quomodo Beati videant res futuras in Verbo? oritur autem hæc diversitas ex diverso etiam modo, quo declarant decreta libera, et scientiam visionis Dei; nam illi qui dicunt, scientiam liberam Dei compleri ultimo in ratione scientiæ talis objecti per terminationem intrinsecam ipsi Deo, ita ut nullo modo compleatur, vel terminetur per ipsum objectum, vel per aliquid extrinsecum Deo; hi consequenter dicunt. Beatum in ipso Deo, tamquam in medio cognito, cognoscere res futuras; nam videndo clare illam habitudinem intrinsecam quam scientia, vel voluntas Dei habet ad productionem talis hominis futuri, cognoscit etiam indirecte terminum illius habitudinis, nempe ipsum hominem futurum, atque ita per eamdem visionem, qua videt Deum, videt res futuras, plures, vel pauciores, pro majori, vel minori lumine, quod habet, et per perfectiori, vel imperfectiori concursu, quo Deus per modum objecti manifestat se, seu concurrit cum intellectu Beati ad visionem beatam. Alii vero, qui dicunt, decreta libera, et scientiam liberam Dei compleri ultimo per terminationem extrinsecam ad tale objectum, neque esse in Deo aliquid intrinsecum, ratione cujus magis terminetur formaliter ejus voluntas, aut scientia ad hoc objectum, quam ad negationem ipsius; hi, inquam, consequenter, dicunt Beatos non videre res futuras in Verbo formaliter, sed causaliter, hoc est, non videre eas, tamquam objectum indirectum, ad quod tamquam ad terminum cognoscendum ducat eos aliqua habitudo, vel aliquid intrinsecum visum in Deo; sed solum causaliter, hoc est, quatenus videnti Deum debetur revelatio, seu manifestatio etiam aliarum rerum maxime earum, quæ ad ejus statum pertinent, atque ideo ex visione Dei, quasi ex radice morali oriuntur aliæ revelationes, quibus Beatus scit plures res futuras, quæ ideo dicuntur videri in Verbo, quia visio Dei est causa illarum cognitionum circa objecta creata. Hac ergo duplici sententia supposita, de qua videndum est prima parte in tractatu *de visione*, et in tractat. *de voluntate Dei;* quod attinet ad præsens, parum refert illa controversia; nam quidquid de illa sit, procedit in utraque sententia hæc quæstio, an scilicet eo modo, quo alii Beati vident in Verbo res futuras, sive formaliter, sive causaliter, concedenda sit Christo visio omnium futurorum?

An eo modo quo Beati vident in Verbo res futuras, concedenda sit Christo visio omnium futurorum.

4 Sententia aliquorum negans. *Suarez. Salas.*

Negant aliqui aqud Suarez in præsenti disp. XXVI, sect. III, sed non eodem modo; nam aliqui negant simpliciter, alii vero cum distinctione de cognitione actuali, et habituali, hanc enim Christo concedunt, illam vero negant, cum quibus sentit Salas I tom. in 1, 2, tr. II, disp. IV, sect. VII, innumeros referens auctores pro ea sententia. Fundamentum tamen hujus auctoris leve est; procedit enim ex falso principio philosophico, quod scilicet cognitio debeat esse divisibilis juxta multitudinem objectorum quæ attingit; quo supposito, sequitur, Christum, in Verbo non posse actu videre infinita, quia ejus visio deberet habere actu infinitas partes. Cæterum principium illud, quod supponit, falsum est, potest enim unica simplex cognitio attingere plura objecta subordinata; alioquin non solum deberet dividi visio pro multitudine objectorum, sed etiam pro divisibilitate cujusque objecti; v. g. visio equi in Verbo deberet habere tot partes, quod sunt in equo cognito, quælibet enim pars est unum objectum partiale, quod videtur incredibile.

5 Communior ergo theologorum sententia concedit, Christum videre actu in Verbo omnes res futuras, et quidquid positivum Deus videt scientia visionis, dico *positivum* : nam Deus per scientiam visionis videt negationes omnium rerum possibilium, quæ numquam erant : quas negationes, si humanitas Christi videret, cognosceret etiam omnia possibilia.

Theologorum communior.

S. Thom. Hæc sententia videtur esse S. Thomæ in præsenti, et aliorum plurium apud Suarez sect. II, et apud Salas ubi supra. Et quidem non potest efficaciter ex Scriptura probari ; nam licet sæpe in Evangelio tribuatur Christo perfecta notitia cogitationem alienarum *Joan.* II, 24. *Non credebat semetipsum eis, eo quod ipse nosset omnes, et quia opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine, ipse enim sciebat, quid esset in homine*, et alibi sæpe, ex quibus locis videtur colligi habuisse etiam notitiam omnium cognitionum hominum, quia videtur eadem ratio de omnibus. Cæterum hinc solum videtur colligi, Christum vidisse cogitationes hominum, non vero res alias ; deinde neque ipsas cogitationes omnes, sed illas quas habebant homines præsentes, qui tunc existebant ; denique non fit necessarium, has vidisse in Verbo ; potuit enim eas aliunde cognoscere.

Bellarm. Valentia. Alia sunt loca Scripturæ, et Patrum, quæ congerit Bellarm. I, to. *controvers.* II, lib. IV, et Valentia disp. I, qu. XV, punct. I, quæ tamen directe solum probant Christum habuisse plenitudinem scientiæ, et omni caruisse ignorantia ; neque etiam aliquid novum didicisse, quæ probabiliter inferunt nostram conclusionem, non tamen efficaciter. Unum est testimonium in epistola Sophronii in VI *Syn.* VI. Synodo act. XI, ubi definitum videtur Christum cognovisse diem judicii, sed non ideo sequitur vidisse illum in Verbo ; neque etiam efficaciter arguitur ad res alias, potuit enim magis pertinere ad Christum ut ad judicem, cognitio illius diei, quam aliorum objectorum, licet ex hoc probabilis conjectura possit desumi.

Ratio ergo hujus sententiæ sumitur ex principiis generalibus circa omnes Beatos, singuli enim vident in Verbo, quæ pertinent ad suum statum ; ergo Christus vidit in Verbo res omnes futuras. Probatur consequentia, quia ea omnia pertinent ad Christum, ut ad dominum omnium, ut ad judicem, ut ad caput universi, ut ad gubernatorem et principem universalissimum ; ergo ea omnia videt in Verbo sigillatim. 6

Dices, sufficit quod Christus noverit ea omnia habitualiter : cum hac enim scientia non est ignorantia rei habitualiter scitæ : non autem oportet, quod semper ea omnia actu viderit. Evasio

Respondetur communiter, ea, quæ videntur in Verbo, non posse non sciri actualiter, quia visio beata ex natura sua, est invariabilis et perpetua ; ergo quod semel videtur, semper videtur, et e contra. Cæterum hæc conclusio in primis non procedit in sententia eorum, qui dicunt, nullum Beatum cognoscere res futuras in Verbo formaliter, sed solum causaliter per cognitiones diversas realiter ab ipsa visione ; nam hi non variant beatitudinem essentialiter per adventum novæ revelationis, imo dicunt fieri successive illas revelationes, prout Deus vult juxta ordinem suæ sapientiæ aliqua de novo manifestare S. Petro, vel alicui Angelo. Deinde neque etiam in alia sententia docente, videri creaturas in Verbo formaliter per eamdem visionem beatam, video quo pacto probetur, hanc numero visionem debere esse in sua entitate perpetuam, posset enim aliquis dicere, beatitudinem quidem ex natura rei afferre secum perpetuitatem, ita ut qui semel beatus est, numquam possit a beatitudine deficere ; neque possit amittere lumen gloriæ, nec ipsum lumen possit unquam ab operatione cessare. Cæterum non debere perseverare necessario eamdem numero visionem ; sed hanc posse variari apparente nunc objecto uno modo, et Expedit

nunc alio modo, sicut Angelus in multorum sententia non potest cessare a cognitione suæ substantiæ, potest tamen fortasse nunc se cognoscere hoc modo, et nunc alio, et sicut sol non potest cessare ab illuminatione, potest tamen variari ejus operatio pro diversa explicatione medii ; ita lumen gloriæ potest illuminare objectum ; diversimode tamen secundum varias applicationes, quibus potest objectum explicari permodum objecti.

7 Verumtamen adhuc videtur retinenda etiam in hoc communis sententia, et in primis, si supponantur res futuræ videri in Verbo formaliter, tamquam in medio cognito, dicendum est, visionem ipsam in individuo esse invariabilem ; quia objectum nunquam diversimode applicatur eidem beato ; alioquin darctur inæqualitas successiva in beatitudine formali ejusdem beati : nan licet solum variaretur applicatio objecti divini in ordine ad diversa objecta secundaria quæ apparent de novo in ipso Deo ; hæc tamen variatio argueret etiam varietatem in visione objecti primarii ; suppono enim, objecta secundaria in tantum apparere in objecto primario in quantum objectum primarium magis penetratur, et clarius, ac distinctius percipitur ordo, quem habet ad objecta secundaria, qui ordo est aliquid intrinsecum in ipso Deo, ergo si nunc apparent huic beato creaturæ in Deo, quæ antea non apparebant, ideo est, quia nunc, videt clarius, et perfectius entitatem intrinsecam Dei ; ergo nunc est beatior, quam ante, ergo ne dicamus, dari hanc varietatem in gradu beatitudinis, fatendum est, visionem ipsam esse invariabilem, etiam quoad objecta secundaria, et per consequens, Beatum nunquam videre in Verbo plures creaturas, quam vidit ab initio, atque adeo non posse per scientiam beatam Christum Dominum videre habitualiter res omnes futuras, nisi eas videat etiam semper in actu secundo.

8 Si vero dicamus, res futuras videre in Verbo solum causaliter per cognitiones alias distinctas a visione ; tunc uti debemus ratione communi omnibus beatis, quibus conceditur cognitio actualis omnium eorum, quæ spectant ad eorum statum, nisi sit aliquod inconveniens ; quale dicunt, esse in eo, quod cognoscant preces ad ipsos fundendas proxime ante diem judicii, jam enim scirent, quando futurum esset judicium, quod tamen Deus vult esse occultum. Cum ergo respectu Christi nullum sit inconveniens in eo, quod videat actu res omnes futuras, et aliunde illæ omnes pertineant ad ejus statum, ut supra vidimus, non est, cur ei negetur illa visio actualis nisi in aliquo objecto fuerit peculiare inconveniens.

9 Contra hanc communem sententiam est prima objectio vulgaris ex illis verbis Christi *Marc.* XIII, 32. *De die illo, et hora nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque filius, nisi solus Pater ;* quod de Christo, ut Deo non potest intelligi ; ergo de Christo, ut homine dicendum est, non videre in Verbo diem judicii.

Prima objectio contra communem.

Hæc verba multas habent explicationes, quas vide apud Bellarm. et Salas ubi supra. Communior est Hieronymi, Augustini, Chrysostomi, Ambrosii, Athanasii, Hilarii, et aliorum, quam sequuntur recentiores omnes, Christum nescire diem illum, quia illum acceperat sub secreto, quæ autem scimus eo modo, vere dicimus, nos nescire, quoties importunis interrogationibus urgemur.

Diluitur. *Bellarm. Salas.*

Dices, ergo Angeli etiam sciunt diem judicii ; licet sub secreto ; quia non alio modo dicuntur ipsi nescire ; quam Christus.

Effugium.

Respondetur, ex hoc loco non probari Angelos prorsus nescire diem illum, oportet tamen aliunde afferre fundamentum ad probandum quod sciant.

Retorquetur.

10 Secundo objicitur, si Christus videt in Verbo, quæcumque videt Deus per scientiam visionis ; ergo Christus comprehendit scientiam visionis Dei ; sicut comprehenderet omnipotentiam, si videret omnes creaturas possibiles, quas respicit.

Objectio secunda.

Solvitur. Respondeo, hoc argumentum etiam posse fieri de decem creaturis, quas Christus videat in Verbo; nam eodem modo argui posset, quod Christus comprehenderet scientiam Dei, prout terminatur ad illas decem creaturas; quia ut sic non habet illa scientia alia objecta, nisi illa quæ Christus videt. Ad objectionem ergo aliqui admittunt, Christum comprehendere scientiam visionis; hoc enim non est comprehendere Deum simpliciter, sed secundum quid. Ita Cajetanus I p. qu. XII, art. 8. Capreolus in III, dist. XIV, qu. II, art. 3, et Medina in præsenti, q. X, art. 2, dicit, ita concedi a multis, et doctis theologis. Sed licet sit quæstio de nomine melius negatur sequela, quia ut comprehenderetur scientia visionis, oporteret cognoscere etiam comprehensive quidquid identificatur cum ipsa scientia, nempe scientiam possibilium, omnipotentiam, etc. ideo nec Christus comprehendit scientiam visionis; nec alius beatus comprehendit scientiam, vel potentiam Dei, etiam ut terminatur ad decem, vel viginti creaturas, quas ille beatus cognoscit.

Cajetan. Capreol. Medina.

11 Evasio. Dices, ad comprehensionem hominis non oportet comprehendere rationem communem substantiæ, vel animalis, licet hæc sit identificata cum homine: alioquin deberent cognosci omnes substantiæ, vel omnia animalia, ergo ad comprehensionem scientiæ visionis non oportet comprehendere omnia, quæ cum ipsa identificantur.

Præcluditur. Respondeo distinguendo antecedens: ad comprehensionem hominis non requiritur comprehendere rationem animalis, quæ realiter identificatur cum homine: nego, non oportet cognoscere rationem animalis, quæ non realiter identificatur cum homine, concedo. Pro quo adverte, rationem animalis, quæ realiter identificatur cum homine, non esse realiter eamdem, quæ identificatur cum equo, sed omnino distinctam: fiunt tamen una, et eadem extricnsee per intellectum, sive præscindentem, sive non præscindentem; dantem tamen unitatem extrinsecam toti illi objecto communi, quod cognoscit: ex quo fit, hominem fieri etiam per rationem idem mediate cum equo, non tamen realiter; ad comprehensionem ergo hominis oportet comprehendere formaliter quæ realiter identificantur cum homine; qualis est animalitas, quæ est in ipso homine, non tamen oportet comprehendere animalitatem equi, quia hæc non identificatur realiter cum homine, sed identificatur solum per rationem cum animalitate hominis, et per consequens mediate identificatur per rationem cum homine; quæ est mera denominatio extrinseca, et parum refert ad hominis comprehensionem: at vero attributa omnia Dei non solum per rationem, sed realiter identificantur cum scientia visionis; ideo non potest comprehendi scientia visionis, sine comprehensione omnium attributorum.

12 Objecti tertia. Tertio objici potest, si Christus videt in Verbo, quidquid Deus videt scientia visionis; ergo videt ipsam suam visionem creatam, quæ est una ex rebus creatis; alioquin non videt omnia.

Dissolvit Respondeo admittendo sequelam; nam licet cognitio creata forsitan non possit habere seipsam pro objecto immediato primario et directo, quia non potest per speciem sui ipsius movere ad seipsam, potest tamen habere se pro objecto secundario, et cognito in alio, a quo determinetur intellectus ad cognitionem ipsius et aliorum in ipso. Potest ergo Christus videre Deum, et in Deo objecta alia secundaria, et ipsam visionem, ut objectum secundarium: imo aliqui volunt, omnes beatos videre in Verbo ipsam visionem quam singuli habent, quia non essent complete et integre beati, nisi scirent se esse beatos, et haberent evidentiam de duratione suæ beatitudinis; ergo visio, qua formaliter sunt beati, est ipsius beatitudinis visio, et per consequens sui ipsius. Sed de hoc in materia *de visione*.

13 Effugium. Dices adhuc illa visio non repræsentabit adæquate se ipsam ; quia solum videt Christus per illam visionem, se videre Deum, non autem videt, quod illa visio est visio sui ipsius, nisi iterum faciat aliam secundam reflexionem, qua videat, visionem illam non solum esse visionem Dei, sed visionem sui ipsius ; et rursus hæc secunda reflexio debebit videri per aliam tertiam, qua videat quod vidit se videre Deum ; et hæc tertia per aliam quartam, et sic in infinitum : alioquin manebit illa visio incognita quoad aliquam formalitatem, et per consequens jam non videt adæquate, quidquid videt Deus per scientiam visionis. Hæc autem infinitas reflexionum non videtur admittenda in visione creata et finita, qualis est illa.

14 Occluditur. Respondeo, totum hoc non habere specialem difficultatem in visione creata Christi, quam non habeat etiam visio increata ipsius Dei, quæ cognoscit seipsam, et videt se videre : quod si hoc potest ibi intelligi sine infinitis reflexionibus, poterit etiam in visione creata. Si vero in Deo admittas infinitas reflexiones virtualiter distinctas, prout videtur probabilius ; poteris etiam eas in visione creata Christi admittere sine inconvenienti ; ex hoc enim non sequitur, dari aliquod infinitum actu, et categorematice, sed solum syncategorematice ; quia revera illa visio est simplex et finita ; quia tamen cognoscit Deum, et cognoscit seipsam, ideo potest ratione nostra dividi in duas formalitates cum fundamento in ipsa visione, quatenus ipsa est similis, et dissimilis alteri visioni, quæ cognoscat Deum, et non cognoscat se ipsam ; et quia hæ duæ formalitates sunt etiam cognoscibiles, rursus possumus concipere aliam tertiam formalitatem, qua cognoscatur secunda, et sic in infinitum ; quod solum arguit esse possibiles syncategorematice infinitas præcisiones in nostro intellectu, quibus possumus iterum, et iterum præscindere plures formalitates in illa visione per comparationem ad infinitas alias visiones syncategorematice possibiles, quæ haberent minus reflexionis, quam habet hæc visio, et non cognoscunt se omnino adæquate, sicut se cognoscit hæc visio.

15 Aliud effugium. Dices ; Deus per scientiam visionis cognoscit adæquate hanc visionem beatam Christi, et per consequens cognoscit totam collectionem reflexionum, quas habet illa visio beata ; ergo ipsa visio beata non potest cognoscere adæquate visionem increatam Dei, quia non potest reflectere supra cognitionem adæquatam sui sine alia nova reflexione ; quæ tamen esset impossibilis, quia jam esse extra collectionem omnium reflexionum illius visionis, quas visio increata Dei adæquate cognovit, ut supponimus : ergo non potest visio beata Christi adæquare objectum scientiæ visionis Dei.

16 Præcluditur. Respondeo, hoc argumentum habere instantiam in omni sententia ; nam Deus per scientiam simplicis intelligentiæ perfectissime cognoscit reflexiones infinitas syncategorematice, quas ego possum habere successive realiter distinctas per totam æternitatem, verbi gratia cognosco ego Deum ; cognoscit Deus hanc meam cognitionem : rursus cognosco Deum cognovisse meam cognitionem, et iterum Deus cognoscit hanc secundam cognitionem meam ; cognosco deinde Deum cognovisse meam reflexionem, etc. et sic in infinitum. Ecce tuum argumentum : Deus cognoscit omnes meas reflexiones possibiles, et collectionem earum ; ergo aliqua est cognitio in Deo, supra quam jam non possum reflectere ; alioquin illa mea reflexio esset extra collectionem omnium reflexionum mearum, quas Deus adæquate cognovit. Consequens autem est falsum ; quia nulla est cognitio, nec reflexio Dei, quæ non sit cognoscibilis rursus, si Deus velit eam manifestare. Item Deus cognoscit collectionem omnium reflexionum, quas ipse Deus habet respectu sui ipsius : rogo, an cognoscat eas per aliam reflexionem, quæ sit extra illam collectionem ? hoc enim est impos-

sibile : an per aliquam reflexionem, quæ sit intra illam collectionem ? quod dixeris de Deo ; hoc ipsum poteris dicere de Christo.

17 Objectioni occurritur.

Ad objectionem ergo respondeo, Deum cognoscere totam illam collectionem reflexionum, quas habet visio beata Christi ; non tamen ita ut videat ultimam reflexionem, non enim est ultima, sed ita ut nulla, sit, quam Deus non cognoscat ; cum hoc tamen stat, Christum etiam videre visionem, qua Deus videt reflexiones Christi ; non enim videt Christus eam visionem per aliquam reflexionem, quæ sit post omnes alias, sed per illas omnes adæquat omnes reflexiones Dei, et Deus per suam visionem adæquat omnes reflexiones Christi, ita ut nulla sit in Deo, quam Christus non cognoscat per aliquam reflexionem, et nulla sit in Christo, quam Deus non cognoscat etiam per aliquam suam reflexionem ; neque hæc mutua adæquatio nova est, vel incredibilis ; nam eam etiam debes admittere in aliis exemplis, v. g. Deus videt cognitiones, quas possum successive elicere per æternitatem, et has quidem infinitas syncategorematice. Videt item, posse me successive complacere in iis cognitionibus, et rursus successive cognoscere has complacentias, et rursus complacere in cognitionibus. Ecce videt Deus me cognoscere collectionem omnium amorum, et rursus me amare collectionem omnium cognitionem, alioquin, si videret aliquam cognitionem, quam non amarem, illa esset ultima. Item si videret aliquam complacentiam, quam non cognoscerem, illa etiam esset ultima : quod repugnat. Sic ergo concipimus cum successione non reali, sed rationis in visione beata Christi reflexiones infinitas, et rursus in Deo alias infinitas reflexiones supra illas ; quia tamen utrobique non est ultima, ideo nulla est in Christo, quam Deus non cognoscat per aliam, non est ulla etiam in Deo, quam Christus per aliam non cognoscat.

18 Objectio quarta.

Aliunde tamen difficilius argui potest quarto, ut Christus non videat visione beata ipsam visionem ; quia ex hoc sequeretur, illam visionem, postquam semel producta est, esse incorruptibilem, etiam de potentia absoluta ; consequens autem videtur contra theologos, et philosophos, qui communiter negant aliquam entitatem creatam, quæ postquam producta est, non possit jam destrui, etiam per potentiam absolutam Dei. Sequela vero probatur, quia si ea visio repræsentat quidquid futurum est, includendo etiam ipsam visionem ; ergo per illam visionem videt Christus, quod ipsa visio duratura est in æternum ; sed visio illa est essentialiter infallibilis ; ergo non potest existere illa visio, quin eadem duret in æternum ; ergo repugnat destrui, si semel producta est : alioquin fuisset falsa, quod est contra essentiam illius visionis.

19 Evasio.

Dices, totam hanc necessitatem non pereundi, postquam semel est producta visio, esse consequentem ; quia scilicet supponit suum objectum futurum, et quia ipsa est pars sui objecti, supponitur etiam futura, et ideo cognoscitur.

Rejicitur.

Sed contra, quia futuritio visionis non potest supponi ad ipsius visionis existentiam, cum summet esse præsens et futurum sit repræsentare suam futuritionem ; ergo non supponitur futura, priusquam existat repræsentans hoc ipsum ; ad summum ergo poterit supponere decretum Dei, volentis producere hanc visionem : hæc autem suppositio etiam posset intelligi in aliis entibus creatis : nam similiter diceret alius, unionem hypostaticam ex sua entitate supponere essentialiter decretum Dei conservandi illam in æternum, atque ideo unionem semel productam non posse divinitus destrui ; et hoc ipsum posses de aliis entitatibus asserere contra communem theologorum, et contra principia philosophiæ, ubi ex perfectissimo Dei dominio circa creaturas colligitur dependentia perpetua, qua omnia entia creata ita pendent a Deo,

ut quoties velit Deus, possit ea in nihilum redigere.

20 positio. Huic objectioni posset fieri satis ex principiis, quæ alibi latius explicabimus, et probabimus, supponendo scilicet, visionem beatam, sicut et alios actus intellectus, et voluntatis, esse entitates intrinsece successivas, eo quod cognitio, vel amor non fiant per actionem distinctam, sed seipsis essentialiter dependeant a suis principiis. Omnis autem actio, quæ durat in tempore, debeat esse successiva intrinsece, eo quod actio non distinguatur a duratione : duratio autem rei durantis in tempore debeat esse intrinsece successiva ; quæ omnia alibi latius probanda sunt. His ergo suppositis, posset negari sequela ; nam cum visio illa habeat plures partes successivas, de nulla earum verum erit, quod sit incorruptibilis, omnes enim, et singulæ corrumpuntur, et fluunt successive. Verum quidem est, hanc partem visionis nunc existentem repræsentare se ipsam ut præsentem, et cæteras omnes, ut futuras ; verum etiam est, quod ex suppositione hujus, non possunt cæteræ non existere postea ; sed tamen nulla est incorruptibilis, imo omnes secundum se sunt defectibiles, et deficiunt ; quod autem ex suppositione unius alia non possit non esse, non est inconveniens : nam etiam ex suppositione revelationis divinæ non potest non esse postea objectum revelatum ; quia tamen illa suppositio non est talis ut reddat objectum illud secundum se incorruptibile, aut indefectibile, nullum est inconveniens in illa necessitate ex suppositione. Sic ergo in nostro casu singulæ partes ex suppositione aliarum non possunt non poni, nulla tamen est intrinsece indefectibilis, cum singulæ deficiant successive.

it satis jectioni.

21 Hæc solutio probabiliter occurrit illi objectioni : adhuc tamen ex alio capite urgeri potest eadem difficultas, quia si visio terminatur ad seipsam, terminatur etiam ad totam suam intensionem, ita ut si sit intensa ut octo, v. g. videat Christus per illam visionem in Verbo ipsam esse intensam ut octo. Et quidem ita hoc videt, ut per singulos gradus ipsius hoc videat ; nam creaturæ, quæ videntur a Beato in Verbo per visionem intensam, videntur per omnes, et singulos gradus illius visionis, ut suppono ex tractatu *de visione*, sive enim dicas, gradus intensionis esse homogeneos, sive heterogeneos ; omnes tamen sunt circa idem subjectum, et circa idem objectum, quia alio modo non facerent intensionem : sed potius creaturæ viderentur remisse, nempe singulæ per unum gradum intensionis : fa tendum ergo est singulas videri per omnes, et singulos gradus illius visionis ; quo supposito, comparemus nunc secundum, et tertium gradum intensionis illius visionis inter se : per secundum enim videntur omnia, et per consequens videtur etiam tertius, ut existens, et per tertium videtur etiam secundus ut existens ; ergo non potuit dari hic secundus gradus sine hoc tertio, nec hic tertius sine hoc secundo ; nam si daretur hic secundus sine hoc tertio, fuisset visio falsa, cum repræsentet tertium, ut actu existentem, qui tamen non existeret ; rursus si daretur hic tertius sine hoc secundo, fuisset etiam visio falsa, propter eamdem rationem ; nec enim potuit esse hic gradus tertius, quin repræsentaret, hunc secundum existere, quia de ejus essentia est repræsentare ea objecta, quæ nunc repræsentat ; quod si aliquid eorum non repræsentaret, non esset jam hic gradus tertius, qui nunc est, sed alius : sequitur ergo, hos duos gradus, secundum, et tertium habere essentialem, et mutuam inseparabilitatem inter se, ita ut nec de potentia Dei absoluta potuerit alter eorum sine altero poni. Hinc autem videtur tolli inter ipsos omne vestigium distinctionis realis ; ubi enim est mutua, et omnimoda inseparabilitas immediata, et per se inter aliqua, non videtur relinqui vestigium distinctionis realis, nec videtur posse aliter declarari conceptus identitatis realis, nisi per hanc inseparabilitatem

mutuam et immediatam, qua per se immediate petunt numquam existere unum sine alio : sic autem se haberent illi duo gradus, cum immediate et per se peterent essentialiter numquam existere alter sine altero, nec possent umquam separari : ergo non essent distincti realiter, ac per consequens non possent facere intensionem, quia intensio, ut suppono, fit per additionem gradus ad gradum. Denique multo minus possent uniri per unionem mediam, et distinctam ab extremis ; quia unio media inter aliqua duo tunc solum datur, quando illa duo possunt esse a parte rei saltem de potentia absoluta, absque eo, quod sint unita ; illi autem gradus etiamsi essent distincti, non possent tamen umquam existere etiam de potentia absoluta, quin essent conjuncti inter se, ut constat, ergo non indigerent unione media ad hoc, ut conjungerentur : ad quid enim requireretur unio media inter duo extrema, quæ se ipsis essent essentialiter conjuncta?

22 Facilius ergo dicitur, visionem beatam Christi non repræsentare se ipsam, quia si visio illa ponatur intrinsece successiva, urget saltem hoc posterius argumentum de cognitione intensionis ; si vero ponatur permanens, prout communiter ponitur, urget prior difficultas, quod scilicet visio illa cognosceret suam durationem futuram, et per consequens non posset de potentia absoluta, corrumpi, sed deberet essentialiter durare per totam æternitatem absque ulla prorsus defectibilitate.

Facilior. solutio.

23 Dices, de conceptu formali beatitudinis est securitas suæ perpetuitatis ; si enim beatus nesciret se futurum esse perpetuo beatum, non videtur omnino beatus ; sed visio est forma beatificans : ergo visio formaliter dat scire perpetuitatem ipsius visionis.

Effugium.

Expeditur. Responderi posset primo, admissa majori, distinguendo minorem, visio sola est forma adæquate beatificans, nego : visio cum aliis requisitis, concedo ; nam sicut posita visione cum peccato habituali non esset homo beatus, juxta multorum sententiam, et per consequens carentia peccati pertinet etiam essentialiter ad beatitudinem ; ita dici posset notitiam perpetuitatis pertinere ad beatitudinem simul cum visione.

Respondeo secundo et melius, notitiam perpetuitatis visionis non esse de essentia, sed de integritate, et complemento beatitudinis, atque ideo habere se respectu visionis, sicut passionem, vel perfectionem consecutam ; nam omni videnti Deum debetur ex natura rei alia cognitio perpetuitatis suæ visionis, ut sit complete et integre beatus, et sicut in sententia multorum Beatus cognoscit ea, quæ pertinent ad suum statum, non tamen in Verbo per visionem Dei, sed per alias cognitiones speciales, quæ quodammodo dimanant ex visione Dei ; sic etiam dicendum est de perpetuitate visionis, non posse videri in Verbo per eamdem visionem, sed cognosci per aliam cognitionem specialem, quæ videtur dimanare ex ipsa visione beata.

Urgebis adhuc, sequi ex hoc infinitas cognitiones realiter distinctas debere dari actu ad complementum beatitudinis. Probatur sequela, quia sicut requiritur ad complementum beatitudinis, scire visionem Dei fore perpetuam, quia visio Dei beat hominem ; ita requiritur scire fore perpetuam hanc secundam cognitionem perpetuitatis visionis ; quia hæc etiam secunda cognitio pertinet ad complementum beatitudinis ; ergo requiritur alia tertia cognitio de perpetuitate secundæ, et rursus requiritur alia quarta de perpetuitate tertiæ, quia etiam illa tertia pertinet ad complementum beatitudinis, et sic in infinitum, vel debemus sistere in aliqua cognitione, quæ sit reflexa supra perpetuitatem sui ipsius, et per consequens hæc reflexio poterit poni in ipsa visione beata.

24 Instant.

Respondeo, propter hoc, probabile mihi est, hanc cognitionem de perpetuitate visionis non requiri actualem, sed sufficere habitualem ad complementum bea-

Diluitu

titudinis; nam solum requiritur ad hoc, ut impediat anxietatem, et timorem de amissione illius boni; ad hoc autem sufficit habitualis notitia; sicut non requiritur, quod beatus actu cognoscat necessitatem quam habet carendi peccato, et omni alio malo, sed sufficit, quod hoc habitualiter sciat; nam hoc ipso non poterit habere timorem de aliquo malo imminenti. Habet ergo Beatus habitualiter, et in actu primo principium sufficiens ad cognoscendum perpetuitatem visionis, et ad cognoscendam reflexe perpetuitatem habitualem hujus cognitionis, et aliorum omnium, nulla enim reflexio est, supra quam, si velit, non possit habere aliam, et scire, quod habebit eam, quoties voluerit; et per consequens habet notitiam habitualem de infinitis reflexionibus syncategorematice, in quo non est inconveniens, quia hoc solum est posse supra singulas elicere aliam reflexionem successive, quod sufficit ad securitatem requisitam in statu beatitudinis.

25 Objectio quinta.

Quinto tamen ulterius objici potest de aliis objectis, quæ non possunt cadere sub visionem beatam Christi; nam si Christus cognoscit in Verbo omnes res futuras; ergo videt etiam suosmet actus; ergo ii non eliciuntur libere a Christo: quia posita illa visione suæ operationis, et adveniente occasione, non eliciuntur libere a Christo; quia posita illa visione suæ operationis, et adveniente occasione, non potest operari.

Solvitur.

Respondetur communiter, eam esse impotentiam consequentem, quæ non impedit libertatem; quia scientia Dei, vel Christi, licet præcedat tempore operationem liberam; est tamen consequens: ideo enim Christus cognoscit se operaturum, quia operaturus est, non e contra operatur, quia cognoscit se operaturum.

26 Instantia.

Sed contra solutionem urgeri potest, quia aliquæ sunt in Christo operationes, quæ oriuntur ex visione beata, et respectu quarum illa visio non est consequens, sed antecedens; v. g. Christus videns in Verbo preces et miseriam Joannis, potest moveri ad miserandum Joannis; ergo illa misericordia non est libera. Probatur consequentia, quia ille actus misericordiæ oritur ex visione beata, per visionem autem non solum videtur miseria Joannis, sed etiam misericordia futura ipsius Christi; ergo actus misericordiæ oritur ex aliquo antecedendi, quo posito, non potest non fieri actus misericordiæ; ergo non fit libere, si prævidetur in Verbo.

Dices, visionem beatam Christi posse considerari; ut repræsentat miseriam Joannis, et ut sic est antecedens ad actum misericordiæ, et non infert necessario ipsum; quia posset Christus non misereri: vel potest considerari, ut repræsentat misericordiam Christi futuram; et, ut sic non est antecedens ad actum misericordiæ, sed consequens, sicut scientia Dei, et ideo non lædit libertatem. 27 Evasio.

Sed contra, quia visio illa antecedit actum misericordiæ, saltem ut repræsentat miseriam Joannis: sed ut sic infert necessario actum misericordiæ; ergo sine libertate. Probatur minor; quia illa formalitas visionis repræsentans miseriam, licet distinguatur ratione ab alia formalitate secunda, qua repræsentatur actus misericordiæ; non tamen habet indifferentiam veram et realem, ut identificetur, vel non identificetur cum illa secunda formalitate ejusdem visionis; non enim potuit divinitus manere illa prima formalitas hujus visionis sine secunda, cum sint realiter idem a parte rei; ergo posita illa prima formalitate visionis, secundum quam, per te, antecedit actum misericordiæ, non habet Christus veram, et realem indifferentiam ad miserendum, et non miserendum; quia jam præsupponitur cum aliqua formalitate visionis, quæ affert secum realem necessitatem identificandi secum secundam formalitatem visionis; ergo non ponis in Christo majorem potentiam ad non miserendum, quam in illa prima formalitate ad non identificandum secum secundam formalitatem, quæ quidem non est potentia realis sed rationis, seu logica. Removetur.

28 Alia evasio. Dices, hoc argumentum militare etiam contra scientiam Dei; nam scientia, qua Deus cognoscit miseriam Joannis, identificatur realiter cum visione misericordiæ, quam ei exhibiturus est; et tamen Deus miseretur libere, quia non antecedit illa scientia, ut repræsentat misericordiam sed ut repræsentat miseriam.

Rejicitur. Sed contra, quia si illa terminatio scientiæ Dei sit aliqua intrinseca habitudo ad tale objectum, id quidem erit peculiare in Deo, in quo auctores illius sententiæ admittunt, propter ejus infinitatem, scientiam ut repræsentantem miseriam potuisse realiter manere, sine eo, quod identificaretur realiter cum scientia, prout repræsentante misericordiam, quidquid illud sit quod hæc secunda addit supra primam (hoc enim pertinet ad inscrutabilem difficultatem de decretis liberis Dei) et ideo verum est, Deum posita notitia miseriæ potuisse non misereri, quia verum etiam est realiter loquendo, potuisse non habere scientiam misericordiæ futuræ : at vero in Christo, cum sit verum, realiter loquendo, quod posita hac numero visione, quam habet de miseria Petri, possit realiter non videre misericordiam futuram; non apparet, quomodo cum hac visione maneat liber ad miserendum, et non miserendum. Probabile igitur est, actus liberos ipsius Christi, qui a visione aliquo modo procedunt, non esse objectum visionis, sed alterius essentiæ in fusæ, quæ aliquo modo etiam potest dici scientia beata quatenus ortum habet ex visione, et pertinet ad perfectionem beatitudinis.

29 Conc luditur proposita quæsitio. Habemus ergo ex dictis, Christum cognoscere in sensu explicato per scientiam beatam omnia futura, explicando communem sententiam, juxta limitationes positas ut per visionem ipsam formaliter non videat Christus durationem ipsius visionis; nec suas operationes liberas, quæ ab ipsa visione procedant; videt tamen causaliter, quatenus ex ipsa visione oritur habitualis notitia de duratione visionis, et suorum actuum; sicut P. Vasquez *Vasquez.* in præsenti disp. L, c. III, et alibi docet, Christum non cognoscere ullam creaturam per visionem formaliter, sed solum causaliter modo explicato. Habemus item per scientiam beatam cognoscere Christum multitudinem rerum infinitam, quia cogitationes hominum et Angelorum, futuræ per æternitatem non sunt finitæ. An vero Christus cognoscat infinita categorematice, vel syncategorematice est quæstio de nomine. Certum enim est, non cognoscere aliquam multitudinem infinitam, quæ futura sit simul, in aliquo instanti determinato, cognoscit tamen actu multitudinem infinitam futuram successive; et hanc quidem simul cognoscit simultate non se tenente ex parte objecti cogniti, sed ex parte cognitionis; quod sufficit, ut dici possit Christum cognoscere infinitum syncategorematice.

SECTIO II.

An cognoverit Christus etiam in Verbo infinitas substantias possibiles.

30 Doctrina S. Thom. Sanctus Thomas in præsenti art. 3, affirmat, quia Christus comprehendit substantias existentes; in harum autem potentia continentur aliæ infinitæ possibiles, ergo Christus ex comprehensione harum cognoscit infinitas alias possibiles

Difficultas. Circa hanc doctrinam S. Thomæ, quam reputo omnino veram, est difficultas, quomodo ex comprehensione harum rerum, quæ existunt, cognoscat Christus infinita possibilia? nam vel loquitur de infinitis specie diversis, et hoc esse non potest, quia in potentia ignis non continentur infiniti effectus specie diversi, habet enim potentiam limitatam ad certas species operationum : vel loquitur de infinitis solo numero diversis, et hoc etiam videtur difficile, quia ad comprehensionem causæ non oportet cognoscere si-

gillatim omnia individua, quæ ab ea possunt produci, quia virtus productiva, quæ est in causa, non respicit ea individua in particulari, sed solum rationem communem caloris, v. gr. et per consequens qui cognoscit virtutem solis, non cognoscit in sole omnes calores in individuo possibiles, sed solum cognoscit solem posse producere omnem calorem.

31 Judicium auctoris.

Ego in primis existimo, Christum comprehendendo causas, quæ de facto existunt, non ideo cognovisse infinitas substantias possibiles specie diversas, quia hujusmodi causæ non dicunt ex se ordinem, et habitudinem expressam ad tales effectus ; et in causa non potest cognosci ex vi præcisa cognitionis causæ, nisi id, ad quod causa ex se habet expressum, et specialem ordinem. Cum ergo effectus, ad quos ignis, v. gr. dicit ordinem, non pertineant ad infinitas species, non poterit Christus ex comprehensione ignis cognoscere infinitas species.

32 Objectio prima.

Dices primo, Christus videns creaturas existentes comprehendit totaliter earum entitatem : entitas autem creaturæ per se ipsam est potentia obedientialis in ordine ad infinitos effectus specie diversos ; ergo Christus comprehendens etiam entitatem, cognoscit distincte ordinem quem habet ad omnes illos effectus, et per consequens cognoscit omnes illos.

Dissolvitur.

Respondeo facile, potentiam obedientialem activam, quam habet aqua ; v. gr. non esse ordinem intrinsecum, expressum, et distinctum ad singulos effectus in particulari, sed habitudinem quamdam quam habet ad producendum quidquid Deus velit producere interventu ipsius aquæ. Itaque qui comprehendit entitatem aquæ, non ideo scit, an possit concurrere ad creationem Angeli, vel gratiæ, sed posse concurrere ad omne illud, quod cadit sub potentiam Dei, si Deus velit elevare aquam ad illud producendum, quidquid illud sit.

33 Objectio secunda.

Sed contra objicies secundo : Intellectus Angelicus, v. g. quantum est de se habet virtutem naturalem sufficientem in ratione potentiæ ad cognoscendas omnes creaturas naturales, quas Deus produxerit : non enim est alligatus Angelus per suam essentiam ad hæc elementa, et ad ordinem hujus universi materialis, sed potuit bene existere in alia rerum serie ex aliis elementis, vel corporibus ; et tunc ea omnia naturaliter cognosceret ; ergo intellectus Angelicus ex se habet virtutem naturalem ad eliciendos plures, et plures actus cognoscendi circa plures et plures creaturas, quas Deus posset producere : ergo Christus comprehendens intellectum Angelicum, et ejus virtutem naturalem, videt potentiam quam habet ad omnes illos actus ; qui sane sunt specie diversi, et infiniti, sicut sunt infinitæ, et specie diversæ creaturæ naturales, quas Deus posset producere ; ergo ex cognitione ejusmodi actuum cognoscit Christus omnes illas creaturas, quia non potest cognoscere perfecte et distincte quas cognitiones potest Angelus elicere, nisi etiam sciat, circa quæ objecta essent tales cognitiones ; ergo in comprehensione solius Angeli cognoscit Christus infinitas substantias specie diversas.

34 Refellitur.

Respondeo negando secundam consequentiam ; nam licet intellectus Angelicus de se habeat virtutem in ratione potentiæ ad omnes illos actus ; nan tamen cognoscentur ii omnes distincte ad eo qui comprehendit Angelum : quia ii actus non continentur in potentia Angeli adæquate, sed inadæquate ; adæquate vero in aggregato in potentia Angeli, et speciebus eorum objectorum : quando ergo aliqua causa neque est adæquata respectu alicujus effectus, nec de se exigit determinate complementum alterius concausæ ad talem effectum, non oportet quod cognoscatur effectus in comprehensione illius causæ, sed solum cognoscitur effectus ad eum modum, quo continetur in illa causa ; cum enim illa causa, v. g. intellectus de se solum exigat species ad aliqua objecta et de se solum habeat virtutem ad actus circa objecta quorum habuerit species ; consequens est, ut qui

cognoscit intellectum etiam comprehensive, solum cognoscat illum ordinem, et sciat, intellectum posse elicere actum circa omnia objecta, quorum habuerit species, et exigere species ad aliqua objecta cognoscenda. Alioquin si Angelus haberet ex se ordinem distinctum, et expressum ad cognitionem talis objecti, deberet esse alligata immediate possibilitas Angeli cum possibilitate talis objecti ; ita ut si repugnaret hæc formica, v. gr. repugnaret Angelus per locum intrinsecum immediatum, propter connexionem immediatam, et habitudinem Angeli ad hoc objectum in individuo : quod quidem sine fundamento sufficienti non est asserendum, sed dicendum, Angelum habere ex se ordinem ad cognoscenda ea objecta naturalia, quorum species habuerit, quæcumque illa sint.

35 Instantia. Urgebis, ergo neque in Deo possunt videri effectus possibiles ; quia Deus non est causa adæquata, sed inadæquata eorum.

Removetur. Respondeo negando sequelam ; quia Deus ita est causa inadæquata, ut tamen contineat in se alteram concausam, et ideo continet totaliter effectum saltem remote ; quia potest ex se ponere totum, quod requiritur ad eum effectum producendum ; et idcirco qui videt Deum, videt ibi tanquam in primo fonte effectum, quia videt ibi causas omnes, ex quibus procedere potest. Imo etiam in creatis possunt esse aliquæ causæ inadæquatæ, ex quarum comprehensione cognoscatur effectus in particulari, v. gr. habitus charitatis dicit ordinem ad suos actus ; quia licet sine concursu voluntatis non possit operari ; cæterum ipse habitus de se exigit talem potentiam voluntatis, et per consequens talem concursum ad talem speciem actuum, et determinat libere voluntatem an talem speciem actuum, idcirco visa entitate habitus, cognoscitur species actuum, quos potest elicere ; quod idem dici potest de specie impressa, de habitu acquisito, et aliis ejusmodi.

Objicies tertio : Christus non solum comprehendit singulas causas creatas existentes sed etiam earum collectionem ; in hujusmodi autem causarum collectione continentur infiniti effectus possibiles specie diversi ; ergo eos omnes cognoscit Christus in suis causis. Minor probatur, quia ex commistione harum causarum possunt produci alii effectus specie diversi, v. g. ex commistione canis et lupi, aliud tertium animal ; ex commistione tygridis et leonis, etc. et rursus hæc alia animalia possunt commisceri cum aliis, et gignere alia specie diversa ; et hæc aliis commistionibus possunt alia gignere, et sic in infinitum ; ergo hæc causarum collectio continet in se infinitos effectus possibiles specie diversos. 36 Objectio tertia.

Respondeo negando minorem ; nam licet fortasse totum illud posset sine inconvenienti concedi, neque ex hoc sequitur, Christum cognoscere omnes res possibiles, sed solum aliquas, licet infinitas, pertinentes tamen ad aliquam seriem : sed tamen revera non videtur possibilis illa diversitas specifica infinita ex vi harum causarum, quia cum omnia mista possibilia in hoc universo debeant constare ex temperamento primarum qualitatum, et differre in tali, vel tali gradu ipsius temperamenti ; non videtur posse multiplicari hæc differentia in infinitum, quia ex his quatuor qualitatibus non possunt fieri infinitæ combinationes specie diversæ, præsertim si tota earum intensio non constet ex latitudine graduali divisibili in infinitum, prout aliqui volunt, et licet constet ex partibus semper dividuis, adhuc veniendum esset ad combinationes adeo parum dissimiles, ut non possent sufficere ad diversitatem specificam in formis substantialibus ; nam intra speciem humanam, v. g. dantur de facto temperamenta aliquantulum dissimilia in diversis hominibus, et tamen propter magnam similitudinem, quam habent, non sufficiunt ad arguendam diversitatem specificam in formis quæ exigunt illa temperamenta. Cum ergo repugnet, quod idem temperamentum disponat ad for- 37 Solvitur.

mas specie diversas, et temperamenta specie diversa possibilia ex his quatuor qualitatibus non sint infinita, consequens est, nec formas possibiles esse infinitas specie diversas.

38 Ad objectionem ergo respondeo, non sequi processum infinitum in speciebus, qnia omnes commistiones possibiles inter animalia specie sunt finitæ ; et si proles, quæ ex illa commistione nascitur, iterum commisceretur cum prioribus, v. g. si nulla posset iterum commisceri cum equo, post aliquas generationes redirent jam ad speciem equi, vel adeo parum ab ea differrent ; ut non esset simpliciter differentia specifica; hæc enim debet esse notabilis, ut dixi in philosophia, ex quo fit, non posse multiplicari in infinitum differentias specificas inter speciem equi et asini, v. g. quia cum tota illa differentia inter leonem et asinum sit finita ; si ponantur quamplures species inter utramque, quæ minus et minus differant ab equo, tandem venietur ad aliquam differentiam tam exiguam, ut non sit notabilis, et per consequens non sufficiat ad differentiam specificam. Hæc tamen sunt philosophica : sufficiat breviter indicasse, ut lectores possint de illis apud se cogitare.

39 Habemus ergo ex dictis, Christum quatenus comprehendit causas existentes, non cognovisse species infinitas substantles ; videndum nunc, an viderit saltem infinita individua substantiarum possibilium? Aliqui enim negant, verior tamen videtur pars affirmans cum S. Thoma art. 7 hom. III quia collectio ; v. g. harum causarum continet adæquate in virtute infinitos effectus possibiles non diversos specie, sed solum numero ; et licet ii non videantur distincte in singulis causis partialibus, ut supra vidimus, quia non continentur adæquate in illis ; videri tamen possunt in collectione causarum, quia in ea collectione adæquate continentur : sicut singulæ præmissæ seorsum non ostendunt veritatem conclusionis, sed tamen utraque præmissa simul cognita ostendit veritatem conclusionis, quæ in utraque præmissa simul, et non in singulis continebatur : ita licet singulæ causæ partiales seorsim non ostendant possibilitatem effectus, collectio tamen earum eam ostendit, quia in ejusmodi collectione continetur tota possibilitas effectus.

Dices, si non potest effectus distincte 40
cognosci in causa inadæquata ; ergo ne- Evesio.
que in collectione causarum creatarum : Probatur sequela, quia causæ creatæ non continent se solis adæquate effectum, sed partialiter, ipsæ enim non possunt illum producere, nisi concurrente causa prima ; ergo effectus non continetur adæquate in causis secundis, sed in aggregato ex causa prima et secunda : ergo ad cognoscendum effectum ex cognitione causæ, necesse est cognoscere aggregatum et utraque causa, et per consequens ex sola comprehensione causarum secundarum non cognoscentur effectus in particulari, sicut ex comprehensione intellectus Angelici non cognoscuntur in specie actus possibiles, quos cum variis speciebus impressis poterit elicere, si illas species non potest se solo acquirere, sed ab objectis, vel a Deo circa objecta producta.

Respondeo negando consequentiam ; 41
quia licet causa secunda non contineat Excluditur.
effectum, ut virtus totalis proxima, sed solum partialiter ; habet tamen in se ordinem determinatum ad talem concausam, cum quo producat suos effectus. Quare qui comprehendit causam secundam, videt simul in ea ordinem quem habet ad Deum, ut ad causam primam, et per consequens cognoscit, quos effectus possit producere cum causa prima concurrente juxta ipsius exigentiam ; sicut qui comprehenderet habitum charitatis, videret ordinem, quem determinate habet ad voluntatem creatam, quam exigit ut subjectum, et ut concausam, et consequenter videt, quales actus possint resultare ex habitu charitatis, et voluntate concurrente juxta ipsius exigentiam. At vero qui comprehenderet intellectum Angelicum, non videt in eo or-

dinem determinatum ; quem habeat ad tales, vel tales species intentionales ; sed solum videt ordinem, quem habet ad exigendas aliquas species aliquorum objectorum intelligibilium, non determinate ad has vel illas, et per consequens solum videt intellectum posse elicere aliquos actus intelligendi ; non tamen quos, vel quales in specie, vel in individuo.

42 Instantia. Sed contra urgebis, saltem individuationem effectus non posse cognosci ex comprehensione causæ secundæ ; quia individuatio non provenit a causa secunda, sed a causa prima, quæ ex infinitis individuis possibilibus vult concurre hic et nunc ad hunc potius numero effectum, quam illum ; ergo hoc individuum non producitur tale numero, quia concurrit hæc causa secunda ; sed quia concurrit Deus ; nam licet generetur equus, v. g. quia causa secunda est equus, non tamen generatur hic equus, quia generans est hic equus, sed quia vult Deus ; ergo quantumvis comprehendatur causa secunda, non cognoscetur ibi ordo ad tales effectus in individuo, et per consequens ex comprehensione ipsius non possunt cognosci effectus possibiles quoad suam individuationem.

43 Diluitur. Respondeo, individuationes etiam effectuum cognosci distincte in comprehensione causæ secundæ, quia licet causa secunda determinetur a Deo ad productionem hujus individui magis quam illius ; ipsa tamen causa secunda respicit determinate causam primam ; et ita qui comprehendit causam secundam, cognoscit ordinem determinatum, quem habet ad talem causam primam, et consequenter cognoscit, qui effectus sint possibiles etiam in individuo ex conjunctione hujus, et illius causæ : siquidem tota possibilitas hujus effectus continetur in aggregato, et virtute hujus utriusque causæ, licet postea pendeat ex libertate Dei, quod prodeat hic potius effectus in individuo, quam ille. Sicut qui cognoscit comprehensive habitum intensum charitatis, eo ipso videt ordinem, quem dicit ad voluntatem, et quod ex conjunctione utriusque sunt possibiles actus charitatis intensi ; nam licet in exercitio ipse habitus subordinetur voluntati, ita ut voluntas libere concurrat cum habitu ad hunc actum intensum, vel ad illum remissum : Cæterum possibilitas actus intensi sufficienter cognoscitur in comprehensione habitus intensi habentis ordinem determinatum ad voluntatem. Bene ergo stat, causam secundam subordinari causæ primæ in ordine ad producendum hoc potius individuum, quam illud ; et tamen possibilitatem hujus individui apparere sufficienter in comprehensione hujus causæ secundæ dicentis ordinem determinatum ad talem causam primam. Neque obstat exemplum de intellectu angelico ; quia intellectus non dicit de se ordinem determinatum ad speciem talis objecti, sed solum ad aliquas species impressas ; quare qui solum comprehenderet intellectum, non cognosceret in ipso determinate possibilitatem hujus actus, vel illius ; at vero causa secunda dicit per suam entitatem determinate ordinem ad talem causam primam, et ideo qui comprehendit hanc causam secundam, necessario cognoscit cum quali concausa possit conjungi, et consequenter quos effectus possit producere ex conjunctione cum tali concausa : sicut de habitu charitatis dictum est.

Fateor tamen, ex hoc discursu colligi 44
satis probabiliter, quod ex comprehensione solius causæ secundæ, licet inferatur cognitio suorum effectuum etiam in individuo, non tamen inferatur cognitio eorum quidditativa, et perfecta ; quia suppono, cognitionem rei quidditativam et perfectam, non haberi nisi vel per speciem propriam, vel cognoscendo effectum in sua causa ; ad hoc autem quod effectus cognoscatur quidditative cognosci : non enim sufficit cognitio imperfecta causæ ad cognitionem quidditativam effectus. Cum ergo causa adæquata, in cujus virtute continetur adæquate effectus causæ secundæ, non sit sola causa

secunda, ut vidimus, sed aggregatum ex causa prima et secunda ; consequens est, ut effectus causæ secundæ non possit quidditative cognosci in causa, nisi a cognoscente quidditative utramque causam : ergo qui solum comprehenderet causam secundam, non omnino cognosceret quidditative ejus effectus. Cognosceret quidem illos distincte, et quoad an est, sicut Angelus cognoscens meam visionem albi, cognoscit obiter objectum, ad quod mea visio determinatur : non tamen cognosceret omnino quidditative, quia non haberet cognitionem quidditativam, sed aliam minorem causæ primæ, in cujus virtute continetur saltem partialiter ille effectus. In quo vero differat cognitio quidditativa a non quidditativa, non est hujus loci. Hoc obiter advertendum est, prædictam doctrinam etiam habere a fortiori locum in comprehendente habitus charitatis, v. g. nam ex tali comprehensione non sequitur cognitio quidditativa voluntatis, ad quam dicit ordinem, et per consequens nec actuum quos potest elicere, sed alia minor, licet distincte terminata ad omnia individua in particulari. Cæterum in Christo Domino, non ideo negandum est cognoscere quidditative omnes effectus possibiles earum causarum, quæ actu existunt ; nam licet ex sola comprehensione causæ secundæ eos non cognosceret quidditative : aliunde tamen quatenus Christus cognoscebat quidditative causam primam, et virtutem ejus, habebat sufficiens medium ad cognoscendos quidditative hos effectus cognitione quidditativa totius causæ adæquatæ, licet non comprehensiva totius, sed solius causæ secundæ, et quidditativa causæ primæ.

45 ubium a effec- s acci- ntales.

Habemus ergo, Christum comprehendendo causas secundas existentes, cognovisse in ipsis infinitos numero effectus substantiales, non tamen infinitas species. Dubitari potest de effectibus accidentalibus, an in aliqua causa creata existenti, quam comprehendebat, cognoverit infinitos effectus specie diversos ? Et quidem si sit aliqua causa creata cum ordine determinato et distincto ad ejusmodi effectus, non apparet, cur negari debeat Christo ea cognitio. An vero detur talis virtus in aliqua causa creata, magis spectat ad physicos. Mihi credibile est, dari aliquam causam cum tali virtute, in qua possint cognosci infinitæ species effectuum possibilium. Nam intellectus Angeli se solo potest cognoscere substantiam Angeli concurrente ipso Angelo per modum objecti : rursus idem intellectus cum hac cogitatione directa potest reflexe cognoscere illam primam cognitionem, et quidem hæc secunda differt specie a prima ; nam prior habebat pro objecto directo Angelum, posterior vero habet pro objecto directo cognitionem Angeli, quæ differt specie ab Angelo. Sic potest facere postea aliam tertiam cognitionem reflexam, qua cognoscat secundam, et hæc tertia differt etiam specie a secunda, quia secunda habet pro objectio cognitionem Angeli ; tertia vero habet pro objecto cognitionem cognitionis Angeli quæ duo erant diversa specie, ut vidimus, et sic deinceps poterit facere aliam, et aliam reflexionem, supra præcedentem absque ullo termino, quæ omnes differunt specie inter se, cum habeant objecta diversa in specie : hæ autem omnes possunt cognosci distincte ab eo qui bene comprehendit Angelum, et ejus virtutem ; nam in ipso continentur, ut causa adæquata, quia sine aliqua specie superaddita Angelus potest cognoscere seipsum, et instructus hac cognitione potest elicere secundam cognitionem, et cum hac potest tertiam, et sic deinceps ; ergo comprehendendo virtutem Angeli, et ejus effectus possunt illa cognosci infiniti effectus accidentales specie diversi.

An vero Christus cognoscat omnes res possibiles ex perfectissima visione potentiæ Dei, pendet ex alio principio, an sit possibilis talis cognitio omnium possibilium sine comprehensione Dei ? Aliqui enim volunt, id esse possibile, et conse- 46

quenter admittent ejus cognitionem de facto in Christo. Alii communiter negant : et adducunt pro se censuram Inquisitorum Tarraconæ contra Arnaldum de Villanova, qui dicebat, animam Christi scire omnia, quæcumque scit Deus, ut refertur in *Directorio Inquisitorum* II, p. q. II, quam propositionem damnarunt Inquisitores. Cæterum ad hanc censuram auctores contrariæ sententiæ respondent in primis non esse a Pontifice, vel concilio aliquo confirmatam, imo factam inconsulto Pontifice, ut ibidem notatur, deinde dicitur, ibi non damnari eam propositionem nude sumptam, sed cum ratione simul, qua eam Arnaldus probabat ; dicebat enim, animam Christi ea omnia cognoscere, quia alias non poterat consistere unio hypostatica, et quia cognitio non pertinet ad naturam, sed ad suppositum, in quo videtur sapere errorem Monothelitarum. Cæterum totum hoc, ut prædixi, pertinet ad materiam *de visione Dei.*

47 Aliud dubium de cognitione Domini.

Posset tamen ultimo dubitari, an esto repugnet, Christum cognoscere omnia possibilia, cognoscat tamen de facto infinitas species diversas rerum possibilium, præter illas quas cognoscit in comprehensione causarum nunc existentium ? Potest enim cognoscere infinitas species, licet non cognoscat omnes possibiles. Cæterum hoc etiam pertinet ad materiam *de visione ;* nam quod ibi dictum fuerit loquendo de possibili circa omnes Beatos ; hoc dicendum est de facto respectu Christi. Hoc unum certum videtur, non sequi ex ejusmodi cognitione comprehensionem Dei, cum restare possent adhuc incognitæ aliæ infinitæ species possibiles aliorum generum, absque ulla proportione ad ea, quæ cognoscuntur.

DISPUTATIO XX.

DE SCIENTIA INFUSA CHRISTI

SECTIO I. *An, et qualis fuerit scientia infusa in Christo.*

SECTIO II. *De objecto scientiæ infusæ.*

SECTIO III. *An in unione ipsa hypostatica tamquam in medio potuerit Christus cognoscere mysterium Trinitatis.*

SECTIO IV. *De habitu necessario ad usum hujus scientiæ.*

SECTIO V. *De speciebus necessariis ad usum scientiæ infusæ.*

SECTIO VI. *De proprietatibus scientiæ infusæ.*

S. Tho

Cum S. Thom. in præsenti qu. XI, quatuor breviter inquirenda sunt. Primum, an fuerit hæc scientia in Christo. Secundum ad quæ objecta terminetur. Tertium de principiis hujus cognitionis. Quartum de proprietatibus hujus cognitionis. Quartum de proprietatibus hujus scientiæ.

SECTIO I.

An, et qualis fuerit scientia infusa in Christo.

1 Suppos circa s tiam in s m

Suppono, dupliciter dici aliquam scientiam infusam, scilicet, vel per se, vel per accidens. Per se infusa dicitur, quæ ex se postulat infundi præter, imo et supra exigentiam subjecti. Per accidens vero dicitur quæ alias poterat connaturaliter esse in hoc subjecto ; sed tamen hic, et nunc datur præternaturaliter ; sicut visus

cæco restitutus, licet in sua entitate sit naturalis, non tamen datur naturaliter. Quæstio ergo præsens præcipue versatur circa scientiam per se infusam priori modo. Et quidem hæc acceptio adhuc latius extendi potest ad scientiam beatam, seu visionem Dei, quæ quidem dici potest infusa, cum si supra omnem objecti exigentiam. Cæterum in præsenti scientia infusa accipitur magis stricte pro cognitione rerum extra Verbum, et prout condistinguitur a scientia beata. Denique hæc scientia duplex esse potest, scilicet actualis, vel habitualis, et utraque dici potest infusa, quia licet habitus soli infundantur a solo Deo; actus vero fiant etiam ab intellectu, adhuc tamen ipsi actus dicuntur infusi, quatenus fiunt ab intellectu elevato per virtutem superiorem sibi et omnino indebitam, licet non sine concursu immediato ipsius intellectus.

2 Sententia. aliquorum n præsenti quæstione. *Bonav. Alens. Almai. Gabriel. Vasq.*

Hoc ergo supposito, aliqui negant in Christo aliam scientiam infusam propter scientiam beatam. Ita Bonav. Alens, Almai Gabr. et alii apud Suarez disp. XXIII, sect. III, quia per scientiam beatam habet omnem notitiam rerum, quam per infusam habere potest; ut quid ergo multiplicandæ sunt tot scientiæ in Christo circa eadem objecta.

Ab hac sententia non multum distat P. Vasquez in præsenti, disp. LII. c. 1, nam licet concedat simpliciter scientiam per se infusam in Christo: eam tamen dicit esse naturalem, prout terminatur ad objecta naturalia, et non differre ab ea, quam haberet anima separata circa eadem objecta; quare licet fuerit infusa Christo; non tamen videtur omnino per se infusa, id est, ex natura sua non petebat infundi subjecto circa ejus exigentiam, quam sententiam quoad objecta naturalia videtur etiam sequi Lorca in præsenti, et alii.

Lorca.

3 Aliorum communior, et probabilior. *S. Thom.*

Communior, et probabilior theologorum sententia concedit in Christo scientiam per se infusam distinctam a beata: ita S. Thom. et alii, quos refert et sequitur Suarez ubi supra, qui bene fatetur, oppositiams sententiam nullam prorsus mereri censuræ notam. Nam licet omnes debeant admittere in Christo aliquam scientiam, etiam in infantia; quod tamen hæc fuerit diversa a beata; vel quod fuerit etiam infusa per se, et non per accidens, non videtur colligi efficaciter ex Scriptura; vel Patribus, nam quidquid apud ipsos habetur de scientia Christi, quæ omnia noverat, qua cogitationes et secreta cordium callebat, qua prædicebat futura, et alia similia, facile de scientia beata possunt intelligi.

4 Probatur. primo.

Ratione vero probari solet communiter hæc sententia, quia Christus non solum fuit comprehensor, sed viator; ergo non solum habuit scientiam beatam, quæ est comprehensoris, sed etiam aliam, quæ esset propria viatoris, et per quam posset mereri. Hæc ratio impugnari solet, quia scientia viatoris ea esse potest, quæ sufficit ad eliciendum actus liberos, quibus possit mereri: scientia autem beata sufficit ad hoc, nam licet determinet omnino ad actum dilectionis Dei, non tamen determinat ad amorem cujuscumque objecti secundarii, quod in Deo videtur; ergo poterit Christus ex illa visione prodire in aliquos actus liberos circa plura objecta secundaria: nec inconvenieus erit, non posse Christum amare Deum libere, quia multi de facto negant Christo amorem liberum Dei, etiam posita scientia infusa. Et licet concedatur aliquis amor liber, quo Christus ex charitate volebat Deo bona extrinseca; hic tamen actus potest bene procedere ex scientia beata sicut Deus ex visione clara sui vult sibi libere aliqua bona extrinseca.

5 Probatur secundo.

Secundo ergo, et a priori possumus probare hanc sententiam, quia Christus licet quod attinet ad corpus, et ejus passiones esset viator; sed tamen quoad animam erat vere comprehensor, atque adeo ejus animæ debebatur cognitio, qualem habent animæ beatæ, sive a corpore separatæ, sive conjunctæ: certum autem est, hujusmodi animas separatas

habere cognitionem rerum in seipsis: cognoscunt enim objectum instar Angelorum per species proprias et quidditativas; quod genus cognitionis non perdent ex unione ad corpus post diem judicii: ergo multo minus defuit hæc cognitio Christo Domino, dum erat in hac vita; alioquin deberes fateri post suam mortem accepisse Christum in sua anima aliquam scientiam, quam in vita habuerat, quod videtur absurdum; ergo habuit ab initio aliquod genus cognitionis simile Angelis, et animabus separatis, et distinctum a cognitione beata, et a scientia acquisita per sensus. Hæc est ratio S. Thomæ in præsenti art. 2, in corpore, et art. 1 ad 2, ubi hanc scientiam colligit omnino ex statu comprehensoris, quem Christus habebat, et secundum quem anima non erat obligata corpori, nec ab eo dependens in suis operationibus, sed similis animabus separatis, et ex hac proportione colligit qualitates, et conditiones hujus scientiæ, cujus quidditatem facile erit ex dictis investigare.

S. Thom.

Cæterum hæc ratio solum probat, in Christo scientiam aliquam superiorem, et diversam ab acquisita et experimentali; non tamen probat illam esse supernaturalem entitative, adhuc enim dubitari potest de hac scientia, an sit supernaturalis in sua substantia, an vero naturalis, et solum supernaturalis quoad modum? Nam, ut vidimus, P. Vasquez licet concedat, esse supernaturalem in substantia, quatenus terminatur ad objecta supernaturalia, negat tamen esse supernaturalem, nisi quatenus terminatur ad objecta naturalia, quæ alias possent naturæ viribus cognosci ab Angelo vel anima separata; quia non potest explicari in quo differat ea cognitio supernaturalis circa objectum naturale, ab illa cognitione naturali, quam anima separata posset habere per speciem propriam et quidditativam ejusdem objecti.

?

Suarez.

Communior sententia affirmat, esse supernaturalem secundum substantiam, prout terminatur ad omnia objecta. Ita Suarez in præsenti disp. XXIX, sect. II, et omissis aliis rationibus minus efficacibus probari potest, quia imprimis possibilis est cognitio supernaturalis circa objectum naturale, ut suppono ex veriori sententia, quam probabimus in tractatu *de virtutibus et habitibus*; et quam probavi etiam in materia *de gratia*; ubi dixi, actum naturalem, et supernaturalem posse tendere circa idem objectum, et differre per ordinem ad diversum principium, ex quo oritur diversa ratio formalis *sub qua*. Quo supposito, consequens videtur, quod detur de facto in Christo cognitio supernaturalis circa objecta quæ cognoscebat; quod probari potest applicando rationem supra factam, qua probavimus necessitatem hujus scientiæ: nempe ex statu, quem Christus habebat similem animabus separatis; quo supposito, colligitur hoc ex natura gratiæ habitualis, quæ constituit subjectum in statu supernaturali, elevatque illud ad superiorem ordinem per modum radicis, atque ideo est principium operationum quæ congruunt objecto, secundum illum statum; cum ergo elevetur ad statuum supernaturalem, debet habere operationes cognoscendi, et amandi proportionatas cum illo statu. Hujusmodi autem operationes, licet in supernaturalitate debeant proportionari cum ipsa gratia, cæterum in modo attingendi sua objecta, debent proportionari cum modo naturali, quem habet subjectum in suis operationibus. Hinc enim est, hominem etiam justum et ornatum habitibus infusis, non percipere objecta nisi materialiter, et cum dependentia a phantasmatibus, et ad similitudinem rerum materialium, quia nimirum anima per alligationem ad corpus habet pro eo statu illum modum cognoscendi, intra quem elevatur a gratia ad eliciendos actus supernaturales, sed cum eadem imperfectione et materializatione. Angelus vero, vel anima separata, etiamsi non haberet beatitudinem, habet diversum modum cognoscendi proportionatum suæ naturæ, cognoscit enim substantias separatas in

se ipsis, et quidditates rerum per species proprias; quare per gratiam elevaretur ad actus supernaturales cum eadem proportione; et ideo Angelus in via, antequam bearetur, habuit actus supernaturales longe perfectiores in modo attingendi objecta, quam homo justus etiam in via, quia nimirum gratia elevat utrumque ad operationes supernaturales proportionatas utrique secundum suum modum cognoscendi. Igitur in Christo Domino, cujus anima, ut supra diximus, dum erat unita corpori, habebat conditiones animæ separatæ, quoad independentiam a corpore in suis operationibus, debuit gratia elevare eum ad operationes supernaturales, cum eadem independentia, nam ille erat modus cognoscendi, proportionatus cum illo subjecto secundum illum statum; ergo debuit poni in Christo aliqua scientia supernaturalis proportionata cum modo cognoscendi, quem habent Angeli, vel animæ separatæ, et hæc est scientia per se infusa, de qua disputamus. Neque ad hoc satis erat scientia beata, tum quia actus supernaturales debent esse proportionati cum naturalibus, ut dixi, et actus visionis beatæ non habet hanc proportionem cum modo naturali operandi, sed excedit omnes leges, et modum connaturalem, et accedit quantum potest ad modum perfectissimum, quo Deus seipsum intuetur, et reliqua omnia in se ipso; et ideo quoad illum actum non differunt Angelus, et homo, quia non datur proportio ad ipsorum peculiarem modum cognoscendi: tum etiam quia debemus ponere in Christo et in Beatis, actus voluntatis supernaturales proportionatos, quantum est ex se ad impetrandum præmium aliquod supernaturale sibi, vel aliis; ad hoc enim præmium non habent proportionatos actus naturales, ut suppono ex materia *de gratia*; ac per consequens debemus in iis ponere aliquam cognitionem supernaturalem proportionatam, unde prodeant illi effectus; hæc autem non potest esse sola visio beata, cum possint etiam bene, et supernaturaliter operari circa alia objecta, quæ aliunde occurrunt et cognoscuntur; debet ergo poni alia scientia supernaturalis præter visionem beatam.

8 Objici potest, S. Thomas in præsenti art. 4 et 5, ubi indicat, hanc scientiam fuisse connaturalem animæ humanæ, et ex hoc capite fuisse inferiorem scientia Angelica; ergo sentit non fuisse supernaturalem secundum substantiam. Objectio. *S. Thom.*

Respondetur de mente S. Thomæ satis constare, ipse enim non vult, hanc scientiam esse naturalem, sed esse proportionatam cum modo connaturali cognoscendi, quem habet anima, nam sicut cognitio fidei non est naturalis, et tamen est proportionata cum modo connaturali cognoscendi, quem habet anima alligata corpori, et dependens a sensibus, et ex hoc capite est inferior, quam cognitio animæ separatæ, vel etiam quam cognitio fidei, quam habuit Angelus in via; sic etiam cognitio supernaturalis animæ separatæ, licet sit supernaturalis, est tamen proportionata cum modo cognoscendi connaturali eidem animæ, et ex hoc capite est inferior, quam cognitio Angeli, qui connaturaliter cognoscit per species universaliores et perfectiores, et in hoc sensu potest appellari connaturalis animæ, sicut actus fidei, propter eamdem rationem dicuntur ab eodem S. Thom. non esse supernaturales secundum substantiam, sed solum secundum modum; 2, 2, qu. CLXXI, art. 1, ad 3, quod in eodem sensu accipiendum est. Solvitur.

9 Hac ratione probatur, et explicatur necessitas ponendi in Christo aliquam scientiam infusam, et supernaturalem: cæterum eodem argumento, ut verum fatear, probari videtur eam scientiam debere limitari, si non ad sola objecta supernaturalia, ut volebat P. Vasquez, saltem ad aliqua certa objecta, nec vagari debere per omnia illa, ad quæ scientia naturalis animæ separatæ potest extendi. Si enim insistendum est in exemplo nostræ animæ corpori conjunctæ, certum videtur, eam quantumvis habeat *Vasquez.*

gratiam habitualem, non elevari ad actus supernaturales intelligendi, aut amandi circa omnia objecta, circa quæ versari potest per actus naturales ; neque enim habet logicam, aut astrologiam supernaturalem, sed solum actus fidei, vel eos, qui aliquo modo fidei subordinantur, vel ipsam proxime antecedunt, quales sunt actus theologiæ, vel prudentiæ infusæ, ut diximus late in tract. *de Gratia*, ubi id ex professo probandum erit. Non ergo postulat gratia habitualis, quod homo, vel Angelus, aut anima separata eleventur ad operandum supernaturaliter in omni genere operationum, in quo possunt operari per actus naturales ; sed ad summum postulabit, quod eleventur ad aliquod genus operationum supernaturalium juxta proportionem, et modum operandi connaturalem singulis in sua natura, et in suo statu naturali.

10 Hinc autem oritur difficultas præsens Difficultas. assignandi in Christo, aut in aliis beatis illud genus operationum, quæ eliciantur ab habitu infuso supernaturali. In nobis enim facilius id fit, dicendo, eas esse, quæ aliquo modo pertinent ad fidem : in beatis autem non datur fides, et quidem omnis alia notitia, quam etiam extra visionem beatam habent de Deo, et aliis objectis, est clara, et evidens : dicere autem, quod omnis notitia et scientia, quam habent de rebus etiam naturalibus sit supernaturalis, videtur nimium restringere virtutem naturalem intellectus in patria ; cum nihil, inquam naturali virtute cognoscerent, sed omnia per scientiam et actus supernaturales. Oportet ergo aliquam mensuram et terminos præfigere scientiæ supernaturali, ita ut naturalis scientia non sit otiosa, sed habeat etiam suas operationes.

11 In hoc puncto procedendum nobis est solum per conjecturas, ex iis quæ contingunt animæ rationali hominis justi in hac vita ; hinc enim investiganda est exigentia, qua gratia habitualis exigit elevare subjectum ad operationes aliquas supernaturales. Et quidem si cum hac proportione loquendum nobis sit de Angelo, vel anima separata in statu beatitudinis, credibile est, eorum etiam intellectum elevari ad aliquod genus actuum supernaturalium similium illis, quos naturaliter possunt elicere. Hos autem actus possumus ad tria genera reducere. Primum erit eorum actuum, Triplex actuu quibus cognoscunt res supernaturales, nempe gratiam, visiones aliorum beatorum, aut dotes supernaturales, præsentiam corporis Christi in eucharistia, unionem hypostaticam, et alia ejusmodi ; ii enim actus ex uno capite erunt supernaturales propter supernaturalitatem objectorum, quæ per ipsos videntur, et ex alio capite erunt similes in modo tendendi illis actibus, quibus Angelus, et anima separata cognoscunt clare alia objecta naturalia. Secundum genus erit eorum actuum, quibus cognoscunt objecta etiam naturalia, sed melius ac perfectius, quam per suam naturalem facultatem possent, v. g. si Angelus inferior, qui per vires sui intellectus poterat cognoscere Angelum supremum minus perfecte, elevetur ad comprehendendum illum perfectissime ; vel si anima rationalis, quæ per suas vires non posset comprehendere Angelum, elevetur ad ipsum comprehendendum : hi enim actus cum non procedant a solis viribus naturæ, credibile est, quod procedant ab habitu scientiæ infusæ supernaturalis. Tertium denique genus actuum esse potest illorum, quibus ex divina revelatione aliquid cognoscunt : nam sicut in hac vita sunt supernaturales ii actus, quibus per fidem et magisterium Dei aliquid discimus ; sic etiam in patria credibile est, esse etiam supernaturalem illam seriem actuum, quibus ex revelatione, et magisterio Dei aliquid cognoscitur : non quod ibi sit fides, aut revelationes obscuræ aliquorum objectorum, sed claræ, et quæ faciant evidentiam rei revelatæ in attestante ; sed tamen ita ut res revelata cognoscatur propter divinam revelationem, tamquam propter medium ex-

trinsecum. Hi ergo omnes actus possunt esse ex habitu infuso scientiæ supernaturalis, alii autem quibus facultate, et virtute proprii intellectus cognoscuntur alia objecta, possunt esse naturales, ut sic utraque, gratia, scilicet, et natura habeat suas partes, et suas operationes.

12 De actibus voluntatis consequenter dicendum videtur, aliquos esse naturales, illos scilicet, qui oriuntur ex mera cognitione naturali, aut qui non tendunt in bonum sub ratione honesti, quales, sunt affectus simplices amoris, vel odii, gaudii, aut tristitiæ circa bonum conveniens, etc. Loquendo vero de electionibus, aut voluntatibus absolutis, quibus eligitur absolute aliquod objectum, credibile est semper esse supernaturales, quia Christus, et alii beati semper in ejusmodi electionibus habent purissimam intentionem placendi Deo, et quærendi ejus majorem gloriam ; quare habent pro motivo saltem partiali bonitatem Dei, quod est objectum formale charitatis et nascitur saltem partialiter illa voluntas ex visione clara Dei, vel saltem ex notitia supernaturali ejusdem Dei, quam habent per scientiam infusam supernaturalem, per quam melius cognoscunt Deum, quam per notitiam naturalem. Imo quatenus etiam illi actus versantur circa motiva honesta aliarum virtutum, procedent etiam ex notitia supernaturali infusa earum honestatum, nam licet sæpe illa honestas cognoscatur lumine naturæ, et per vires naturales ; melius tamen, et perfectius eam cognoscunt per notitiam supernaturalem, quam habent, et qua penetrant magis honestatem illius motivi : credibile ergo est, ejusmodi actus, et electiones absolutas semper esse supernaturales.

13 Dices, ergo virtutes naturales in Christo, et in beatis erunt semper otiosæ, cum numquam fiant actus honesti naturales, sed semper supernaturales.

Respondeo negando sequelam ; nam illi actus supernaturales partialiter saltem oriebantur a cognitione naturali talis honestatis, et licet partialiter etiam oriantur a notitia infusa ejusdem, vel alterius motivi, non ideo otiosæ erunt virtutes naturales, quæ simul cum infusis generabant illum amorem, vel affectum bonum. Sicut etiam licet omnes voluntates Christi haberent saltem pro motivo partiali gloriam Dei, et per consequens pertinerent ad charitatem ; non ideo aliæ virtutes infusæ erant otiosæ in Christo, nam illæ etiam saltem partialiter concurrebant ad eosdem actus, quatenus attingebantur per illos motiva aliarum virtutum ; quando enim volebat subvenire miseris, volebat ex motivo charitatis erga Deum, et ex motivo misericordiæ erga proximum, atque ideo misericordia infusa non erat otiosa. Sic etiam nec misericordia naturalis erat otiosa, quia volebat illud objectum propter honestatem misericordiæ cognitam notitia naturali, et cognitam etiam melius notitia supernaturali : utraque ergo notitia concurrebat et movebat, cum autem in mea sententia habitus acquisiti non sint aliud præter species bene ordinatas, et dispositas, fatendum est, virtutem acquisitam, seu naturalem misericordiæ concurrere, quoties naturalis notitia honestatis misericordiæ movet saltem partialiter ad effectum subveniendi proximo.

14 Ex dictis oritur secundum dubium circa hanc scientiam : quia si data fuit Christo scientia supernaturalis rerum in se ipsis, eo quod ejus anima secundum statum præsentem habebat modum connaturalem cognoscendi res in se ipsis ; ergo similiter debuit inesse Christo alia scientia supernaturalis proportionata cum alio modo cognoscendi connaturali ; quem simul habebat, scilicet, cum dependentia a sensibus et phantasia, sicut nos cognoscimus, et per consequens debemus ponere in Christo ultra visionem beatam, alias duas series cognitionum supernaturalium, alteram independentem, et alteram dependentem a phantasia.

Dubium. Secundum.

15 Judicium auctoris. De hoc dubio nihil dicunt auctores, et ideo quidquid dixeris, non erit contra illos. Debet tamen unusquisque procedere in hoc consequenter ad sua principia. Quare mihi verisimile apparet, Christum habuisse duas series cognitionum supernaturalium, sicut habuit duas series cognitionum naturalium : imo non solum de Christo, sed de aliis etiam hominibus beatis idem dicendum videtur ; habent enim omnes post resurrectionem duas series cognitionum naturalium ; alteram dependentem a sensibus per species factas ab intellectu agente ; alteram independentem a sensibus per species acceptas a Deo, qualem habent animæ separatæ ante resurrectionem ; non enim perdunt per unionem cum corpore hunc modum perfectiorem cognoscendi, sed retinent illum, et requirunt alium modum cognitionis per sensus. Quo supposito, verisimile fit, habere etiam duas series operationum supernaturalium correspondentes duabus naturalibus ; alteram scilicet, quam habent animæ separatæ proportionatam cum suo modo connaturali operandi ; et alteram, quam habemus in corpore proportionatam cum hoc modo operandi, minus perfecto. Nam sicut in ordine naturæ non superfluit altera ex illis cognitionibus circa idem objectum, sed utraque stat simul, ut anima retineat statum animæ separatæ, quoad perfectionem illius status, et aliunde habeat operationes communes cum corpore, propter conjunctionem cum illo : sic etiam in ordine gratiæ non superfluit altera ex his cognitionibus, gratia enim, ut diximus, elevat subjectum ad operationes supernaturales proportionatas cum modo connaturali operandi, quem habet. Cum ergo illud subjectum habeat pro tunc duplicem modum connaturalem operandi, gratia debet elevare illud in utroque modo ; non enim est major ratio, quare elevet in uno magis, quam in alio, cum uterque sit naturalis ; ergo in Christo debuerunt esse operationes supernaturales utriusque generis proportionatæ ad utramque seriem operationum naturalium, quas habebat.

16 Advertendum. Advertendum tamen est in hoc dicendi modo, hanc seriem secundam cognitionum supernaturalium, quas diximus habere Christum similes nostris, non esse appellandam semper scientiam infusam ; quia licet in sua substantia fuerit supernaturalis, fit tamen per species naturales per se acquisitas, et dependenter a cognitione sensuum, et phantasiæ ; scientia autem infusa sonat scientiam habitam per species infusas, vel independenter a sensibus. Quare licet in nobis dentur multæ cognitiones supernaturales, quæ prærequiruntur ad actus meritorios supernaturales ; nemo tamen dixit, in nobis dari scientiam infusam ad hoc, ut possimus habere actus meritorios ; loquendo tamen de habitibus, ex quibus illæ cognitiones oriuntur melius possent dici habitus infusi, quia illi non acquiruntur per sensus, sed infunduntur a solo Deo.

17 Difficultas. Sed contra hoc genus actuum supernaturalium redit statim eadem difficultas ; qui scilicet sint illi actus supernaturales, qui fiant a beatis cum dependentia a phantasia, neque enim affirmandum est id de omnibus ; sicut neque in nobis sunt supernaturales omnes actus intellectus, qui fiunt dependenter a phantasmatibus, sed solum illi qui concernunt fidem, ut supra diximus : in beatis autem et in Christo, in quibus non est fides, oportet statuere aliam regulam pro actibus naturalibus, et supernaturalibus. Cæterum ex iis, quæ diximus circa actus independentes a phantasia potest desumi similis regula cum proportione ad hoc genus actuum ; ita ut in hoc etiam genere sint supernaturales in primis illi actus, qui fiunt dependenter a sensibus circa objecta supernaturalia, qualis est cognitio intellectualis de præsentia corporis Christi in eucharistia, vel de aliis objectis similibus supernaturalibus, cognitio, inquam, intellectualis genita per species et cognitionem sensuum ;

nam supernaturalitas objecti non minus probat supernaturalitatem in hac cognitione intellectuali, quam in illa altera, quæ sit independenter a sensibus, cum utraque æque superet virtutem naturalem nostri intellectus. Possunt etiam existimari fore supernaturales illæ cognitiones dependentes a phantasia, quæ fiunt melius ac perfectius, quam per solas vires naturæ fieri potuissent; potest enim Deus infundere meliorem et perfectiorem notitiam homini de honestate virtutis aut de alio objecto, quam posset fieri per cursum rerum naturalem; et tamen quod illa cognitio esset cum dependentia a phantasia, et conciperet objectum per imagines corporeas. Denique possunt etiam in hoc genere scientiæ existimari supernaturales illæ cognitiones dependentes a phantasia, quæ fundantur in aliqua revelatione Dei, vel concernunt illam; nam sicut in hac vita sunt supernaturales cognitiones fidei quæ fundantur in divina revelatione, et sicut in illo alio genere cognitionum independentium a phantasia diximus, fore supernaturales eas, quæ fundantur in aliqua revelatione clara Dei; sic etiam idem credi potest in hoc genere cognitionum; in quo etiam genere poterunt fortasse reperiri aliquæ revelationes, non quidem obscuræ, et per consequens non tales quæ generent fidem, sed claræ, licet cum dependentia a phantasia. Nam licet non possit ita facile contingere evidentia revelationis divinæ cognitæ hoc genere scientiæ; sicut quando revelatio cognosceretur independenter a phantasia; non apparet tamen impossibile quod detur talis revelatio, quam aliquis experiatur evidenter esse divinam, vel propter effectus, vel propter aliquid aliud proprium vocis divinæ, quod in se experitur, qualem fortasse habuerunt aliquando prophetæ: et tunc dici posset, in beatis reperiri etiam posse ejusmodi revelationes, in quibus fundentur cognitiones supernaturales dependentes a phantasia.

De actibus voluntatis correspondentibus huic scientiæ, eodem modo dici potest, eos omnes esse supernaturales, qui ab ea scientia supernaturali procedunt; quando vero non oriuntur ab illa scientia supernaturali, sed a sola cognitione naturali illorum objectorum, tunc actus voluntatis erunt mere naturales. Cæterum sicut de alio genere actuum diximus supra, voluntates et electiones absolutas semper in Christo, et in beatis esse supernaturales; sic de hoc genere actuum dicendum videtur, propter easdem rationes, semper enim dependent ab aliquo motivo saltem partiali cognito per aliquam notitiam supernaturalem. 18

Hinc infero primo, cum eadem probabilitate ponendas videri in Christo duas series virtutum etiam supernaturalium ex parte voluntatis, sicut ponitur duplex series operationum ex parte intellectus; nam sicut diversus modus attingendi idem objectum, sufficit ad diversitatem cognitionum, ita ut sit diversa specie cognitio humana, quæ attingit, v. g. Angelum independenter a sensibus, et in seipso quidditative, ab ea, qua attingitur per species rerum materialium, et dependenter a sensibus; sic etiam videtur sufficere ad diversitatem actuum voluntatis, ita ut ad primam cognitionem sequatur amor Angeli specie diversus ab eo, qui sequitur ad secundam cognitionem; eadem enim diversitas objectiva reperitur in objecto voluntatis, et objecto intellectus, neque voluntas habet aliud objectum, aut alio modo, quam intellectus; quare si cognitio repræsentat objectum commune, et præcisum ab inferioribus, voluntas etiam terminatur ad objectum commune, et præcisum; si cognitio repræsentat objectum confusum, seu instar rei materialis, voluntas etiam fertur cum eadem confusione, vel ad objectum instar rei materialis, neque enim voluntas poscit sibi aliud objectum, vel alio modo, nisi quomodo invenit ab intellectu proponi; ergo omnis varietas objectiva, quæ sufficit ad variandas cognitiones, sufficit ad variandos amores, et per consequens 19 Illatio.

amor consecutus ad cognitionem quidditativam, videtur esse amor quidditativus, ut ita dicam, et perfectior; amor verò consecutus ad cognitionem abstractivam, vel confusam, videtur etiam esse amor abstractivus, vel confusus cum eadem proportione. Cum ergo Christus habeat illas duas series cognitionum, habebit etiam alias duas series amorum illis correspondentes.

20 Opinio aliorum. Scio, aliquos aliter sentire, vel supponere, dum censent, eumdem numero actum amoris Dei, quem justus elicit in via ex fide, posse perseverare in patria ex visione clara Dei: cæterum id mihi difficile est; nam ut prædixi, diversitas, quæ reperitur in objecto fidei, et visionis beatificæ, eadem reperitur in objecto amoris nostri, et amoris beatifici, cum non possit aliter, vel clarius, aut immediatus ferri voluntas in objectum, nisi, ut proponitur per intellectum; quare sicut illa varietas objectiva variat cognitiones, sic debet amores ipsos variare.

Auctori non placet.

Effugium. Dices: Possum ego cognoscere objectum per cognitionem intensam, et tamen elicere amorem remissum, vel e contra; ergo non debet reperiri in amore omnis modus, quo cognitio attingit objectum.

Præ:ludi'ur. Respondeo, duplicem modum tendendi ad objectum considerari in cognitione; alterum tenentem se præcise ex parte cognitionis, qualis est intensio, vel remissio; et hunc non oportet reperiri æqualiter in amore; alterum tenentem se aliquo modo ex parte objecti, ut confusio, claritas, immediatio, etc. hunc necesse est refundi etiam in amorem. Diversitas vero hujus duplicis modi apparet in visione beata, quæ quidem ex eo quod sit intensior, non videt plus de objecto primario, aut secundario, ut suppono ex materia *de visione;* si vero sit magis distincta, apparet objectum aliter ex parte objecti, ita ut possit beatus reddere rationem de pluribus Dei perfectionibus objectivis, et de pluribus objectis secundariis, et consequenter correspondet etiam voluntati Dei distinctius, et plures perfectiones divinæ amatæ cum eadem distinctione. Quia ergo cognitio Dei in via, et in patria habent diversum modum, non solum tenentem se ex parte solius actus, sed etiam afferentem varietatem objectivam, hinc est, amorem etiam utriusque status debere habere eamdem diversitatem, ut probavimus.

21 An vero ex diversitate horum actuum arguatur etiam diversitas habituum; et per consequens sit ponenda diversa numero charitas in patria a charitate viæ; non est hujus loci ex professo examinare. Sane ex principiis positis verisimiliter arguitur distinctio habituum: nam sicut diversitas hæc in cognitionibus arguit diversos habitus supernaturales, quorum unus terminetur ad objecta in seipsis; alius vero ad objecta per species alienas, et dependenter a sensibus; ita in voluntate videtur servanda eadem proportio, cum habeant etiam respectu illius eamdem varietatem objecta, quam circa cognitiones. Ex quo etiam fit Christum habuisse duplicem seriem, non solum actuum, sed etiam habituum supernaturalium. Neque est aliquod inconveniens ponere in Beatis alium numero habitum charitatis ad diligendum Deum, sicut ponitur novus habitus ad cognoscendum. Quando vero dicitur ab Apostolo, quod *charitas numquam excidit;* non est necesse intelligi de hoc habitu numero charitatis, quem habemus in via, sed de charitate in genere, hæc enim semper manet in via, et in patria, ut bene observabit P. Coninch. in tractatu *de Charitate*, disp. xxiii, num. 10, imo et hic numero habitus, quem habemus in via, manere etiam potest in patria ad diligendum Deum, non prout visum clare, sed prout repræsentatur per alias cognitiones supernaturales factas cum dependentia a sensibus, quales diximus fuisse etiam de facto in Christo Domino. 1 *Cor.* xii 8.

22 Dubium Dubitari potest, an sicut illi habitus distinguuntur, sic etiam distinguantur semper eorum actus; ita ut ex visione Dei

clara numquam oriatur actus amoris pendens ab habitu charitatis v. gr. quo amamus Deum conceptum per imagines corporeas ; neque e contra ex cognitione Dei per imagines corporeas oriatur unquam amor Dei pendens ab habitu charitatis, quo diligitur Deus clare visus? Ratio dubitandi potest sumi ex adeo diverso modo tendendi in objectum, et ex diversis principiis, tam ex parte habitus, quam ex parte cognitionis, a quibus oriuntur illi amores. Adhuc tamen non video repugnantiam in eo, quod unico actu amoris respondeat voluntas utrique cognitioni, atque adeo quod uterque habitus influat simul in illum actum, singuli tamquam causæ partiales illius, imo videtur connaturalior hic modus operandi, quam si singulis cognitionibus correspondeant diversi actus amoris, sic enim experimur ; quod propositis nobis multis rationibus et titulis ad amandum aliquod objectum ; prorumpimus tandem in unicum actum amoris propter illa omnia motiva. Item beati, qui vident creaturam aliquam indirecte in Verbo, et vident illam etiam directe in se ipsa, possunt amare unico actu amoris illam creaturam propter ejus bonitatem utroque modo cognitam illa duplici cognitione. Cur ergo non poterit idem beatus unico amore tendere in Deum propter ejus bonitatem cognitam utroque modo? tunc autem Deus objicietur voluntati utroque etiam modo, scilicet in se ipso immediate, et ad similitudinem rei corporeæ, vel creatæ : quare uterque habitus concurret ad illum actum, atque ideo, licet hæ duplices virtutes in beatis distinguantur realiter quoad habitus, et quoad actus, tamen sæpe non distinguuntur realiter, sed solum nomine, secundum diversas formalitates ejusdem actus.

23 Illatio secunda.

Infero secundo, quomodo differat hæc scientia infusa Christi a scientia infusa, quam habuit primus parens ; illa enim licet fuerit infusa a Deo, non tamen fuit similis scientiæ Angelorum, vel animæ separatæ in modo tendendi ad objecta, sed similis scientiæ humanæ, et dependens in sua operatione a phantasia, ac proportionata cum modo cognoscendi, quem habet anima, dum est in corpore, quod non habuit scientia per se infusa, quam habuit Christus. An vero scientia Adæ differat etiam aliquo modo a scientia acquisita, quam nos de facto exercitio, et studio, comparamus ? dicemus disp. sequenti.

SECTIO II.

De objecto scientiæ infusæ.

24 Suppositio pro intellectu præsentis sectionis.

Non est sermo de scientia illa supernaturali quam diximus habere Christum dependentem a sensibus ; hæc enim regulanda fere erit per scientiam acquisitam, de qua disp. sequenti : sed solum loquimur de scientia infusa independenti a sensibus ; cujus objectum partim coincidit cum objecto scientiæ etiam naturalis independentis a sensibus, et phantasia, quam Christus habebat ad modum animæ separatæ, quod tamen melius cognoscitur per scientiam illam supernaturalem ; partim vero illud excedit, quatenus terminatur ad aliqua entia supernaturalia in se ipsis, ad quæ non poterat terminari scientia naturalis, et aliqua revelata per revelationem claram, quæ nullo modo cognoscebantur per scientiam naturalem.

Dubium primum. *Scotus. Suarez.*

Hoc supposito, dubitatur primo, an per hanc scientiam cognoscat Christus res naturales existentes? Negant Scotus, et alii apud Suarez disp. XXIII, sect. 1, quia licet concedant Christo notitiam horum objectorum, non tamen per scientiam per se infusam, sed per infusam per accidens, et similem acquisitæ, Annumerari etiam potest P. Vasquez in præsenti, quia licet ponat scientiam infusam Christi terminari ad omnes res naturales existentes ; *Vasquez.*

dicit tamen, illam esse entitative naturalem, et similem scientiæ quam habet anima separata, quia objecta sunt pure naturalia.

25 Communis sententia fatetur, hæc omnia pertinere ad objecta scientiæ per se infusæ, quam habuit Christus : ita Suarez ubi supra et alii communiter. Probatur ex opposito fundamento ; quia non repugnat, scientiam supernaturalem terminari ad objecta naturalia, sicut scientia divina terminatur ad objecta creata etiam in seipsis, ut suppono ex materia *de scientia Dei*, et de facto elicimus actus supernaturales virtutum ex motivo, quod ex se posset terminare actum naturalem, ut in tract. *de Gratia* late probavi; ergo oportuit scientiam infusam Christi terminari ad objecta etiam naturalia ; et cum aliunde sint in Christo thesauri omnes sapientiæ, et scientiæ Dei, non est negandum habuisse saltem notitiam rerum existentium.

Sententia communis. *Suarez.*

26 Dices in aliis justis datur cognitio supernaturalis orta ex exigentia gratiæ habitualis ut possit elicere actus voluntatis supernaturales et meritorios, et tamen hæc cognitio supernaturalis non extenditur ad omnia objecta, quæ cognoscunt per actus naturales : non enim cognoscimus per actus supernaturales objectum mathematicæ, vel astrologiæ ; sed objecta honesta, quæ possent terminare actus meritorios ; ergo neque in Christo debuit scientia supernaturalis terminari ad objecta omnia naturalia, quæ alias sufficienter cognoscebat per scientiam entitative naturalem independentem a sensibus, quia eamdem proportionem debuit habere in Christo scientia infusa ad scientiam naturalem independentem a corpore, quam habet in nobis cognitio supernaturalis cum scientia naturali, quam habemus dependentem a corpore.

Evasio.

Excluditur. Responderi posset negando consequentiam ; quia sicut in Christo ratione unionis ad Verbum, scientia naturalis extenditur ad plura objecta, quam posset alias naturæ viribus cognoscere ; sic etiam scientia supernaturalis ratione ejusdem unionis, debuit extendi ad plura objecta, quam alias ex præcisa exigentia gratiæ deberet cognoscere : nos autem præcise habemus id, quod ex exigentia, vel congruitate ipsius gratiæ, vel cum proportione ad hanc mensuram dandum erat.

Dices iterum, objectum supernaturale non potest quidditative cognosci per scientiam naturalem ; ergo neque e contra objectum naturale per scientiam supernaturalem.

Alia eva

Negatur consequentia, ratio discriminis est, quod in secundo nulla sit repugnantia, primum autem repugnat, quia illa cognitio supponere debet per se aliquid supernaturale, et per consequens illa ipsa debet esse supernaturalis, ut probabo sect. v, pro nunc instatur argumentum in objecto materiali, quod potest quidditative cognosci per cogni tionem immaterialem, et non potest e contra objectum immateriale per cognitionem materialem.

Rejicitu

27 Adduc tamen contra hanc communem sententiam urget scrupulus, quem sectione præcedenti proposuimus, quia hac ratione videtur tolli a Christo omnis scientia, aut cognitio naturalis ; quod idem argumentum fieri potest de Angelis beatis, et animabus etiam separatis beatis. Nam, si Angelus Gabriel, v. g. per scientiam infusam supernaturalem cognoscit essentiam leonis et aliarum rerum naturalium, prout eas naturali lumine posset cognoscere, solumque sit differentia in eo, quod entitas cognitionis sit supernaturalis, videtur jam omnino superflua illa alia scientia naturalis de iisdem objectis. Imo videtur esse contra ipsam experientiam, quando enim nos habemus actum supernaturalem fidei ; vel temparantiæ infusæ, non experimur, nos habere tunc duplicem actum, quo credamus, vel velimus illud objectum, unum naturalem, alterum supernaturalem, sed unicum et simplicem ; et tamen objectum ipsum, quantum est ex se, tale est, ut potuisset terminare actum

Scrupul contra munem

naturalem, ut probavi late in dicto tractatu *de Gratia ;* ergo non sufficit possibilitas actus naturalis circa tale objectum, ad hoc, ut detur simul cum actu supernaturali circa idem objectum. A posteriori etiam arguitur, non dari in nobis illum duplicem actum simul, quia si daretur, uterque esset meritorius de condigno, cum uterque esset honestus ; alter quidem esset meritorius præmii supernaturalis ; alter vero esset etiam meritorius de condigno præmii naturalis, cum esset in homine justo rectitudine naturali ; quæ sufficit ad illud genus meriti, quare ultra præmium visionis Dei, quod responderet eleemosynæ, deberetur etiam homini justo de condigno aliud præmium naturale pro eadem eleemosyna, quod videtur esse contra mentem omnium theologorum. Denique ex se apparet absurdum dicere, quod simul idem intellectus affirmet, eodem modo idem objectum per duplicem actum, dicendo bis, homo est rationalis, homo est rationalis : absque ulla diversitate in modo affirmandi, vel in ipso objecto, sed solum per meram repetitionem affirmationis. Certe, si hoc ita esset, non possemus id non experiri ; nam sicut experimur intensionem actus, quæ solum est multiplex gradus, seu multi actus partiales tendentes ad idem objectum : sic experiremur illam duplicationem actus circa idem objectum propter eamdem rationem.

28 Ratia vero repugnantiæ a priori videtur fundari in ipsa incapacitate subjecti, quod non potest simul habere duos actus adeo similes in modo tendendi ad objectum : sicut nec potest habere simul duas ubicationes, aut duas albedines, etc. Nec juvat, quod unus illorum actuum sit naturalis, et alter supernaturalis ; quia eadem repugnantia videtur manere inter duas ubicationes, quarum una sit naturalis, et altera supernaturalis, quæ erat inter duas ubicationes naturales ; quare si meum corpus habeat hic ubicationem aliquam supernaturalem, non poterit simul esse Neapoli per aliam ubicationem naturalem sive novo miraculo. Similiter ergo, si intellectus, aut voluntas tendat in aliquod objectum per unum actum supernaturalem, non potest simul tendere in idem omnino objectum, et eodem modo per alium actum naturalem sine novo miraculo ; quia gratia elevat quidem subjectum ad actus supernaturales, sed elevat illud juxta ipsius naturam, et juxta modum operandi, quem habet, scilicet Angelum ad actus Angelicos, hominem ad humanos, etc. Cum ergo modus operandi Angeli, vel hominis sit non tendere simul in idem objectum per duos actus totales ; quantumcumque elevetur per gratiam ad ordinem supernaturalem, retinet hunc modum operandi, nec fertur ad idem objectum simul per duos actus totales similes in modo tendendi. Oportet ergo assignare aliquam differentiam inter illam scientiam infusam, et inter scientiam naturalem, vel ex parte objecti, vel in motivo, vel in modo attingendi illud objectum, aut dicendum erit, scientiam infusam non debuisse terminari ad omnia objecta naturalia : quæ alias attingebantur per scientiam naturalem independentem a phantasia.

29 Possumus ergo retinere adhuc, et defendere sententiam illam communem, dicendo, juxta doctrinam traditam sectione præcedenti, scientiam infusam Christi differre a naturali ex parte objecti, et ex modo attingendi objectum. Ex parte objecti, quia ad plura se extendebat, quam scientia naturalis. Ex modo autem attingendi objectum, quia illa eadem objecta, quæ Christus cognoscebat per scientiam naturalem, melius, clarius, et distinctius cognoscebat per scientiam infusam. Nam si per scientiam naturalem cognoscebat naturam Angeli Gabrielis ; non tamen illam comprehendebat, sed cognoscebat, quantum anima separata perfecta poterat naturali virtute cognoscere : at vero per scientiam infusam cognoscebat eamdem naturam Gabrielis

Communis adhuc defenditur.

perfectissime et distinctissime ; eamque omnino comprehendebat ; quare hæ duæ cognitiones de natura Gabrielis non erant homogeneæ, sed ita heterogeneæ, et dissimiles in modo attingendi et explicandi illud objectum, ut nulla esset repugnantia in coexistentia utriusque in eodem intellectu. Imo inter ipsas cognitiones naturales inveniemus haberi aliquando duplicem cognitionem simul de eodem objecto in eodem intellectu, utramque naturalem. Nam anima separata cognoscit intellectualiter per cognitionem intuitivam, albedinem, v. gr. præsentem, et eadem anima, si in resurrectione universali uniatur iterum corpori, intelligit etiam per species acceptas a visione corporea, eamdem albedinem præsentem, sicut nos eam intelligimus, quando oculis eam videmus. Cum autem illa anima non sit amissura per unionem cum corpore modum intelligendi perfectiorem, quem prius habebat in statu separationis, ut supra diximus, consequens est, quod tunc anima habebit simul duplicem intellectionem de albedine præsenti, alteram minus perfectam per species acceptas a visu corporeo, alteram multo perfectiorem, qualem habet anima separata, qua clarius et subtilius penetret, ac distinguat prædicata quidditativa albedinis : utramque tamen circa idem objectum, et utramque terminandam immediate ad albedinem in se ipsa. Non ergo repugnant in eodem intellectu duæ cognitiones circa idem objectum simul, quarum una sit excellentior et clarior altera in modo attingendi objectum, ac per consequens minus repugnabunt illæ duæ cognitiones, quando una erit naturalis, et alia supernaturalis, sed multo clarior et perfectior in modo penetrandi prædicata, quidditativa illius objecti. Conveniebat ergo hæc scientia infusa cum scientia naturali in multi objectis, sed excedebat in multis aliis, quæ per scientiam naturalem non cognoscebantur, et in modo repræsentandi illa eadem, quæ naturalis scientia repræsentabat.

Hinc infero, per hanc scientiam cognoscere Christum cogitationes omnes, et secreta cordium, quia licet hæc naturaliter non possint cognosci, quando occultatur ab homine, vel Angelo suum secretum ; potuerunt tamen cognosci supernaturaliter per lumen superius. Imo loquendo de possibili potuerunt etiam cognosci per scientiam entitative naturalem, et solum supernaturalem quoad modum ; per hoc solum, quod Deus concurreret cum intellectu ad cognoscendum secretum alterius, sicut concurrit quando alter vult manifestare suum secretum ; fieret enim idem actus cognitionis, licet deficiente aliqua conditione naturaliter requisita, scilicet manifestatione alterius, cujus est secretum. Quam conditionem posset bene supplere Deus etiam sine majori concursu, vel auxilio, sicut contingit in aliis conditionibus naturalibus, sed tamen de facto non oportuit, ejusmodi objecta cognosci per scientiam entitative naturalem, cum cognoscerentur per supernaturalem, et aliunde illorum cognitio non esset debita naturali virtuti potentiæ intellectivæ. 30 Illatio.

Secundo dubitatur de entibus naturalibus præteritis, vel futuris, etiam contingentibus, an contineantur sub objecto hujus scientiæ ? eadem enim est difficultas de utrisque, quia non magis repugnat cognosci futura, quam præterita quorum ego non memini, nec habui antea notitiam. De utrisque ergo affirmat communis sententia ; quia hæc omnia cognoscuntur a Deo, etiam quando non existunt ; ergo non repugnat cognosci etiam a Christo per speciale auxilium Dei. 3 Dub. secun

Dices, hæc futura cognosci a Deo in præsentia æternitatis, per quam ab æterno coexistunt Deo ; at vero respectu Christi nullam habent coexistentiam. Obj

Sed hæc objectio supponit principium minus verum in materia de scientia Dei, ex qua suppono, hæc futura non habere ab æterno ullam coexistentiam cum Deo, ratione cujus cognosci possint, sed co- Refe

gnosci, ut futura in sua determinata duratione.

32 Dices iterum, cognosci a Deo propter infinitum lumen divinum, quod quia infinitum est, complectitur omnem veritatem præsentem, præteritam, vel futuram ; ergo ubi non fuerit lumen infinitum, non dabitur eorum cognitio.

a objectio.

peditur.

Respondeo, fateor, infinitum lumen divinum esse rationem cognoscendi futura, quia ipsa futura non possunt nunc realiter determinare intellectum divinum, cum non existant, nec potest dari aliqua species, quæ determinet Deum ad illam cognitionem. Cæterum Christus sine infinito lumine potuit ea cognoscere dupliciter, et omitto cognitionem beatam, qua ea videt in Verbo, sive in decreto, sive in scientia divina, si ibi videri possunt, loquendo vero de scientia infusa, dupliciter possunt cognosci. Primo in aliquo medio, scilicet in revelatione Dei, nam intuens ipsam revelationem, videt in ea necessariam connexionem, quam habet cum veritate objecti futuri ; neque ideo habebit Christus assensum fidei circa res futuras ; quia ille assensus est evidens, cum sit cognitio evidens revelationis habentis intrinsecam, et necessariam connexionem cum objecto ; assensus vero fidei debet esse obscurus circa revelationem, ut dixi, in materia *de Fide*. Secundo possunt cognosci in seipsis sine alio medio ; quia potest determinari intellectus Christi per speciem immediatam illius objecti infusam a Deo ; nam sicut existente illo objecto potest dari species illius, ita etiam antequam existat, potest a Deo produci species repræsentans ejus existentiam pro sua duratione, quæ species determinat intellectum Christi ad cognitionem futuri. An vero cognitio illa dicatur intuitiva, vel non ? est quæstio de nomine, et magis placet quod appelletur intuitiva, quia licet non terminetur ad objectum nunc præsens, terminatur ad objectum præsens cras, prout existens in tali duratione ; et sicut cognitio divina de Anti-Christo nunc est intuitiva, licet non sit de objecto nunc existenti ; ita dici potest de cognitione Christi circa objectum futurum.

33 Petes, an cognitio hæc de objecto futuro in seipso debeat esse supernaturalis ; an possit esse naturalis secundum substantiam.

Dubium circa cognitionem de objecto futuro.

Respondeo, de facto Christum hæc omnia cognoscere per scientiam supernaturalem infusam, ut prædixi ; non tamen invenio repugnantiam in hoc, quod possit cognitio naturalis secundum substantiam, et supernaturalis solum quoad modum, terminari ad objectum futurum, potuit enim Deus producere hodie in intellectu Angeli eamdem speciem, quæ cras repræsentat objectum præsens, et concurrere ad eamdem cognitionem, qua posset cras illud objectum cognosci ; et quidem hæc cognitio hodie existens repræsentaret objectum non existens hodie, sed cras, quia repræsentaret idem, ac si produceretur cras, nempe existentiam objecti pro tali tempore determinato.

Discutitur.

Dices : ergo neque ex natura rei repugnat produci illam speciem, et cognitionem objecti futuri hodie ; cur enim repugnat, aliquem Angelum possibilem exigere ex natura sua quod Deus infundat illi species futurorum, antequam sint, et quod utatur illis ; sicut modo de facto exigit species rerum existentium.

Evasio.

P. Vasquez 1 p. disp. CCVIII, n. 5, fatetur, ratione naturali ægre posse probari hanc repugnantiam, colligi tamen ex Scriptura tribuente soli Deo hanc præsentiam futurorum, ut propriam ipsius. Cæterum adhuc potest reddi reliqua ratio a priori, quia scilicet, naturaliter loquendo, species impressa supponit objectum, cujus est species ; est enim semen et vicaria objecti, et præstat quod præstare deberet objectum : objectum autem non movet ad sui cognitionem, antequam existat ; ergo nec potest relinquere sui speciem, nec connaturaliter potest dari species illius, quia, naturaliter loquendo, omnis cognitio creata de-

Præcluditur. *Vasquez.*

bet procedere ex potentia et objecto, quantum fieri potest ; quare vel debet generari ab ipso objecto immediate, vel a specie, quæ mediate vel immediate orta sit ab objecto, vel si hoc fieri non possit propter improportionem objecti ; debet saltem objectum concurrere, ut conditio determinans causam primam ad productionem speciei, vel ad præstandum concursum ad ipsius cognitionem, ex quo videtur probabile, Angelum in prima creatione non solum non cognoscere futura contingentia, sed neque accipere species eorum, sed postea prout ponuntur a parte rei eas successive accipere, vel saltem necesse erit fateri, si eas simul accipit, non deberi ei concursum ad cognitionem futuri contingentis, donec ponatur objectum a parte rei ; quia cognitio rei in seipsa naturaliter exigit existentiam objecti.

Dixi *rei in seipsa*, quia bene potest Angelus cognoscere naturaliter rem possibilem antequam existat, quia illa cognitio non terminatur ad rem possibilem in seipsa, sed in sua causa, cujus speciem habet Angelus, quia licet nondum existat effectus, existit tamen causa, et in ea existit ordo realis ad effectum, qui ordo non potest cognosci, quin simul cognoscatur effectus ut possibilis. Cæterum si effectus sit contingens, non potest in sua causa cognosci, ut determinate futurus ; ideo omnis cognitio futuri contingentis debet esse supernaturalis secundum substantiam, vel saltem quoad modum, ut dictum est, sed de hoc in materia *de Angelis* ubi id latius explicui.

Illatio. Hinc infero, potuisse etiam Christum Dominum per scientiam infusam cognoscere contingentia conditionate futura ; suppono enim hæc certo cognosci a Deo; neque in illis est major difficultas in præsenti, quam in futuris absolutis : an vero cognoverit Christus de facto omnia, quæ Deus cognoscit per scientiam mediam ; an solum aliqua, respondendum est sicut de possibilibus.

Tertio ergo dubitatur, an res naturales possibiles sint objecta scientiæ infusæ. 34

Constat, ex supradictis pars affirmativa. Restat tamen gravis difficultas, an omnes, vel solum aliquæ, quam tamen non est animus in præsenti definire nisi conditionate ; si enim cognitio omnium possibilium non repugnat, saltem extra Verbum, prout multi, et docti theologi volunt ; non videtur deneganda Christo Domino. An vero repugnet, pertinet ad materiam *de visione*, ubi ea quæstio a nobis latius explicata est. Dubium tertium circa res possibiles. Difficultas

35

Quarto dubitatur de entibus supernaturalibus, an pertineant ad hanc scientiam. Et quidem communis, et vera sententia distinguit ; aut enim loquimur de entibus creatis, et de his affirmat, cognosci a Christo quidditative, et in seipsis per scientiam infusam, vel loquimur de Deo, si tamen Deus dicendus est ens supernaturale, et negat cognosci a Christo quidditative per hanc scientiam, concedit tamen cognosci accidentaliter, quatenus cognoscendo creaturam cognoscit ordinem ad Deum, et per consequens Deum esse auctorem illius. Dubium quartum de entibus supernaturalibus

Prima pars de objectis creatis probatur, quia non repugnat ; secunda vero pars de Deo probatur, quia non potest esse cognitio quidditativa Dei, nisi sit intuitiva ; hæc enim supra quidditativam solum addit terminari ad rem existentem, prout existentem : cum autem conceptus quidditativus Dei sit existere semper et necessario ; repugnat Deum cognosci quidditative, et non cognosci ut existentem, ac per consequens repugnat Deum cognosci quidditative, et non intuitive, quare cum Christus per scientiam infusam non intueatur Deum, dicendum est, nec cognoscere eum quidditative. In quo nec potest esse quæstio, nisi de nomine.

Petes ; in quo differat cognitio quidditativa, a cognitione non quidditativa; nam etiam cognitio Dei in creatura terminatur ad quidditatem Dei, et ad jus existentiam, et tamen non est quidditativa. 36 Aliud dub

scultitur. In quo onsistat ognitio id ditativa.

Respondeo breviter, cognitionem quidditativam terminari ad rem in seipsa formaliter, vel eminenter; cognitionem vero non quidditativam terminari ad rem in alio, vel instar alterius. Sic concipimus Deum in hac vita instar lucis, instar regis, etc. dixi tamen *in seipsa formaliter*, *vel eminenter*, quia cognitio creaturarum in Deo dicitur etiam communiter quidditativa. Nam licet cognoscantur in alio; illud tamen, in quo cognoscuntur, continet illas totaliter, et eminenter, quare perinde est ac si cognoscerentur in seipsis, cum perfectius sint in Deo, quam in seipsis. Cæterum quando Deus cognoscitur in creatura, vel in aliquo alio respectu, non cognoscitur quidditative, sed accidentaliter, vel extrinsece.

37 'llatio prima.

Hinc infero. Primo, posse visionem beatam alicujus beati videri intuitive ab aliquo, sine eo quod Deus cognoscatur in ipso quidditative in visione visa, sed solum accidentaliter; quia Deus non continetur in ea visione, sed solum se habet, ut terminans respectum illius visionis, sicut etiam terminat ordinem quem creatio, vel creatura dicit ad creatorem.

Aliqui volunt visionem beatam non posse videri quin eo ipso videatur quidditative Deus, quia visio terminatur ad Deum quidditative, et per consequens non potest in ipsa videri Deus nisi eo modo, quo per illam repræsentatur, hoc est, quidditative. Cæterum hoc argumentum non convincit; quia arguit ex repræsentatione formali, quam habet visio ad repræsentationem instrumentalem, seu objectivam: sicut si diceres, visio beata repræsentat Deum immediate; ergo qui videt visionem videt Deum immediate, sicut repræsentatur per visionem; non valet consequentia; quia licet per visionem videat Deum immediate, qui habet visionem; non tamen qui videt visionem, hic enim cognoscit Deum mediante objective ipsa visione visa. Sic etiam licet visio sit cognitio Dei quidditativa ei, in quo formaliter inest, non tamen ei, qui utitur visione, ut medio ad cognoscendum Deum; nam implicat contradictionem, videri Deum quidditative, et non in se, sed in alio medio, in quo non continetur ipse Deus.

Confirmatur, quia Angelus videt intuitive sensationem, quam olfactus hominis habet circa odorem, et in ea cognosci Angelus odorem; non tamen odoratur Angelus, licet cognoscat odorem in sensatione, quem non nisi odorando illum percipit; ergo licet videns visionem beatam cognoscat Deum in visione quidditativa Dei, non oportet eo ipso cognoscere Deum quidditative. Poterit ergo Christus videre visionem alterius beati per scientiam infusam, et in ipsa visione cognoscere Deum, non tamen quidditative.

Dices; ne fiat quæstio de nomine, videbitur Deus æque perfecte, et clare ab eo qui videt visionem, ac si videret Deum immediate; nam ponamus comprehendi a me visionem beatam Christi; ergo distinctissime percipio quid illa visio enuntiat de Deo; ergo cognosco quidditative Deum cognitione distincta et clara; quid ultra desidero ad beatitudinem? 38 Effugium.

Respondeo, adhuc non beati illa cognitione reflexa; differet enim a cognitione directa Dei, sicut visio differt ab auditu: videns enim visionem non video Deum, sed quasi odio quæ narrat mihi visio illa se percipere de Deo; quare adhuc maneret, imo cresceret desiderium videndi ea ipsa quæ solum mediate, et quasi per auditum percepi: Deus autem non beat, nisi visus in seipso sine aliquo medio. Sed de hoc dicemus latius in materia *de visione*, ubi illam sententiam recentiorum ex professo impugnavi. Præcluditur.

Dices iterum, Paulus postquam juxta probabilem opinionem vidit Deum, recordabatur eorum quæ vidit: ergo habebat cognitionem quidditativam Dei; memoria enim fit per species relictas ab objectis visis, quare post visum colorem, manet in me species quidditativa colo- 39 Aliud effugium.

ris; et tamen Paulus postea non videbat intuitive Deum, ergo stat bene cognitio quidditativa Dei, quæ non sit intuitiva.

Removetur. Respondeo, in Paulo non fuisse relictam speciem quidditativam Dei; tum quia sine novo saltem miraculo non posset dari talis species; quia objecti præsentis et proportionati, qualis est Deus, non potest dari species quidditativa saltem connaturaliter, ut suppono ex libris *de anima*, et ex materia *de visione*; tum etiam præcipue quia non datur species quidditativa objecti, nisi in potentia cognoscitiva illius, cum ergo intellectus nude sumptus, et sine lumine gloriæ non sit potentia proportionata ad cognoscendum quidditative Deum, non debuit ex præcedenti visione generari species ad cognitionem Dei quidditativam. Recordabatur ergo Paulus per speciem ipsius visionis, non quia cognosceret etiam omnino perfecte ipsam visionem, sed cognitione aliqua confusa, et dependenter a phantasia; sicut cognoscimus nunc nostros actus etiam supernaturales, quos habuimus heri, non perfecte, sed confuse, non discernendo an fuerint naturales, vel supernaturales, et dependenter a phantasia; alioquin si Paulus habuisset speciem visionis præteritæ, qua posset uti sine dependentia a phantasia; potuisset utique operari semper etiam dormiens, et mereri ex illa cognitione, quod privilegium nemo tribuit Paulo, nec videtur verisimile.

40 Imo consequenter videtur dicendum, quod si anima postquam separata existit, et in statu separationis operata est juxta conditionem illius status per species, et operationes independentes a phantasia, et non concipiendo objecta instar rerum materialium; si hæc, inquam, anima postea rediret ad corpus passibile, et ad hanc vitam, prout plures animæ redierunt post separationem; tunc ille homo, loquendo ex natura rei, et seclusis miraculis, non retineret illas species claras rerum immaterialium, et independentes a phantansia, quas accepisset ejus anima in statu separationis, quia postea non posset illis uti, cum non posset jam ea objecta cognoscere, nisi dependenter a phantasia. Unde experientia docet eos omnes, qui post mortem ad hanc vitam redierunt, ut iterum in statu mortalitatis degerent, solitos narrare, quæ in altera vita viderunt, semper per species rerum materialium, vidisse scilicet se flores, gemmas, aurum, juvenes pulcherrimos, ignem, dracones, serpentes, et alia ejusmodi, providente nimirum Deo, ut ea omnia perciperent per tales species, quibus postea possent uti in hac vita; nam si vidissent res prout erant in se, Angelos scilicet, dæmones, animas, etc. non possent illis speciebus uti ad concipiendum, vel ad loquendum postea in hoc mundo.

41 Infero secundo, potuisse Christum per scientiam infusam cognoscere mysterium Trinitatis, quia imprimis per eam scientiam cognovit evidenter actus fidei supernaturales, quos fideles eliciunt circa hoc mysterium, et per consequens evidenter cognoscebat eos esse infallibiles, atque ideo quod ipsorum objectum ita se haberet, et idem etiam consequenter dicendum est de visione ipsa beata sive Christi sive alterius beati, quam cognoscebat Christus per scientiam infusam, et et in ea cognoscebat evidenter veritatem illius mysterii.

Illatio secund.

Huic communi doctrinæ opponit se P. Vasquez in præsenti disp. LIII, n. 2 et 1, p. disp. CXXXV, dicens, non potuisse habere Christum evidentiam Trinitatis per scientiam infusam.

Opposi Vasqu

Primo quia quæcumque creatura esset medium extrinsecum, et per consequens non generaret evidentiam. Verum hoc fundamentum rejeci in materia *de Fide*, ubi probavi, ex cognitione evidenti revelationis generari evidentiam objecti revelati.

Secundo arguit Vasquez, quia si Christus haberet eam cognitionem Trinitatis, vel cognosceret illam immediate, vel mediate; non immediate, alioquin esset cognitio quidditativa Trinitatis, et per con-

sequens intuitiva: non item mediate, quia si esset per aliquod medium; ergo per discursum: discursus autem non stat cum visione clara Dei, qui enim videt, non movetur medio aliquo ad assensum objecti visi, alioquin posset esse in Christo fides cum visione. Verum hoc argumentum videtur minus efficax; quia imprimis probaret contra ipsum Vasquez, Christum nec per scientiam acquisitam naturalem habuisse ullam Dei notitiam; nam illa etiam deberet esse mediata; ergo deberet esse per discursum; cum visione autem Dei tam repugnabit discursus naturalis, quam supernaturalis; sicut tam repugnat fides naturalis, quam infusa: ergo sicut Christus potuit habere scientiam naturalem de Deo per creaturas, sic potuit habere scientiam supernaturalem de Trinitate per alias creaturas cognitas.

Solutio. Deinde absolute respondeo, non oportere, quod sit scientia illa discursiva; nam Angelus sine ullo discursu cognoscit Deum non quidem ex creatura, sed in creatura, quæ dicit ordinem ad Deum: discurrere enim non est cognoscere unum in alio, sed ex alio, assentiendo scilicet uni propter aliud, tamquam propter motivum formale; cognoscere autem ordinem creaturæ ad Deum, seu Deum esse terminum illius ordinis, non est assentiri uni propter aliud, sed indivisibiliter assentiri, quod creatura pendet a Deo, licet creatura cognoscatur directe, et Deus indirecte quæ cognitio non repugnat cum visione Dei. Similiter ergo potuit Christus cognoscere Trinitatem in actu fidei, vel visione alicujus beati, tamquam in objecto habente ordinem ad Trinitatem; et hoc sine ullo discursu. Imo vero non potuit cognoscere ordinem illorum actuum ad Trinitatem, quin indirecte cognosceret Trinitatem, ut terminum ejusdem ordinis? An vero potuerit etiam Christus habere cognitionem discursivam circa objecta, quæ videbat, dicam disputatione sequenti.

SECTIO III.

An in unione ipsa hypostatica tamquam in medio potuerit Christus cognoscere mysterium Trinitatis.

42 Difficultas peculiaris est circa unionem hypostaticam, an esset medium sufficiens, ut ex ejus cognitione intuitiva, vel etiam comprehensiva posset Christus cognoscere evidenter Trinitatem personarum. Difficultas circa unionem hypostaticam.

Concedunt plures, quia licet aliæ creaturæ cognitæ non ostendant Trinitatem quia non pendent a Deo, ut trino, sed ut uno: at vero unio hypostatica terminatur immediate ad personam; ergo sit perfecte cognoscatur, ostendit personalitatem, sicut aliæ creaturæ ostendunt essentiam. Enodatur.

Negat Suar. in præsenti disp. XXVII, sect. 5, quia licet unio illa terminetur ad personalitatem Filii; non tamen oportet, videntem unionem cognoscere etiam distincte personalitatem illam esse Filii, et hunc esse secundam personam Trinitatis; satis erit cognoscere, quod unio terminatur ad personalitatem divinam. Quod explicari potest, quia qui comprehendit creaturam, quæ dicit ordinem ad deitatem; non tamen cognoscit, an deitas illa sit fœcunda, et postulans sibi tres substantias; sed solum cognoscit esse primam causam, et factivam creaturæ, quia hanc solam perfectionem Dei explicat ille ordo creaturæ ad Deum; ergo similiter poterit comprehendi unio, quin cognoscatur an personalitas, cui unitur, sit relativa ad Patrem, vel exigat alias personalitates. Confirmatur, quia ex eo quod cognitio qua cognosco animal in communi, repræsentat illud præcisum, differentiam autem non repræsentat nisi *Suarez.*

ad summum confuse, hinc est cognitionem illam, licet comprehendatur ab Angelo, non ostendere illi differentias animalis, licet animal ex se petat identificari cum illis ; ergo licet persona Filii postulet alias personas, non tamen oportet, personam Filii cognitam ut terminum unionis ostendere etiam alias personas, quas exigit.

43 Judicium auctoris.

Huic sententiæ facile assentirer, si sermo esset de aliqua cognitione intuitiva unionis hypostaticæ, non enim videtur repugnare, quod unio videatur intuitive, absque eo quod penetretur ita distincte ejus terminus, ut qui videt unionem, sciat terminari eam ad personam divinam, quæ sit secunda inter tres personas quæ sunt in Deo ; nam visio intuitiva recipit magis et minus, et potest esse magis, et minus distincta, ut ostendi in tractatu *de visione Dei*, ubi explicui, posse etiam de potentia absoluta videri intuitive visione imperfecta, unam personalitatem divinam absque eo quod cognoscatur Trinitas personarum. Si vero sermo sit de visione comprehensiva unionis ; tunc videtur necesse quod qui eam distincte comprehendit, cognoscat etiam evidenter Trinitatem personarum, quia unio illa cognita non solum ostendit personam Filii, sed etiam eam ut distinctam ab aliis personis ; ergo ostendit esse alias. Antecedens probatur, quia ponamus, tres personas divinas assumere tres humanitates, tunc qui comprehenderet has tres uniones, eas videret differre inter se, plusquam si omnes essent ad eamdem personam , alioquin non comprehenderet illas ; quia revera differunt a parte rei, plusquam si essent ad unam personam ; ergo qui comprehendit totam earum quidditatem, cognoscit totam earum differentiam ; ergo cognoscit differentiam personarum inter se ; ergo in ipsa unione cognoscitur Trinitas personarum.

44 Evasio.

Dices, idem argumentum fieri posse in comprehensione cujusque creaturæ, nam etiam hæc creatura taliter dicit ordinem ad hunc Deum, ut si per impossibile Deus non esset hic, sed alius Deus ; hæc etiam creatura non haberet hunc ordinem : Deus autem non esset hic Deus, si non exigeret personas, et tamen qui comprehenderet creaturam dependentem ab hoc Deo trino, et aliam dependentem ab alio Deo non trino, videret has creaturas differre, plusquam si utraque penderet ab eodem Deo ; et adhuc non cognosceret Trinitatem unius Dei, vel simplicitatem alterius : ergo similiter possent comprehendi illæ tres uniones trium personarum, quin cognosceretur ordo, vel relatio inter ipsas personas.

Præcluditur.

Respondetur, esse magnum discrimen inter unionem hypostaticam, et alias creaturas ; cæteræ enim regulariter loquendo, solum dicunt ordinem intrinsecum ad prædicata absoluta Dei, imo neque ad ea omnino explicite, sed sub ratione potentis condere creaturas : unde qui cognosceret etiam distinctissime et comprehensive creaturam, et ordinem intrinsecum quem habet ad Deum, non cognosceret de Deo aliud, nisi quod possit facere creaturas, quia totus ille ordo nihil aliud explicat de Deo ; sicut ego habeo actum intellectus confusum, quo dico, Deum posse facere creaturas ; ille qui cognosceret, et comprehenderet istum meum actum non sciret aliud de Deo ex vi hujus mei actus, nisi Deum posse facere creaturas ; hoc enim solum explicat meus actus. At vero unio hypostatica, ut probavi, habet in se ordinem intrinsecum ad Trinitatem personarum ; nam in se habet id, per quod distingueretur ab unione alia terminata ad personam Patris ; hoc autem non potest esse, nisi ordo ad personam Filii, ut Filii, nam sicut persona Filii non differt a prima persona, nisi quia est talis scilicet Filii ; sic unio hæc non differret ab illa alia unione, nisi quia terminatur ad personam Filii, ut talis est, ac per consequens non potest comprehendi, nisi cognoscatur, ut dicens ordinem ad secundam personam, ut talis est.

45 Consectarium.

Hinc autem fit, si in Deo non essent aliæ duæ personæ Patris et Spiritus sancti, tunc unionem ad secundam personam non fore hanc, quæ nunc est ; quare qui comprehendit hanc, ut hanc, debet cognoscere hanc, ut habentem ordinem ad secundam personam inter tres, quæ nunc sunt. Aliæ autem creaturæ non ita se habent : nam leo v. g. ita dicit ordinem ad Deum, tanquam ad factorem suum, ut si per impossibile Deus non esset trinus, adhuc leo retineret eumdem ordinem ad Deum, et esset idem leo intrinsece, qui nunc est, quia adhuc diceret ordinem ad Deum, tanquam ad factorem suum, et in hoc sensu dicunt communiter theologi, creaturas non procedere a Deo, ut trino, sed ut uno, nempe ita esse in sua entitate absolutas a Trinitate personarum, ut si per impossibile in Deo non esset Trinitas, adhuc intelligeretur totum esse intrinsecum in creatura, quod nunc habet.

46 Effugium.

Dices, actio individuatur in ordine ad tale principium, a quo oritur ; ergo hæc actio, qua hæc creatura fit a Deo, habet ordinem intrinsecum ad hunc Deum, a quo oritur ; ergo si non fieret ab hoc Deo, sed ab alio, non esset hæc eadem actio, sed alia. Si autem Deus non esset trinus, non esset hic Deus, qui nunc est, sed alius, nam hic Deus per suam essentiam habet fœcunditatem radicalem ad tres substantias relativas ; ergo tunc non esset eadem actio, sed alia.

Evertitur.

Respondetur concessa prima consequentia, negando secundam : Fatemur itaque, omnem actionem dicere ordinem intrinsecum ad suum principium, ut tale individuum est, atque adeo actionem, quæ fit a Deo, habere respectum intrinsecum ad hunc Deum, ut hunc. Cæterum ad hoc sufficit, quod habeat ordinem intrinsecum ad aliquod prædicatum explicitum hujus Dei, per quod hic Deus differat numero ab omnibus, quæ non sunt hic Deus : nam differentia individualis simpliciter, et absolute est illa, quæ dividit hoc ens a quolibet alio, seu quæ facit hoc ens differre, et distinguia quolibet alio. Certum est autem, quod hic Deus non solum per Trinitatem personarum, seu per fœcunditatem radicalem ad illas, differt numero ab omni alio ente ; sed etiam per virtutem creandi leonem, v. g. et per alias perfectiones absolutas ; nullum enim aliud est ens possibile, a quo non differat Deus per virtutem creandi leonem ; ergo si hæc actio dicit respectum intrinsecum ad Deum, ut ad potentem creare leonem, vel tanquam ad causam primam leonis, verum est, quod dicit ordinem intrinsecum ad differentiam individualem hujus Dei, atque adeo ad hunc Deum, ut hunc Deum ; nec erit necesse, quod dicat ordinem ad hunc Deum, ut trinum, vel ut habentem naturam fœcundam ad intra ; tam enim respicitur ejus differentia individualis, quando respicitur ejus virtus creativa, quam quando respicitur ejus Trinitas, ut dictum est.

47 Solutio casus illius impossibilis si essent duo Dii.

Hinc colligi debet jam solutio ad id, quod adducebatur de casu illo impossibili, si essent duo Dii, alter trinus, alter non trinus in personis ; tunc creatura pendens a Deo trino, haberet in se ordinem intrinsecum ad illum Deum ut talem, et qui comprehenderet illam, cognosceret illam differre ab alia creatura pendenti a Deo non trino. quia nimirum diceret ordinem ad talem Deum.

Respondemus enim ; posita illa hypothesi impossibili, creaturam habituram ordinem intrinsecum ad Deum trinum, a quo penderet, ut talem, ac per consequens ad illum, ut distinctum ab altero Deo non trino ; atque adeo qui comprehenderet illam creaturam, cognosceret illam habere ordinem intrinsecum ad Deum trinum, ut trinum, quia aliter non comprehenderet illam, ut distinctam ab alia creatura pendente a Deo non trino. Nunc tamen creatura non habet de facto ordinem intrinsecum ad hunc Deum ut trinum, sed ut creatorem. Ratio vero discriminis est, quod in illo casu Deus ille non differret ab alio Deo, nisi per

Trinitatem personarum ; ergo creatura non posset dicere ordinem ad illum, ut talem numero : nisi diceret ordinem explicite ad illum, ut trinum. Nunc autem Deus de facto distinguitur individualiter sufficienter ab omnibus entibus per virtutem creandi ; ergo creatura dicens ordinem ad Deum, ut ad creatorem dicit ordinem ad illum, ut ad hunc numero Deum ; nam hæcceitas, seu differentia individualis simpliciter est illa, quæ facit, hunc Deum differre ab omni alio, licet non faciat illum differre ab alio Deo chimerico, si esset ; tunc enim virtus creandi, quæ nunc est simpliciter differentia individualis Dei non esset differentia individualis sufficiens, cum per illam non differret ab illo alio Deo. Nunc ergo sufficit, si creatura respiciat hunc Deum sub ratione solum creaturis, tunc vero non sufficeret.

48 Ratio a priori est, quia actio ideo respicit determinate, et essentialiter illud agens, a quo procedit ut tale est, quia per actionem formaliter, tanquam per ultimam formam hoc agens denominatur realiter agens, et hic effectus denominatur pendens a tali causa : ad hoc autem requiritur, quod hæc actio per suam entitatem intrinsecam alligetur essentialiter ad tale agens, ut tale est, quia si ita non alligaretur, posset hæc actio procedere ab alio principio ; atque adeo non sufficeret entitas hujus actionis, ut effectus denominaretur nunc pendens ab hoc numero agente ; nam potuissent esse hic effectus, et hæc actio, absque eo, quod hic effectus penderet a tali agente ; deberet ergo addi aliquid aliud, per quod diceretur nunc pendere ab hoc agente determinato. Ut vitetur itaque hoc inconveniens, ponitur actio cum tali entitate intrinseca, quæ essentialiter alligetur ad hoc agens, ut tale est. Cæterum tota hæc ratio non probat, creationem leonis, v. g. debere nunc dicere ordinem intrinsecum et essentialem ad Deum, ut trinum ; nam posito solum ordine essentiali ad Deum, ut creatorem, vitatur totum illud inconveniens, quia eo ipso hæc actio est talis, ut repugnet essentialiter per illam non denominari hunc Deum creantem, et creaturam pendentem ab hoc Deo ; nam repugnat essentialiter esse aliquem Deum creatorem, qui non sit hic Deus ; ergo sic hæc actio essentialiter denominat creaturam dependentem a Deo creatore, denominat essentialiter illam dependentem ab hoc Deo, licet non respiciat illum ut trinum, sed solum ut creatorem. Et quamvis in casu illo impossibili hæc actio non denominaret sufficienter se sola creaturam pendentem ab hoc Deo ; nunc tamen sufficienter denominat, quia ad tribuendam denominationem sufficit, quod simpliciter non possit esse hæc forma, quin sequatur illa denominatio, quamvis sub conditione aliqua impossibili posset esse hæc forma, absque eo, quod daret tunc istam denominationem.

Hinc etiam obiter intelliges, quid sibi 49
velint theologi, quando dicunt, ex ablatione alicujus, sequi per locum intrinsecum ablationem alterius, vel sequi solum per locum extrinsecum, v. g. ex eo quod non essent formæ possibiles, sequitur per locum intrinsecum, quod materia non sit possibilis, quia nimirum materia dicit ordinem intrinsecum ad formas possibiles ; ablatis ergo formis tollitur aliquid intrinsecum in materia, et per consequens tollitur essentia materiæ. Sic etiam in sententia ponente habitudinem intrinsecam in omnipotentia Dei ad creaturas possibiles in particulari, sequitur per locum intrinsecum, quod si leo, v. g. implicaret contradictionem, repugnaret etiam hic Deus, qui deesset aliquod prædicatum intrinsecum constitutivum hujus Dei, scilicet habitudo determinaat ad leonem possibilem. Alia vero solum sequuntur per locum extrinsecum v. g. si formica repugnaret, Angelus etiam argueretur impossibilis, quia repugnante formica deesset a Deo entitas intrinseca, quam habet, deficiente habitudine intrinseca, quam habet ad formicam pos-

sibilem, deficiente autem Deo, Angelus non esset possibilis ; ergo repugnante formica, repugnaret etiam Angelus : non quidem per locum intrinsecum, quia Angelus non habet ullum respectum intrinsecum ad formicam, nec ille, qui comprehendit Angelum, potest in illo agnoscere possibilitatem formicæ, sed per locum extrinsecum, seu per connexionem mediatam, quatenus Angelus connectitur cum hoc Deo, qui si deficeret, repugnaret etiam Angelus. Cæterum est magna differentia inter hos duos modos arguendi per locum intrinsecum, vel extrinsecum ; quia ille prior, non autem hic posterior, est utilis ad arguendum etiam sub conditione impossibili : nam arguitur bene, Deus habet in sua omnipotentia ordinem intrinsecum ad leonem, ut possibilem ; ergos ileo implicaret contradictionem, deficeret aliquis ordo intrinsecus, qui est in Deo. At vero posterior modus est quidem utilis ad arguendum absolute, non tamen ad arguendum ex suppositione conditionis impossibilis. Nam arguitur bene, formica non est possibilis ; ergo nec Angelus ; quia de facto non magis implicat contradictionem formica, quam Angelus ; ergo si formica non potest fieri, erit ex defectu divinæ omnipotentiæ, qua deficiente neque Angelus etiam erit possibilis. Non tamen poterit argui ex suppositione ad probandum, quod si per impossibile formica implicaret contradictionem , Angelus etiam implicaret : hoc enim non sequitur, quia Angelus, ut diximus, nullum habet ordinem intrinsecum ad formicam, neque etiam ad hunc Deum, ut factivum formicæ ; remaneret ergo tota entitas Angeli cum respectu intrinseco ad Deum, ut factorem Angeli, quem respectum solum nunc habet, atque ideo non sequitur, Angelum fore impossibilem.

Responsio ad argum. supra adductum pro Patre Suarez.

Hinc denique erit jam facile respondere ad argumentum supra adductum pro sententia P. Suarez : constat enim ex dictis, unionem hypostaticam non posse respicere ad personalitatem Filii in confuso, sed debere respicere illam distincte, quia alioquin qui illam unionem comprehenderet, non videret per quid distingueretur ab alia unione possibili terminata ad personalitatem Spiritus sancti. Vidimus etiam, non esse satis ad rem exemplum creaturæ, in qua non explicatur ordo ad Deum trinum ; quia creaturæ aliæ, ut vidimus, ita respiciunt hunc Deum, ut etiamsi per impossibile non esset trinus, adhuc esset eadem entitas intrinseca hujus creaturæ, neque enim leo distinguitur ab alia creatura per ordinem ad Deum ut trinum, sicut unio hypostatica Verbi distinguitur ab alia unione per ordinem intrinsecum ad hanc personalitatem, ut talis personalitas est distincta a prima est tertia personalitate, ut supra explicatum est.

Ad confirmationem similiter respondetur cognitionem nostram, quæ terminatur ad rationem communem animalis, ita tendere ad rationem illam communem, ut si per impossibile implicaret contradictionem differentia, v. g. leonis, adhuc hæc cognitio esset eadem numero quæ nunc est, et quantum ex se tenderet ad idem objectum, licet materialiter non substaret leo illi rationi communi : unde qui comprehenderet illam cognitionem communem, non cognosceret ullo modo leonem, quia hæc cognitio animalis non est talis per ordinem, quem habeat ad leonem, ut leonem. At vero unio Verbi est talis per ordinem ad talem personalitatem divinam ut talem, quia per hunc ordinem distinguitur, ut diximus, ab alia unione, quæ terminaretur ad tertiam personam, atque ideo non potest comprehendi hæc unio, quin cognoscatur talis persona divina, ut distincta ab aliis. 51

Evasio.

Dices, ille qui cognoscit rationem generica animalis, cognoscit aliquid quod est idem realiter cum leone, alioquin non posset prædicare de leone illud, quod cognoscit ; ergo si non esset possibilis leo, non esset possibile objectum hujus cognitionis, et per consequens non esset eadem cognitio, quæ nunc est.

Occluditur. Respondetur, nunc quidem, qui cognoscit rationem genericam animalis, cognoscit id, quod est realiter idem cum differentia leonis, et ideo potest prædicare de leone id, quod cognoscit ; data vero illa hypothesi impossibili, objectum hujus cognitionis non esset idem cum leone, nec posset prædicari de leone, esset tamen illa ratio generica, quæ nunc cognoscitur, quia huic rationi genericæ, prout virtualiter condistinctæ a differentiis, accedit, quod sint possibiles tales differentiæ, nec habet ordinem intrinsecum ad illas. Quare in illo casu esset eadem cognitio dicens ordinem ad illam rationem genericam animalis, quæ tunc esset, quia ex modo repræsentandi illam, non explicat identitatem, quam habeat, vel non habeat cum differentia leonis.

52 Dubium ultimum. Ultimum dubium circa objectum hujus scientiæ potest esse, an comprehendat res naturales, vel supernaturales, quas cognoscit.

Discutitur. Ex dictis autem videtur sequi, nullam esse in hoc repugnantiam, loquendo saltem de comprehensione, quæ potest a creatura haberi. An vero possit aliquis intellectus creatus comprehendere objectum perfecta comprehensione, non est hujus loci, sed pertinet ad materiam *de visione*.

Illatio. Ex dictis infertur, objectum hujus scientiæ formale, vel materiale, non esse unum, sed plura diversa ; an vera scientia sit una, unitate rigorosa quod habitum, vel etiam quod actum dicemus in subsequentibus.

SECTIO IV.

De habitu necessario ad usum scientiæ.

53 Difficultas prima. Prima difficultas est de habitu, an requiratur aliquis habitus diversus a speciebus ? et suppono, posse divinitus dari usum hujus scientiæ sine habitu, supplente scilicet Deo per auxilium extrinsecum, vel intrinsecum concursum habitus : questio ergo est, loquendo connaturaliter, et per consequens de facto, an fuerit habitus in Christo Domino.

Sententia Vasquii. P. Vasq. in præsenti, disp. LIV, cap. II, quem alii sequuntur, negat in Christo habitum scientiæ infusæ distinctum a speciebus ; quia cum intellectus concurrat ad actum sub ratione intellectionis, species vero sub ratione intellectionis de tali objecto, superfluit aliud principium.

Auctori non satisfacit. Si hæc sententia solum loqueretur de objectis naturalibus, ad quæ Vasquez non concedit actum entitative supernaturalem scientiæ infusæ, facile acquiescerem ; quia respectu actus naturalis, non videtur necessarius habitus diversus a speciebus, præsertim in Angelis, et anima separata, quos imitatur Christus in usu hujus scientiæ, ut supra vidimus. Cæterum respectu actuum supernaturalium, quales diximus esse actus scientiæ per se infusæ, verior est sententia communis, quam docet Suarez in præsenti, et fere omnes recentiores, adstruens necessitatem habitus infusi quo compleatur intellectus in ratione potentiæ sufficientis ex parte potentiæ sufficientis, et ex parte potentiæ ad actus supernaturales. Quia tamen hæc eadem quæstio late disputatur in materia *de visione Dei*, ubi contra eumdem Vasquem probatur necessitas luminis gloriæ distincti a specie ad videndum Deum ; ideo hic satis erit breviter duplicem rationem indicare, alteram a posteriori, alteram a priori.

54 A posteriori probatur ex actu visionis beatæ, ad quam non solum requiritur concursus objecti, sed habitus luminis gloriæ, quod lumen ab omnibus theologis conceditur ; et licet Vasquez velit illud lumen esse speciem ; sed immerito, quia species non datur, ubi objectum est præsens et potens se ipso concurrere : Deus autem præsentissimus est beatis ; ergo de facto non concurrit media specie, quidquid sit, an sit possibilis talis species. Item actus fidei divinæ, quia supernatu-

ralis est, non solum indiget concursu speciei, sed etiam habitu fidei, qui non concurrit loco objecti, sed habet se ex parte potentiæ complentis illam in ratione potentiæ ; ergo pariter actus scientiæ infusæ, quia supernaturalis est, indiget utroque principio.

A priori probatur, quia intellectus de se, licet sit proportionatus ad intellectionem naturalem ; non tamen ad intellectionem supernaturalem in ratione potentiæ intellectivæ ; ergo præter concursum speciei, requiritur aliud principium, quo intellectus compleatur in ratione potentiæ, sicut ad actum naturalem præter concursum speciei, supponitur intellectus proportionatus, et completus in ratione potentiæ. Hæc est ratio potissima, quam sufficiat tetigisse, cum pertineat ad alium locum, ut prædixi.

55 Aliorum recentiorum opinio.

Alii tamen theologi recentiores partim sentiunt cum Vasquez, partim dissentiunt. Fatentur enim, requiri habitum complentem intellectum in ratione potentiæ, et dantem aliquid ultra concursum præcisum speciei ; negant tamen, hunc habitum distingui realiter a speciebus, sed dicunt eamdem qualitatem realiter simplicem, et virtualiter duplicem subire utrumque munus, scilicet speciei, et habitus ; et per consequens non dari habitum diversum a speciebus infusis, vel, ut melius dicam, non dari species distinctas ab habitu ; quia non oportet multiplicare qualitates sine necessitate, cum hæc duo munera ab eadem qualitate possint præstari.

Judicium auctoris.

Minus displicet hæc sententia quam præcedens ; non tamen omnino placet ; quia illud, per quod intellectus completur in ratione potentiæ, videtur distinguendum a specie habente se ex parte objecti, potentia enim supponitur in ratione potentiæ, ut possit moveri ab objecto ; alioquin posset dari aliquis intellectus naturalis, qui non indigeret speciebus distinctis, sed per suam entitatem haberet utrumque munus, scilicet potentiæ, et speciei aliorum objectorum ; quod videtur durum, et contra communem sensum theologorum ; ergo si per habitum infusum constituitur intellectus in ratione potentiæ ad actus supernaturales, sicut per suam entitatem ad naturales, non potest habitus ipse, qui formaliter constituit potentiam, gerere etiam munus speciei ad eosdem actus. Et quidem, licet, illa qualitas esset possibilis, imo licet esset possibilis aliquis intellectus naturalis gerens utrumque munus in ordine naturæ ; non tamen videtur de facto ponenda in Christo talis qualitas, quia species, et habitus infusi Christi quantum fieri potuit, debuerunt proportionari cum modo connaturali operandi ipsius Christi ; sic enim vidimus, alios habitus infusos, quos habemus in via, servare semper modum operandi, quem habet homo in suis operationibus naturalibus, imo elevare ad actus habentes dependentiam a phantasia, propter eamdem rationem ; et in Angelo etiam servatur modus operandi Angelicus. Cum ergo intellectus humanus semper operetur per species condistinctas a potentia ; et supponentes potentiam in ratione potentiæ ; ita etiam debuit in ordine supernaturali operari per species, quæ supponerent potentiam in eo ordine completam.

56 Difficultas secunda. *S. Thom.*

Secunda ergo difficultas est, an hic habitus sit unus, vel multiplex.

Mens S. Thomæ in hoc non est omnino explorata ; et ideo ex ejus discipulis alii volunt esse unicum habitum, alii vero esse plures, ut videre est apud Suarez disp. XXIX, sect. III, qui etiam sentit, esse unicum, licet extendatur ad plura objecta materialia, sicut etiam unicus fidei habitus extendi potest ad omnia revelabilia ? Quæ tamen ratio indiget grano salis ; nam, ut vidimus in superioribus, objecta hujus scientiæ non sunt objecta materialia, sicut mysteria revelata respectu fidei ; hæc enim solum creduntur propter revelationem, et veritatem primam, quæ est objectum formale fidei, creaturæ vero non cognoscuntur semper propter aliud, sed in se ipsis per scientiam infusam, nisi

Suarez.

forsitan dicantur objecta materialia in eo sensu, in quo dicitur objectum formale intellectus esse intelligibile, seu verum ut sic ; reliqua autem vera in particulari habere se materialiter ad intellectum ; non quod non sint objectum formale hujus, et illius actus, quo cognoscuntur, sed quod potentia intellectiva non habet fortasse ordinem intrinsecum ad hoc objectum in particulari, ut dixi latius in libris *de Anima ;* sic etiam cum proportione dici potest de lumine scientiæ infusæ, respectu hujus, et illius objecti in particulari. Quare non habet in hoc paritatem cum habitu fidei ; nam omnes fidei actus tendunt sub uno objecto formali, quod non habent actus scientiæ infusæ, sed singuli habent objectum formale omnino diversum.

57 Cæterum ex alio capite probari posset, hunc habitum esse simplicem ; quia non debet imitari habitus naturales, sed potentias, cum detur ad simpliciter posse ; et constituat potentiam in ratione potentiæ : cum ergo potentia intellectiva eadem simplex sit ad omnes actus naturales ; cur non dabitur unum lumen supernaturale ex parte potentiæ ad omnes actus scientiæ infusæ.

Evasio. Dices, si hæc ratio aliquid probat, probat etiam, eumdem esse habitum ad actus supernaturales intellectus, et voluntatis ; quia in ordine naturæ satis probabile est, eamdem entitatem animæ esse intellectum, et voluntatem, et virtutem ad utrosque actus.

Rejicitur. Sed contra. Imo ex hoc ipso arguitur distinctio illorum habituum ; nam licet eadem anima sine potentiis distinctis sit intellectus, et voluntas ; cæterum, si semel concedas, animam habere potentias distinctas, nemo dixit, intellectum et voluntatem esse unam potentiam, sed duas propter maximam diversitatem suorum actuum. Similiter ergo, licet forsitan non repugnaret aliquis habitus infusus, qui idem posset deservire pro utrisque actibus intelligendi, et amandi ; de facto tamen congruentius est, dari habitus distinctos, quia cum gratia habitualis, quæ se habet per modum radicis et essentiæ, in ordine supernaturali indigeat habitibus a se distinctis, per quos operetur, propter separabilitatem quam habet ab illis, necesse est, eorum distinctionem inter se investigare ex diversitate operationum, quæ sufficeret ad distinguendas potentias inter se, quæ diversitas reperitur in actibus intelligendi et amandi.

Urgebis, ergo de facto non dantur in 58
nobis nisi duo habitus supernaturales, Instantia.
alter ad actum intelligendi, alter ad amandum. Consequens est absurdum : nam in intellectu dantur ad minus fides, et prudentia infusa ; in voluntate vero charitas, spes, et alii plures ; ergo ratio hæc nihil probat.

Responderi potest negando sequelam, Refellitur.
quia, ut iterum dixi in materia *de fide*, in nobis voluit Deus esse separabiles habitus inter se ; scilicet spem a fide, et charitatem ab utraque ; ideo dedit habitus distinctos ea mensura, et proportione distinctionis, quæ sufficeret ad separabilitatem inter prædictos habitus. In Christo autem, et aliis beatis, in quibus habitus non separantur, non est necesse ponere distinctionem inter habitus scientiæ infusæ, cum aliunde sit major congruentia ad unitatem, et consequenter admitteret aliquis, in patria non dari nisi duos habitus infusos, alterum in intellectu, et alterum in voluntate ; nam sicut P. Suarez ubi supra sect. IV, innuit, habitum scientiæ infusæ non distingui a lumine gloriæ, facilius diceret non differre ab habitu prudentiæ infusæ, et sicut posuit unicum habitum ad cognoscendum Deum, et alia objecta in se ipsis ; ita consequenter poneret unum habitum ad amandum Deum, et alia objecta honesta. *Suarez.*

Probabilius tamen videtur, hunc habi- 59
tum scientiæ infusæ non esse unicum et Probabilior sententia.
simplicem : pro qua sententia videtur stare S. Thom. art. 6, ubi non solum loquitur de speciebus, sed de habitu. Probatur vero ex proxime dictis ; quia in

nobis non datur unicus, sed multiplex habitus infusus ad actus intellectus, et multiplex etiam ad actus voluntatis; ergo neque in beatis; ergo neque habitus scientiæ infusæ est unicus, sed multiplex. Probatur utraque consequentia, quia non repugnat, produci gratiam habitualem quæ ex se exigat plures habitus intellectuales, et plures in voluntate; ergo cum de facto voluerit Deus hujusmodi habitus esse multos, propter separabilitatem, credibile est productam fuisse de facto gratiam, quæ haberet talem exigentiam; sed hæc eadem gratia manet in patria; nam hæc gratia est semen gloriæ, et postulat habitum luminis gloriæ, sicut alios habitus alioquin hæc gratia, quæ est in via, non esset participatio divinæ naturæ, ergo semper exigit habitus distinctos inter se; ergo non unicum pro omnibus actibus intelligendi.

Fugium. Dices, nostram gratiam habitualem exigere ex natura sua habitus distinctos in via, ubi sunt separabiles, non vero in patria, ubi non sunt separabiles.

luditur. Sed contra, quia nostra gratia non exigit nunc habitus distinctos inter se ut possint separari, non enim est juxta naturam gratiæ habitualis, quod habitus infusi separentur a gratia, sed potius, ut comitentur perpetuo ipsam, sicut passiones comitantur essentiam, et oriuntur ab ipsa, ergo si gratia in via exigit multitudinem habituum, etiam exiget eos in patria; semper enim manet eadem ratio ex parte ipsius gratiæ, licet ex libera voluntate Dei in via separetur unus habitus ab alio, propter aliquas congruentias, de quibus dicendum erit suo loco.

60 liud effugium. Dices iterum: productam fuisse de facto talem gratiam, quæ exigeret pluralitatem habituum, non omnium, sed eorum, quos expediebat separari; habitus autem scientiæ infusæ nunquam expedit separari, ideo producta fuit talis gratia, quæ non exigeret distinctionem inter istos.

emovetur. Sed contra, quia licet de facto non separentur, nisi spes a fide, et charitas ab utraque: adhuc tamen de facto concedimus in nobis distinctos habitus infusos temperantiæ, justitiæ, prudentiæ, misericordiæ, etc. quia nimirum distinctio inter spem, et charitatem, v. g. arguit distinctionem aliorum, qui habent eamdem diversitatem in objectis; ergo similiter licet non separentur invicem habitus scientiæ infusæ; arguitur tamen eorum distinctio ex diversitate objectorum, cum hæc eadem sit inter habitus, quos aliunde scimus esse distinctos. Quanta autem debeat esse diversitas objectorum ad arguendum de facto distinctionem inter nostros habitus infusos; dixi in materia *de fide*: ubi ostendi, non esse aliam mensuram, nisi eam, quæ desumitur ex habitibus fidei, spei, et charitatis, quos scimus distingui, ubi enim similis distinctio apparet in objectis, ponenda etiam erit distinctio habituum. Hæc autem distinctio reperitur de facto inter habitus scientiæ infusæ; nam sicut honestas temperantiæ, et justitiæ arguit distinctionem habituum infusorum voluntatis, quia amatur utraque honestas formaliter propter se ipsam; natura hominis, et natura lapidis, vel plantæ sufficiet ad distinctionem habituum infusorum intellectus, siquidem utraque cognoscitur formaliter in seipsa, et multo magis sufficiet diversitas objectorum ad distinguendum habitum infusum scientiæ speculativæ circa astrologiam, v. g. ab habitu practico circa operabilia, vel circa moralia, etc.

61 Illatio. *Suarez.* Hinc infero a fortiori, differre habitum scientiæ infusæ ab habitu luminis gloriæ, licet dubitet Suarez ubi supra, et cum eo alii recentiores; quia sicut non est idem habitus infusus, quo diligimus Deum propter se, et quo diligimus etiam amicum propter Deum; ita neque erit idem habitus, quo videtur Deus in se, et quo videtur creatura in seipsa. Fundamenta autem P. Suarez facile diluuntur.

Objectio prima. Objicit primo, quod lumen gloriæ sufficit ad cognoscendum ipsum lumen; er-

go ad cognoscendum gratiam, et alia entia supernaturalia.

Diluitur. Respondeo lumen sufficere ad videndum ipsum in lumen Deo, non ad videndum lumen in se ipso; sicut charitas non sufficit ad amandam charitatem propter se, sed solum propter Deum.

Objectio secunda. Secundo objicit, lumen intellectus Angelici non solum cognoscere essentiam Angeli, quæ est objectum sibi maxime proportionatum, sed etiam passiones, et operationes Angeli, et quidem in se ipsis; ergo licet lumen gloriæ habeat Deum, ut objectum sibi maxime proportionatum, poterit descendere ad cognoscenda alia in se ipsis.

Rejicitur. Respondetur negando consequentiam, quia lumen Angelicum est principium universale, et unicum ad omnes cognitiones Angeli; lumen vero gloriæ est principium particulare, et limitatum ad tale objectum; hæc autem limitatio habituum infusorum probatur ex eorum separabilitate, ut vidimus.

SECTIO V.

De speciebus necessariis ad usum scientiæ infusæ.

Una et altera suppositio pro sensu quæstionis. Suppono, requiri aliquas species, quia intellectio humana, imo et angelica fit ab objecto simul, et potentia. Suppono item ex sectione præcedenti, has species distingui ab ipso habitu infuso. De iis ergo speciebus duo potissimum possunt dubitari. Primum, an sit una vel plures pro pluralitate objectorum? Secundum, an sint entitative supernaturales.

Duplex dubium. Quod attinet ad primum, variæ sunt sententiæ. Quidam docent, esse unicam speciem omnium objectorum. Ita Marsilius apud Suar. disp. XXIX, sect. 1, quem sequuntur plures recentiores; quia non repugnat talis species, et aliunde decet perfectionem Christi, ut ejus scientia superet omnino Angelorum scientiam, qui tamen per unam speciem repræsentant plura objecta. Alii dicunt, fuisse plures species, et quidem minus universales, quam angelicas, pro quibus stat S. Thom. in præsenti art. 6. Alii etiam ponunt plures, sed universaliores, quam angelicas. Ita Suarez ubi supra. 62 Primum varie solvi tur. *Marsilius. Suarez.*

Mihi videtur distinguendum: nam vel supponimus, hanc scientiam extendi ex parte objecti ad omnia possibilia; vel solum ad aliqua determinata. Si dicas hoc secundum; consequentius videtur ad principia communiter recepta, quod species fuerint plures, et quidem minus universales, quam sint species angelicæ, quæ est sententia S. Thomæ, quia licet hæc scientia sit entitative supernaturalis, debuit tamen proportionari, ut sæpe diximus, cum modo operandi humano, quantum fieri potuit; et sicut intellectiones supernaturales quas nos habemus, proportionantur in omnibus cum nostro modo naturali intelligendi, ita scientia infusa Christi debuit proportionari cum modo intelligendi animæ separatæ, ut supra dixi; quare cum onima separata exigat plures rerum species quidditativas, et minus universales, quam angelicas; ita videntur assignandæ plures ad scientiam infusam Christi. *S. Thom* 63 Mens au toris.

Dices, licet Christus non cognosceret omnia possibilia, cognoscit tamen omnia futura; hæc autem cum sint infinita, non possunt cognosci per plures species, quia species etiam essent infinitæ; ergo debent cognosci per unicam, et universaliorem, quam angelicas. Objectio

Responderi potest dupliciter. Primo Christum non cognovisse hæc futura in se ipsis immediate per scientiam infusam; sed in revelatione Dei evidenter cognita, vel in alio medio evidenti, et tunc fateor, fuisse unicam speciem omnium, sed hæc erat de unico objecto immediato, scilicet de revelatione Dei, quæ revelatio, cum esset unica, non debebat cognosci per plures species. Duplex respons

Secundo responderi potest, licet Christus sciret hæc futura extra revelationem, potuisse habere plures, et finitas eorum species; quia nimirum species Petri, v. g. poterat deservire ad cognoscendas ejus omnes operationes; sicut communiter dicitur, Angelum per unam speciem cognoscere causam, et ejus operationes in particulari quando existunt; distaret tamen Christus ab Angelo, in eo, quod Angelo non præstat Deus concursum ad cognoscendam operationem causæ, antequam existat operatio, licet jam habeat speciem sufficientem; Christo vero daret Deus hunc concursum, etiam ante existentiam operationis, sed per hoc non esset illa species supernaturalis magis, quam angelica; cum vero omnes causæ operaturæ per æternitatem sint finitæ, licet operationes sint futuræ infinitæ; poterunt sufficere species finitæ ad omnes operationes cognoscendas.

Dixi, hoc ita se habere juxta principia communiter recepta; mihi enim verisimilius est, etiam in Angelis non sufficere speciem causæ ad videndam operationem liberam, quando existit, vel quando manifestatur, sed dari de novo aliam speciem; et ideo Angelum quotidie crescere in scientia, et notitia non solum actuali, sed etiam habituali, quia crescit in numero specierum; et consequenter dicendum erit absolute, Christum non cognoscere omnia futura per plures species, sed per unicam; sicut dicemus postea de rebus possibilibus.

64 Si ergo supponamus, Christum cognoscere res omnes possibiles; fatendum videtur species non esse plures, sed unicam, propter argumentum factum; quia si essent plures, deberent esse actu infinitæ species in Christo, nisi ponas aliquam, quæ eadem terminetur ad infinita possibilia: si autem ponitur una species ad infinita, consequentius ponetur eadem ad omnia, si aliunde non repugnet cognitio omnium: ut quid enim vigenti species ad objecta viginti, et unam simplicem ad reliqua omnia possibilia? Facilius erit ponere unam ad omnia possibilia, quia licet connaturalis modus humanus intelligendi exigat pluralitatem specierum; cæterum non potuit in hoc proportionari scientia infusa cum modo connaturali, quia non potuerunt plurificari species respectu omnium possibilium, nisi ponerentur actu infinitæ species, quod suppono repugnare. Unde infertur, idem dicendum esse, si cognoscat infinita possibilia, etiam si non cognoscat omnia; nam de illis etiam infinitis procedit eadem difficultas, ut non possint cognosci per infinitas species, sed per unam, quæ terminetur ad infinita. Illatio.

Dices, ergo eodem argumento debemus 65
dicere, habitum infusum illius scientiæ, Evasio.
fuisse unicum, et simplicem, non plures contra id, quod diximus sectione præcedenti; nam idem argumentum fieri potest de habitu, quia vel idem habitus extenditur ad infinitas creaturas, vel non. Si dicas secundum; ergo debent poni infiniti habitus actu distincti ad cognoscendas infinitas creaturas. Si dicas primum, ergo consequenter ponendus erit unus, et idem habitus ad omnes creaturas, sicut ponitur unica species, alioquin sequitur idem inconveniens: quod scilicet habitus unus extendatur ad infinitas creaturas, pro aliis vero centum creaturis, quæ supersunt, ponentur centum habitus distincti.

Respondeo negando sequelam. Nam Evertitur.
habitus infusi non generantur ab objectis, sed habent se ad modum potentiæ: et licet ponamus in Christo plures habitus infusos, non est tamen necesse, quod multiplicentur juxta multitudinem objectorum, sed possunt ex una parte retinere distinctionem ex diversitate objectorum, et ex alia parte potest quilibet habitus extendi ad infinita objecta, ita ut unus habitus detur ad cognoscenda omnia animalia; alius ad omnes plantas, alius ad omnia corpora cœlestia, alius ad omnes Angelos, et sic de aliis: quamvis autem singuli habitus extendantur ad infinitas species Angelorum, v. g. vel animalium, aut planta-

rum, non tamen erunt infiniti habitus, quia non sunt infiniti ordines rerum, quas Christus cognoscit, sed omnia possunt reduci ad definita capita. Et hoc modo servatur magis natura horum habituum, qui quatenus imitantur potentias, petunt, ut diximus, extendi ad plura objecta ; licet non cum illa universalitate, quam habent potentiæ, sed cum majori limitatione, eo quod de facto oportuit, quod habitus essent separabiles saltem divinitus, et ideo oportebat, quod essent plures, ut vidimus.

66

Distinguitur inter habitus infusos, et species.

In quo apparet discrimen inter habitus infusos, et species ; nam species, si juxta suam naturam producendæ sunt, debent produci dependenter ab objectis jam existentibus, et per consequens non potest eadem species extendi ad infinita objecta, quia non potest præsupponere ea omnia actu existentia. Si ergo semel dispensatur in hoc, quod eadem species repræsentet infinita, antequam existant, non est cur non ponatur eadem species ad omnia objecta illius scientiæ, tota enim repugnantia oriebatur ex eo, quod esset species ad objecta, quæ nondum sunt ; quæ tamen repugnantia jam est superata, sive ponantur plures species, sive una ad illa omnia objecta. In habitibus vero repugnantia oritur ex alio capite, scilicet ex eo, quod gratia nostra habitualis postulet, ut vidimus, habitus infusos distinctos et separabiles inter se, saltem divinitus : et licet non possit vitari, quod idem habitus extendatur ad plura objecta, et quidem ad infinita, ne ponantur infiniti habitus ; potuit tamen, et debuit adhuc servari separabilitas, et per consequens pluralitas habituum, quæ est magis conformis exigentiæ hujus gratiæ habitualis : ideo congruentius ponuntur plures habitus, licet ponatur unica species ad illa omnia objecta.

Effugium.

Dicet fortasse aliquis, connaturalius esse, quod quando habitus infusi sunt separabiles et plures ; species etiam sint plures et separabiles : quia alioquin ablato uno habitu illorum, deberet destrui tota species, non enim posset connaturaliter remanere ad objecta illius habitus, qui ablatus est ; nam species intellectualis non datur connaturaliter, ubi non est potentia intellectiva illius objecti. Cum ergo ablato habitu infuso non maneat potentia intellectiva et cognoscitiva illius objecti per intellectionem supernaturalem, non deberet manere species ad illam intellectionem producendam.

Hoc tamen parum obest, quia ad hoc, ut illa species possit connaturaliter poni, non attenditur quid possit divinitus fieri de illis habitibus infusis, et an de potentia absoluta possint separari ; sed sufficit quod de facto dentur in intellectu, quod jam connaturaliter non possint auferri, nec separari ; hoc enim debito connaturali posito, potest connaturaliter produci illa species unica ad ea omnia objecta, ad cujus productionem sufficit, quod connaturaliter non possit deficere ab hoc intellectu potentia elicitiva illius intellectionis supernaturalis circa talia objecta.

Excluditur.

Hinc infero cum multis recentioribus, potuisse Christum habere unicam simplicem operationem terminatam ad objecta omnia scientiæ infusæ, quia non magis repugnat hæc unitas in specie expressa, quam in impressa ; et aliunde debuit de iis omnibus objectis habere aliquando actualem notitiam ; ut posset ea omnia inter se comparare ; scit enim Christus quomodo se habeat hoc objectum respectu aliorum in perfectione, quantitate etc. ergo cognovit aliquando alia omnia ; alioquin non posset ferre judicium comparativum ; non potest autem cognoscere illa omnia, nisi per unam cognitionem terminetur ad infinita, non successive, quia nunquam pertransiret infinita, sed nec simul per plures cognitiones, nisi aliqua terminetur ad infinita, ut supra probatum est ; ergo habuit unam cognitionem omnium eorum objectorum.

67

Illatio.

Dices, si habuit unicam speciem, ergo semper debuit operari circa omnia objecta simul, non enim potest excitari illa spe-

68

Evasio

cies, quin excitetur ad omnia, cum æque omnia repræsentet; ergo ponendæ sunt plures species, ut possit una excitari sine alia.

Præcluditur. Respondeo, excitatam fuisse illam speciem in primis a Deo ad omnia objecta repræsentanda; postea a voluntate Christi circa hoc objectum particulare, et postea ex cognitione unius excitatur eadem ad cognoscendum aliud, quia licet sit una species realiter simplex, est virtualiter multiplex.

Dubium secundum Discutitur. Restat nunc secunda difficultas, an sint naturales, vel supernaturales, species hujus scientiæ?

Consentiunt omnes, quod de objectis supernaturalibus requiratur species aliquo modo supernaturalis. Nam licet possit esse species supernaturalis de objecto naturali, non tamen e contra. Ratio discriminis est, quod supernaturalitas speciei potest provenire ex alio capite, quam ex objecto, scilicet ex cognitione supernaturali, ad quam ordinatur ex gratia habituali, cum qua connectitur, etc. ideo non potest esse species supernaturalis de objecto naturali, non tamen e contra potest esse species quidditativa de objecto supernaturali, nisi aliquo modo supernaturalis, quia, ut supra dixi, species quidditativa, et immediata ex natura rei supponit objectum; ergo species connaturalis gratiæ, v. g. supponeret ex natura rei gratiam, ergo non potest esse species quidditativa gratiæ omnino naturalis; nam vel supponit gratiam, et ecce supernaturalitas; omnis enim entitas, quæ supponit per se ex conceptu suo aliquid supernaturale, eo ipso est aliquo modo supernaturalis; non enim potuit existere illa entitas ex solis viribus naturæ, vel illa species non supponit ex se gratiam; et ecce alia supernaturalitas, quia omnis species quidditativa naturaliter loquendo supponit ex se suum objectum; ergo species quidditativa, quæ illud non supponit, non est naturalis, sed supernaturalis. Dixi species quidditativa, quia species genita per discursum, et per alienam cognitionem, cum non tam generetur a suo objecto, quam ab aliis, per quæ venimus in ejus cognitionem, non supponit suum objectum, sed alia, per quæ generatur: at vero species quidditativa vel producitur ab objecto, vel a Deo, posita existentia objecti, ut dixi sectione secunda.

Dices; nos ipsi experimur in nobis 69
nostros actus, quos habemus, non solum Effugium.
quando elicimus naturales, sed et supernaturales, nam licet non experiamur illos esse supernaturales, experimur tamen habere nos amorem, vel assensum, et tamen non habemus species infusas ad illos actus cognoscendos, vel ut recordemur eorum, postquam transierunt; ergo generatur in nobis aliqua species naturalis de ipsis actibus supernaturalibus: ergo non repugnat species naturalis de objecto supernaturali.

Respondeo ex actibus supernaturali- Expeditur.
bus, quos habemus, generari in nobis species eorum, quæ sint supernaturales, saltem præsuppositive. Pro quo adverto Advertendum circa ens supernaturale.
id, quod alibi latius explicandum est, cum agetur ex professo de conceptu entis supernaturalis, scilicet ens supernaturale esse duplex, aliud enim est, quod est supernaturale formaliter, et ratione sui, hoc est omnino superans potentiam subjecti, atque adeo illi indebitum, qualis est gratia, visio beata etc. Aliud est supernaturale solum præsuppositive, hoc est supponens aliquid superans vires et debitum naturæ; ex suppositione tamen illius jam ipsi naturæ debetur hoc secundum. Exemplum est in resurrectione mortui, quæ superat vires naturæ, illa tamen posita, debetur nobis species, et cognitio illius objecti, quare cognitio, qua judico illum hominem esse resuscitatum, est supernaturalis præsuppositive, id est, supponens aliquid indebitum naturæ: ex illa tamen suppositione est debita nostræ naturæ illa cognitio, nec enim fit per potentiam obedientialem elevatam nostri intellectus, sed per naturalem, ut constat. His itaque breviter prælibatis, quæ alibi latius explicanda

sunt, nunc solum dicimus, speciem quidditativam cujuscumque objecti supernaturalis debere esse aliquo modo supernaturalem, nam aliquando erit supernaturalis priori modo, ut quando cognoscitur unio hypostatica, gratia habitualis, et his similia, aliquando vero erit supernaturalis posteriori modo, ut quando aliquis experitur in se cognitione confusa suos actus supernaturales, vel recordatur eorum, licet non percipiat distincte eorum supernaturalitatem ; illa enim species, et cognitio reflexa est supernaturalis solum præsuppositive, quia supponit actum supernaturalem, et indebitum, ex cujus tamen suppositione illa secunda cognitio, et species est debita ipsi naturæ ; nam sicut debetur mihi cognitio hominis resuscitati, si vere resuscitatur : ita debetur meæ naturæ cognitio, et species aliqua saltem confusa eorum actuum quos in se habet, propter gravissima inconvenientia, quæ natura intellectualis incurreret etiam in sua gubernatione naturali, si ignoraret actus intellectus et voluntatis, quos ipsa habet. Nunc ergo præscindimus ab utroque genere supernaturalitatis ; et solum dicimus in genere, debere esse aliquo modo supernaturalem speciem quidditativam objecti supernaturalis. Quæ vero sint entia supernaturalia, quorum species, aut cognitio sit supernaturalis formaliter, quæ autem sint quorum species, et cognitio sit supernaturalis solum præsuppositive, et debita ipsi naturæ ; explicandum est late in prædicto loco ; diximus ergo speciem gratiæ habitualis, et aliorum similium esse supernaturalem priori modo in Christo ; species vero actuum supernaturalium, quos habebat, potuisse esse supernaturales posteriori modo, saltem si fuissent species confusæ illorum actuum ; nam de facto species istæ fuerunt distinctissimæ, atque ideo dici potest, has species supernaturales fuisse etiam priori modo, quia tales species distinctæ, et claræ actuum supernaturalium non debebantur naturæ humanæ etiam ex suppositione actuum supernaturalium ; quare hæ species ullo modo erant juxta debitum naturæ, sed supra ipsius debitum, et per consequens omni modo supernaturales.

70 Instantia. Urgebis tamen, quia dæmon recordatur se habuisse gratiam habitualem, et per speciem relictam a gratia ; ergo potuit manere aliqua species naturalis de gratia supernaturali.

Diluitur. Responderi potest, dæmonem scire se fuisse gratum, non per speciem relictam ex gratia, sed per fidem naturalem quam habet genitam ex evidentia morali, et testimonio moraliter certo, quo Deus permittit, ipsi dæmoni manifestari gratiam quam perdidit ad majorem sui confusionem : qua etiam ratione sciunt damnati alia dona supernaturalia, quæ habuerunt non per proprias species, sed per alienas et naturales ? Nisi velis manere in damnatis species supernaturales horum objectorum, non ex beneficio gratiæ, sed ex affectu majoris vindictæ, sicut manet in aliquibus character supernaturalis, et notitia illius, de quo tamen alibi nobis dicendum est.

71 Difficultas circa objecta naturalia scientiæ infusæ, an de his detur species supernaturalis.

Negat Vasquez I par. disp. cc, et in præsenti disp. lii, num. 5. Nam licet ponat species infusas ad objecta naturalia ; dicit tamen has esse entitative naturales, et similes speciebus Angelicis ; quem sequuntur aliqui recentiores. Varie solvitur.

Suarez. P. Suarez e contra disp. XXIX, sect. I affirmat, omnes species fuisse entitative supernaturales ; quia etiam ad cogitationem naturalem elevatur Christus per habitum supernaturalem ; ergo debuerunt dari etiam species proportionatæ cum tali habitu.

Sed contra hoc est, habitum fidei esse supernaturalem, et tamen non uti speciebus supernaturalibus.

Respondet Suarez, habitum fidei non cognoscere objecta credita, prout sunt in

se ; sicut cognoscuntur per scientiam infusam.

Sed contra, quia objectum naturale, etiam prout est in se, non est supernaturale ; ergo licet cognoscatur prout est in se, non requiritur species supernaturalis ; nam hæc vel requiritur ratione objecti, vel ratione habitus ; non ratione objecti ; cum sit mere naturale ; non ratione habitus infusi, quia fides etiam est habitus infusus, et utitur speciebus naturalibus ; ergo ex nullo capite requiritur species supernaturalis de objecto naturali.

72 Ratio autem a priori videtur esse, quod species habet se ex parte objecti, et gerens omnino vicem illius in ordine ad movendam potentiam cognoscitivam ; quâre sicut objectum naturale potest cognosci per habitam supernaturalem ita species naturalis poterit elevari, ut moveat potentiam elevatam per habitum supernaturalem ; supernaturalitas enim speciei non provenit ex supernaturalitate potentiæ, sed objecti ; quod a posteriori colligimus ex habitu fidei utente speciebus naturalibus : possent ergo esse in Christo species infusæ de objectis naturalibus, non tamen entitative supernaturales ; sed quales habet anima separata, et quas habet ipse Christus ad scientiam naturalem, quam habuit independentem a phantasia.

Cæterum adhuc de facto dicendum videtur, etiam circa objecta naturalia habuisse speciem supernaturalem, præsertim si habuit scientiam omnium possibilium naturalium ; quia licet de singulis possent esse species naturales, non tamen de omnibus, quia essent infinitæ species, ut supra visum est ; sed nec potuit esse unica species naturalis de iis omnibus ; quia si esset naturalis, aliquando deberetur in ordine naturæ : repugnat autem dari talem speciem ex debito naturæ, quia species quidditativa, ut jam iterum diximus, non datur connaturaliter, nisi ejus objectum saltem directum præsupponatur ; repugnat autem supponi existentes omnes res possibiles naturales ; ergo repugnat, produci connaturaliter speciem earum omnium ; ergo talis species non erat connaturaliter possibilis ; ergo debet esse supernaturalis ; quod etiam argumentum cum proportione explicari potest ad speciem omnium rerum naturalium possibilium in hoc rerum ordine, quas Christus directe cognoscebat per hanc scientiam in se ipsis, et non solum in suis causis, prout cognosci possunt per scientiam naturalem : idem etiam argumentum applicari potest ad speciem omnium futurorum naturalium, quæ Christus cognoscit per hanc scientiam ; cum enim hæc etiam sint infinita, non possunt præsupponi in aliquo casu, ut connaturaliter generetur vel infundatur species eorum omnium ; ergo non potest dari species eorum omnium ; ergo non potest dari species eorum omnium connaturaliter producibilis, sed debet esse supernaturalis ; non enim possunt esse plures, quia essent infinitæ, ut probatum est.

Hinc infero, scientiam infusam Christi extendi ad plura objecta, quam scientiam naturalem, etiam eam, quam habebat independentem a phantasia, tum quia scientia per se infusa terminatur ad objecta supernaturalia in seipsis, ad quæ non terminatur scientia naturalis : tum etiam, quia scientia per se infusa terminatur ad multo plura objecta naturalia, quam scientia naturalis ; hæc enim non terminatur ad possibilia naturalia extra hunc rerum ordinem ; scientia vero per se infusa terminatur ad naturalia plura possibilia extra hunc rerum ordinem. Item scientia naturalis non terminatur actu ad omnia futura naturalia, sed successive, prout successive existunt, quia eorum omnium non potest dari naturalis species, ut vidimus, scientia vero infusa ad hæc omnia actu terminatur. 73 Illatio prima.

Infero secundo solutionem alterius quæstionis, quam movet S. Thomas art. IV, an hæc scientia Christi excedat scientiam Angelorum ; cui respondet, 74 Illatio secunda. *S. Thom.*

excedere illam ex parte causæ efficientis, et ex parte multitudinis objectorum ; non tamen secundum quod habet ex parte subjecti. Res facilis est ex supradictis, habuit enim se hæc scientia cum scientia Angelica, sicut excedens, et excessa ; cum enim dixerimus, hanc scientiam in modo repræsentandi objecta esse proportionatam cum scientia naturali, quam habet anima separata : hæc autem scientia in modo tendendi sit inferior quam angelica, consequens est, scientiam infusam Christi, quia humana erat, habere aliquam minorem perfectionem in modo repræsentandi objecta, quam angelicam : cæterum ex aliis capitibus superabat scientiam angelicam ; scilicet in extensione ad plura objecta naturalia, et supernaturalia : item in majori certitudine proveniente ex principio nobiliori, quale erat habitus infusus : item in majori intensione proveniente ex intensissimo habitu, qui elevabat intellectum ad actum intensissimum, et per consequens clarissimum ; quare omnibus pensatis, dicendum est, hanc scientiam excedere simpliciter angelicam : quia multo plus ponderat id, in quo excedit, quam id, in quo exceditur.

Exemplo res declaratur, nam dilectio Dei, quam Beata Virgo habuit in via, si comparetur cum dilectione Dei, quam Angelus etiam habuit in via, excedit, et exceditur ; dilectio enim Angeli oriebatur ex cognitione angelica, quæ habebat perfectiorem modum repræsentandi Deum, scilicet omnino immaterialiter, hoc est, independenter ab objecto corporeo ; dilectio vero Virginis oriebatur ex cognitione Dei repræsentati per species rei corporeæ ; et per consequens dilectio Angelica ferebatur in Deum immaterialibus, dilectio vero Virginis ferebatur materialiter in Deum, et cum dependentia a sensibus ; et ex hoc capite excedebatur ab Angelo ; cæterum excedebat angelicam in intentione multo majori et affectu ; quare simpliciter dicitur melior, et major dilectio Virginis, quam ɔɪɟəƃuɐa : sic etiam in præsenti cum proportione dicendum videtur.

SECTIO VI.

De proprietatibus scientiæ infusæ.

Quatuor potissimum possunt dubitari. Primum, an Christus in usu hujus scientiæ dependeret a phantasia. Secundum, an discurreret. Tertium, an indigeat apprehensionibus. Quartum, an omnes ejus cognitiones fuerint certæ et evidentes. Supposiii Suppono autem, solum esse sermonem de scientia infusa, qua cognoscebat res in se ipsis, sicut facit anima separata, non de illa, quam diximus habuisse proportionatam cum cognitione animæ conjunctæ ad corpus; de hac enim dicemus disp. sequenti.

Quod attinet ad primum, S. Thomas art. 2 docet, potuisse Christum uti hac scientia sine conversione ad phantasmata ; sed tamen art. 4 in fine, indicat potuisse etiam uti ea cum conversione ad phantasmata. Quæ sententia difficilis videtur P. Suar. et P. Vasq. in præsenti, et merito quia species hujus scientiæ non dependebant a sensibus ; ergo non erat in Christi potestate uti eis dependenter a sensibus. Posset quidem Christus, quando utebatur scientia infusa, applicare phantasiam ad cognoscendum idem objectum, vel aliud simile, si habebat speciem : cæterum hoc non est proprie cognoscere per scientiam infusam cum conversione ad phantasmata, quia hæc conversio denotat dependentiam aliquam intellectus a phantasia in suis operationibus, quatenus non potest operari sine usu phantasiæ vel antecedenti, vel subsequenti, vel concomitanti ; ut explicui in libris *de Anima*: et ideo læso organo phantasiæ pervertitur usus rationis : hanc autem dependentiam non habebat scien- 75 Difficulti prima S. Thon Suarez Vasque

tia infusa; ergo non operabatur cum conversione ad phantasiam : alioquin etiam in visione beata posset beatus operari cum conversione ad phantasmata, quia posset concomitanter applicare phantasiam ad cognoscendum aliquid simile Deo, sicut in via ; nemo autem dicet, visionem beatam esse cum conversione ad phantasmata ; ergo nec scientiam infusam.

S. Thom. explicatus. Fortasse S. Thom. illo art. 4 loquitur de scientia infusa Christi in tota sua latitudine, quatenus comprehendit scientiam omnem supernaturalem quam habuit ; et de hac verum est dependere a phantasia quoad aliquam partem, diximus enim supra, in Christo esse scientiam aliquam supernaturalem proportionatam cum modo operandi, quem anima habet, quando est corpori alligata ; et quoad usum hujus scientiæ non dubium, quin penderet a phantasia ; quoad aliam vero, quam habebat proportionatam cum statu animæ separatæ, non dependebat, et ideo illa utebatur dormiens, et infans sicut et scientia beata.

76 Difficultas secunda. Discursus duplex.

Secunda difficultas est, an sit hæc scientia discursiva ; suppono discursum esse, quando assentimur uni propter aliud, tanquam propter motivum assentiendi : est autem discursus duplex, alter virtualis, quando unico simplici actu assentimur utrique objecto, uni tamen propter aliud : alter est formalis, qui proprie dicitur discursus, quando ex una cognitione discurrimus ad aliam cognitionem, assentiendo propter objectum prioris. Suppono item potuisse Christum per hanc scientiam cognoscere aliqua objecta mediate, scilicet in aliis : Deum enim non cognoscebat in se ipso, sed per creaturas, et in creaturis ; hic autem non est discursus, quia discursus est cognitio unius non in alio, sed ex alio, hoc est, propter aliud, tanquam propter motivum assentiendi, hæc autem cognitio Dei non est ex alio sed in alio : cognitio itaque discursiva dicit, Deus est, quia creatura est a Deo, hæc autem Christi cognitio dicit, creatura habet ordinem ad Deum : vides discrimen utriusque : illa prior est cognitio Dei mediata, hoc est, propter medium *ex quo:* hæc vero posterior non est mediata, in hoc sensu, sed solum quatenus habet medium *in quo* ; vere tamen est cognitio primi principii omnino, et adæquate. Et in hoc sensu diximus supra, Christum potuisse cognoscere futura per scientiam infusam in revelatione Dei, scilicet tanquam in medio *in quo*, dicendo : revelatio hæc habet connectionem infallibilem cum tali re futura, non vero tanquam in medio *ex quo*, dicendo : hæc futura sunt, quia Deus revelat. Nunc ergo dubitatur, an Christus per scientiam infusam non solum cognoscat unum in alio, sed etiam unum ex alio per verum discursum.

S. Thomas in præsenti art. 3 affirmat Christum potuisse per hanc scientiam discurrere, quod videtur probari ex illo *Matthæi* XVII, ubi Christus, eo quod alieni solverent tributa ; intulit, *ergo filii liberi sunt.* Verum hoc probat, quia illud etiam poterat ipse Deus dicere sine discursu interno, sed ad convincendum Petrum per discursum externum. P. Suar. disput. XXVIII, sect. II, et P. Vasq. disp. LII c. III, negant quia hæc scientia, vel superat Angelicam, vel æquiparatur cum illa in modo cognoscendi ; ergo sicut Angeli non possunt discurrere, quia omnia penetrant unico intuitu : ita nec Christus per scientiam infusam. *S. Thom.* *Suarez. Vasquez.*

Dices, hanc scientiam non æquiparari cum angelica in modo cognoscendi, sed cum scientia animæ separatæ, ut sæpe diximus ; hæc autem inferior est, quam Angelica. Evasio.

Sed contra quia licet anima separata, quæ infra Angelum est, non possit substantias superiores perfecte penetrare, ut docet S. Thom. I p. q. LXXXIX art. 2 et 3, non tamen ex hoc infertur, quod discurrat, sicut Angelus inferior non penetrat perfecte superiorem ; non tamen discurrit. Imo S. Thomas III *contra Gentes* c. 49, in primo argumento videtur nega- Excluditur. *S. Thom.*

re discursum animæ separatæ sicut Angelis. Pendet ergo hæc difficultas quoad hoc ab alia quæstione, an scilicet anima separata possit per species inditas a Deo discurrere. Qui enim negant hoc animæ separatæ, debent etiam Christo negare in scientia infusa, alii vero hoc animæ separatæ concedunt, imo et Angelis quoad objecta aliqua sibi ignota, arguunt enim ex creaturis, quas cognoscunt, esse possibiles alias plures, quarum non habent speciem, nec vident eas in alio objecto, cum quo habent connexionem: ii ergo consequenter dicent, scientiam infusam Christi ex se fuisse etiam discursivam quoad aliqua objecta.

78 Probatio auctoris.

Cæterum ex alio capite arguit potest ex nostris principiis, quæ posuimus in materia *de Fide*, ut probetur, Christum non potuisse discurrere, si admittas ipsum cognoscere omnia possibilia per cognitionem quidditativam; quia intuitio perfecta objecti in se ipso non videtur stare posse cum cognitione discursiva et mediata, ut ibi dixi; sicut enim visio perfecta Dei non stat cum fide, quia testimonium extrinsecum non movet ad assentiendum objecto perfecte viso, ita nec ullum aliud medium videtur movere posse ad assentiendum propter ipsum objecto aliunde viso perfecte in se ipso; ergo si Christus perfectissime intuebatur futura omnia, si cognoscebat item quidditative in se ipsis et comprehensive omnia possibilia, non poterat investigare eorum notitiam per aliquod medium, quia intellectus non quærit notitiam objecti per medium quando adest perfecta ipsius comprehensio, sicut voluntas non potest eligere medium ad finem, quem perfecte possidet.

Hæc ratio sane si probat de scientia infusa, probat etiam de acquisita, imo magis quam de infusa, quod nec per eam Christus discurrat, quia de omnibus fere objectis scientiæ acquisitæ, habeat intuitionem, vel cognitionem quidditativam perfectissimam per scientiam beatam, vel infusam. Quod vero attinet ad scientiam infusam posset aliquis negare extendi ad omnia possibilia in se ipsis; et ita defendere potuisse discurrere quoad alia, quæ non cognoscebat quidditative. Si vero admittatur extendi ad omnia possibilia; manet difficultas communis utrique scientiæ, acquisitæ et infusæ, an discurrant, et ideo melius examinabitur disputatione sequenti. Si enim dixerimus, Christum per scientiam acquisitam non discurrere proprie: a fortiori negabitur de scientia infusa.

Difficultas tertia.

Tertia difficultas erat, an Christus ad usum hujus scientiæ indigeat apprehensionibus. Et hæc etiam est quæstio communis animæ separatæ; si enim hæc, vel etiam Angelus indigent apprehensione prævia ad judicium; idem dicendum erit de Christo per scientiam infusam, vel e contra. Mihi verisimile est, ad cognitiones, quas Angeli habent per species proprias intuitivas, vel quidditativas, non supponere apprehensiones: sicut nec beatus ad visionem Dei, licet hæc etiam sit judicativa cognitio. Posset tamen dubitari, an casu quo ad usum scientiæ infusæ exigerentur prævie apprehensiones, fierent ab habitu infuso: an sufficerent naturales. Ex dictis autem videtur sequi, esse supernaturales; cum enim species fuerint supernaturales, a fortiori dicendum videtur idem de apprehensionibus, præsertim quod species supernaturalis non poterat producere apprehensionem naturalem in sententia, quam docui in philosophia, quod cognitio dependet se ipsa formaliter a suis principiis, et non per actionem distinctam; tunc enim apprehensio illa se ipsa dicit ordinem ad hanc speciem supernaturalem, a qua pendet, et per consequens se ipsa est supernaturalis.

80 Difficultas ultima.

Ultimo dubitatur, an omnes actus hujus scientiæ sint certi. Affirmant aliqui, quia sunt supernaturales. Sed hæc ratio non videtur efficax, quia esto, quod non possit esse cognitio supernaturalis falsa; fortasse tamen aliquis dicet non repugnare cognitionem probabilem supernatu-

ralem ; non quidem probabilitate proveniente ex periculo falsitatis, sed ex formidine aliqua, qua intellectus assentitur tali objecto, sicut potest esse amor inefficax supernaturalis ex infirmitate voluntatis, et sicut Salas cum aliis tom. II, in 1, 2, tractatu XI, disp. III, numer. 34 et 50, dicit, virtutem prudentiæ non posse habere actum falsum, bene tamen actum probabilem. Ratio ergo efficax desumenda est ex imperfectione cognitionis probabilis, quæ videtur non dicere Christum; et quidem ex hoc capite non minus repugnat Christo cognitio naturalis, quam supernaturalis non certa : ideo examinabitur melius disputatione sequenti : si enim non fuit in Christo naturalis incerta, multo minus supernaturalis. Mitto alias quæstiones, scilicet an hæc scientia componat, et dividat, et alias similes ; hæ enim definiendæ sunt juxta naturam animæ separatæ ; quæ si habeat talem modum cognoscendi, eumdem debet habere scientia infusa Christi, juxta supradicta.

Salas.

DISPUTATIO XXI.

DE SCIENTIA ACQUISITA CHRISTI.

SECTIO I. *An, et ex quo tempore habuerit Christus scientiam acquisitam?*
SECTIO II. *De objecto scientiæ acquisitæ.*
SECTIO III. *Qualis fuerit scientia acquisita Christi?*

Appellamus nunc scientiam acquisitam, non quia Christus de facto eam acquisivit, hoc enim postea veniet in quæstionem, sed quia talis erat, ut per se loquendo, posset acquiri sine infusione : et de hoc tria possunt dubitari; an scilicet, et ex quo tempore fuerit in Christo. Item, de quibus objectis. Denique qualis fuerit hæc scientia.

SECTIO I.

An, et ex quo tempore habuerit Christus scientiam acquisitam.

Præter scientiam infusam, et beatam, de quibus egimus, habuisse Christum scientiam similem nostræ concors est theologorum sententia cum S. Thom. supra qu. IV, art. 4, desumitur ex Paul. ad Hebræos V, 8, *Didicit ex his quæ passus est, obedientiam*, hoc est, per experientiam non modo cognovit obedientiæ vim, juxta communem interpretationem illius loci. Item ex *Isaiæ* VIII, 4. *Antequam sciat puer vocare patrem suum, et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci*, etc. juncta etiam explicatione Ambr. lib. *de Incarnat. Com. Sacr.* c. VII, et ex illo *Luc.* II, 52. *Proficiebat sapientia, et ætate, et gratia*, quod de augmento reali scientiæ, sicut et ætatis, intelligunt plures PP. apud Maldon. ibi num. 40. Et licet illa verba habeant aliam interpretationem, semper tamen stat testimonium eorum Patrum firmum, qui omnes sentiunt, dari in Christo scientiam capacem augmenti, et similem nostræ. Vide etiam plures PP. apud Vasquez in præsenti disp. LV, cap. II. Ratione item constat ; quia hæc scientia non repugnat unioni hypostaticæ, et aliunde est perfectio naturæ humanæ, item consequitur necessario ad actus sensuum exteriorum, quos Christus habebat ; quia visio externa objecti transmittit speciem ad sensum internum, et hinc ducitur notitia ad intellectum, qui ex phantasiæ operatione excitatur ad cognoscendum idem objectum ; ergo sicut Christus debuit per visum corporeum videre objectum præsens sic per intellectum illud debuit humano modo intelligere.

1

S. Thom.

Ambros.

Maldon.

Vasquez.

Dicos, subsistentia creata est perfectio

2 Objectio. naturæ : et tamen posita subsistentia divina, impeditur creata, quia jam esset superflua ; ergo licet scientia acquisita sit perfectio naturæ humanæ ; debuit tamen impediri posita scientia infusa, quia jam esset superflua, cum totum illud objectum melius, et perfectius intelligatur per scientiam infusam.

Solvitur. Respondeo, subsistentiam creatam impediri per unionem hypostaticam, non ideo præcise, quia esset superflua, sed quia subsistentia Verbi repugnet contrarie, et in sententia nostra contradictorie cum subsistentia creata, quia nimirum humanitas habet a Verbo subsistere in Verbo, hoc est, non subsistere in se, sed extra se, et in alio ; sistere autem in se, et sistere in alio opponuntur. At vero scientia infusa non dat effectum formalem contrarium scientiæ acquisitæ, nec superfluit hæc, quia dat notitiam ejusdem objecti diverso modo : scilicet per species sensuum et modo connaturali.

3 Difficultas. Hoc ergo supposito, dubium est, an hæc scientia data fuerit Christo ab initio suæ formationis an postea temporis decursu fuerit acquisita.

Suarez. P. Suarez in præsenti disp. XXX, sect. I et II, docet, fuisse a primo instanti suæ conceptionis infusam per accidens ; quia quidquid Christo debebatur in statu beatifico, habuit ab initio, ut sæpe diximus, excepta impassibilitate, quæ impediebat opus redemptionis : hujusmodi autem scientia debebatur animæ beatæ, quia anima beata potest intelligere independenter a sensibus per species inditas a Deo, sicut anima separata ; ergo has species ordinis naturæ, et hunc modum cognoscendi habuit Christus a primo instanti.

Hæc ratio manifeste ostendit, Patrem Suarez loqui de alia scientia, de qua non est nobis sermo in præsenti, scilicet de scientia propria animæ separatæ, de qua jam supra diximus, dari in Christo naturalem, et supernaturalem a primo instanti suæ conceptionis, et per illam potuisse operari in somno, et in infantia et cognoscere substantias in se ipsis, et per species quidditativas et proprias. Nunc autem quæstio est de scientia simili nostræ, per species alienas, quæ non repræsentet substantias spirituales, nisi ad modum rei materialis, de qua Pater Suarez non videtur satis exprimere suam mentem, quia confundit passim scientiam acquisitam cum scientia animæ separatæ.

Alii ergo plures, quos refert, et sequitur Vasq. in præsenti cap. II, negant, hanc scientiam fuisse inditam per accidens Christo, quia hujusmodi cognitio talis est, ut dependeat ab operatione phantasiæ ; ita ut quo organum phantasiæ melius disponitur eo sit cognitio intellectualis perfectior ; læso organo turbetur etiam rationis usus, et impedito organo per somnum, impediatur etiam intellectus ; ergo Christus in infantia, vel in somnis habuit etiam hujusmodi impedimentum. Verum hæc ratio probat ad summum non fuisse inditam Christo eam scientiam, donec habuerit organum phantasiæ bene dispositum ; cur tamen non potuit infundi tota simul in ætate virili, vel adolescentia, sicut Adæ vel Salomoni?

Vasque.

Alii dicunt habuisse Christum a primo instanti species, et habitus hujus scientiæ, non tamen usum, donec vel objecta occurrerent, vel organa temperarentur. Sed hoc non videtur satis consequenter dici ; nam sicut cognitio actualis intellectus pendet a cognitione phantasiæ ; ita species intellectus a specie phantasiæ, et species phantasiæ a temperamento organi ; ergo sicut negant intellectionem actualem, debent negare species, et alia omnia ante organum dispositum. Item si necessaria erat præsentia objecti ad cognitionem, ut quid præexistebat species? nam objectum præsens posset illam producere magis connaturaliter.

4 Sententia Auctoris Pronuntiatum primum.

Meam igitur sententiam in re hac, quæ non est magni momenti, per sequentes conclusiones explico.

Dico primo, Christus non habuit aliquo tempore scientiam similem nostræ

independenter a phantasia, et per consequens, nec eam habuit perfectam in infantia, quando organum non erat sufficienter dispositum. Hæc est P. Vasquez et aliorum, quos affert, et probatur, quia Christus non habuit regulariter ullam operationem humanam, nisi dependenter ab organis, et dispositionibus connaturalibus, sicut alii homines, neque enim ambulabat, donec habuit in cruribus organa, et nervos bene dispositos; nec loquebatur in infantia, nec comedebat, antequam haberet dentes, etc. ergo nec habuit operationem humanam phantasiæ ante organum bene dispositum; ergo nec operationem humanam intelligendi, quia hæc tam pendet a phantasia, quam phantasma ab organo disposito. Dixi, operationem humanam intelligendi, ut excludam scientiam beatam, et infusam, et connaturalem animæ separatæ, hæ enim non erant operationes hominis, ut hominis, sed operationes animæ solius independentes omnino a materia.

Vasquez.

5

Evasio.

Dices, Christus habuit ratione beatitudinis, quidquid beati habebunt post resurrectionem, excepta impossibilitate, ut sæpe diximus; sed beatus utitur independenter a phantasia, speciebus acquisitis in via; ergo Christus poterat etiam independenter a phantasia uti speciebus scientiæ acquisitæ. Minor probatur, quia anima Beati, licet in resurrectione uniatur corpori, non tamen pendebit a corpore magis, quam antea; sed ante unionem poterat uti speciebus acquisitis in corpore, ut concedunt communiter theologi apud Salas I, tomo in 1, 2, tractatu II, disp. VI, sect. VIII, ergo et post unionem poterit similiter.

Salas.

Præluditur.

Respondeo, concessa majori et minori, negando consequentiam, quia hæc dependentia intellectus a corpore, et ejus organis pertinet ad passibilitatem, quam Christus retinuit. Nam sicut anima beata potest propria virtute elevare corpus suum per aerem, et tamen anima Christi non movebat corpus regulariter, nisi dependenter ab organis, et dispositionibus; ita licet anima beata possit independenter a phantasia uti speciebus acquisitis; anima Christi non utebatur sic iis speciebus, sed cum fatigatione capitis, et labore, sicut nos; hoc enim pertinebat ad passibilitatem assumptam pro nobis.

6

Pronuntiatum secundum. *Suarez.*

Dico secundo, verisimile est, Christum in adulta ætate accepisse per accidens infusas a Deo species rerum similes nostris. In hoc convenio cum P. Suarez, et multis aliis recentioribus, quibus durum videtur, Christum solum habuisse scientiam acquisitam rerum occurrentium. Moveor autem, quia omnis perfectio aliorum hominum concedenda videtur abundantius Christo. Habuit autem hanc perfectionem Adam, habuit Salomon, habuerunt plures prophetæ, quibus res futuræ, et absentes monstrabantur cum propria figura, et conditionibus, sicut si essent præsentes; ergo credibile est, Christum habuisse etiam ejusmodi species a Deo inditas: alioquin de paucis objectis, et de his, nonnisi longo acquisitam tempore haberet Christus hujusmodi scientiam, ut late probat Suarez in præsenti.

Effugium.

Dices, hujusmodi species magis pertinent ad scientiam per se infusam, quem ad acquisitam; essent enim independentes a sensibus.

7

Evertitur.

Sed contra, quia præter species scientiæ infusæ potuerunt esse aliæ similes nostris: pro quo adverte, ex præsentia objecti cogniti per sensus externos generari in phantasia, et in intellectu species ejusdem objecti, qualiter per sensum percipitur, v. g. albedinis, vel caloris, et hæc species interior potuit a Deo produci, licet objectum non perciperetur a sensu externo: sic enim aliqui in extasi imaginantur figuras, et colores; sicuti si eas viderent: imo et animæ separatæ aliquorum, qui post mortem redierunt ad vitam, per hujusmodi species cognoverunt in statu separationis res inferiores, vel cœlestes: postea enim dicebant, se vidisse serpentes, flumina, flores, lapides pretiosos, etc. ut supra diximus; quia

nimirum ea omnia cognoscebant per species similes nostris, et cum ordine ad sensus externos, non enim cognoscebant substantias in se ipsis, vel spiritus, sed figuram, colorem, etc. et hæc omnia quasi per sensus apprehensa ; quare illæ species non sunt species angelicæ, vel animæ separatæ : Angelus enim non cognoscit calorem, sicut nos cum ordine ad tactum, quo ejus vim experimur, nec saporem cum ordine ad gustum quo eum gustamus, sed cognoscit hæc aliter, et independenter a sensibus. Censeo ergo, species infusas Adæ, et Salomoni, et regulariter omnibus prophetis non fuisse similes angelicis, vel speciebus animæ separatæ, sed similes nostris, et cum ordine ad sensum ; licet per accidens inditas sine sensibus : alioquin potuisset Salomon in somno operari, et intelligere, sicut in vigilia, quod nemo concedit ; ut videre est apud nostrum Pinedam *de rebus Salomonis* lib. III, cap. x, ubi etiam concedit, fuisse species naturales, et dependentes a phantasia, et hujusmodi etiam species potuit accipere Christus de objectis, quæ ad ejus sensus non venirent.

Pineda.

8

Aliud effugium.

Dices ; scientia nostra fundatur in experientia sensuum : scientia Salomonis, vel Adæ non fundabatur in experientia, cum non esset per sensus ; ergo non poterat esse scientia similis nostræ.

Occluditur.

Respondeo, fuisse similem quoad modum apprehendendi dependentem a phantasia, per species alienas, et cum ordine ad sensus ; non tamen quoad rationem formalem assentiendi saltem in omnibus. Censeo enim, sapientiam Salomonis partim fuisse facilitatem quamdam ad prudenter judicandum de rebus occurrentibus, et ad discurrendum circa objecta proposita : quod oriebatur tum ex organis optime dispositis ; tum ex optima aptatione, et dispositione specierum ; tum potissimum ex Deo optime excitante species in omnibus occasionibus ; nam sicut donum Dei est, quando occurrit negotium dubium excitare mihi speciem remedii opportuni, ita erat donum Dei excitare frequenter species Salomonis de mediis aptis, de illationibus ex præmissis, et de aliis hujusmodi, et quoad hæc scientia Salomonis erat similis nostræ ; excedebat tamen quoad extensionem, et frequentiam ex peculiari assistentia Dei. Præterea dedit Deus Salomoni species novas internas aliorum objectorum, quæ nunquam fuerat expertus, v. g. herbarum, animalium etc. Quas saltem species debemus concedere in Adamo, sed cum ordine ad sensum modo explicato, et per has species contemplabatur interius res naturales, et earum operationes ; non tamen assentiebatur ex nostro motivo, scilicet ex experientia, falleretur enim, cum vere non experiretur, nec sentiret ea, quæ interius sibi videbatur sentire : sed prudenter judicabat, eas esse rerum naturas, ductus auctoritate divina, cujus magisterium experiebatur per illas visiones internas ; sicut etiam Propheta videns per visionem imaginariam ignem futurum, vel quid simile quasi præsens ; non judicabat de veritate objecti, propter motivum experientiæ, sed propter auctoritatem Dei, cujus testimonium existimabat esse illam visionem imaginariam. Sic ergo de sapientia Adæ, vel Salomonis crediderim, qui ideo forsitan se vocat Dei discipulum, *Sap.* VII, 6, dum dicit : *In manu illius nos, et omnes sermones nostri*, scilicet in magistro, providentia, et disciplina Dei omnes sermones nostri, ut explicat Pineda ubi supra, cap. XI et XII, quia nimirum sicut magister excitat, et componit species discipuli, ut discurrat circa ea ipsa, quæ videt, ita Deus excitabat, et dirigebat apte species Salomonis. Item sicut magister plura docet discipulum, quæ quidem discipulus credit auctoritate magistri, addiscentem enim oportet credere, ita Deus plura docuit Salomonem, quæ Salomon prudenter judicabat ex motivo magisterii divini.

Hinc infero primo, scientiam hanc per accidens infusam Christo Domino partim

9

Illatio prima.

convenire cum scientia Salomonis, et Adæ, et partim differre. Convenit quidem, quia utraque fuit cum ordine ad sensus, et per species alienas, et dependens a phantasia, ut diximus, nec oppositum tenet S. Thom. in præsenti, qu. XII, art. 1 ad 2, dum dixit, Christum per hanc scientiam comprehendere cœlos : non enim vult terminari ad substantiam cœli in seipsa, quod requiritur ad veram comprehensionem, sed loquitur de comprehensione impropria, qualis potest habeper species alienas ; ideo non dixit comprehendere simpliciter, sed comprehendere per modum prædictum, scilicet quantum fieri potest per cognitionem humanam. Differt vero scientia Christi a scientia Salomonis, vel Adæ, quia licet Christus quoad ea objecta, quæ ex connexione terminorum constabant, habuerit idem motivum assentiendi, quod Salomon, v. g. huic principio, totum est majus sua parte, quodlibet est, vel non est, et aliis hujusmodi ; circa ea tamen, quibus Salomon assentiebatur propter testimonium Dei docentis, non potuit Christus habere hoc motivum, cum non potuerit habere actum fidei, propter intrinsecam ejus imperfectionem. Qualiter vero scientia acquisita Christi terminata fuerit ad hujusmodi objecta, dicemus sect. III. Differt etiam quod Salomon ex uno principio inferebat plurimas conclusiones, excitante Deo species, et dirigente mentem ad apte discurrendum, Christus vero licet ex eadem Dei directione, et excitatione specierum cognosceret evidenter illationes earum conclusionum et apprehenderet eas omnes, et judicaret de earum consecutione, forsitam non assentiebatur in actu exercito conclusionibus propter præmissas, ut dicemus etiam sectione tertia.

. Thom.

10 Illatio secunda.

Infero secundo, intra seriem hujus scientiæ habitæ per species alienas, et dependenter a phantasia, habuisse Christum actus etiam supernaturales entitative, sicut intra seriem scientiæ independentis a phantasia : nam sicut in ea serie habuit ordinem supernaturalem, quia ille ordo, juxta exigentiam gratiæ, erat proportionatus cum modo connaturali cognoscendi animæ separatæ, qui erat debitus Christo ut diximus disp. præcedenti, sect. I, sic etiam debuit habere cognitiones supernaturales proportionatas cum modo humano cognoscendi, quem habebat dependenter a sensibus, ut diximus late, dicta sect. I, ubi etiam monui, hanc non debere appellari in nobis scientiam infusam simpliciter ; nam licet sit supernaturalis, acquiritur tamen ejus species labore, et exercitatione.

11 Pronuntiatum tertium.

Dico tertio non fuerunt inditæ simul hujusmodi species Christo Domino, sed successive, sicut successive organa phantasiæ melius disponebantur ad eas recipiendas. Hoc videtur non pugnare cum S. Thoma, qui art. 1 ad 2 et 2, solum contendit, Christum successive profecisse in hac scientia usque ad tempus perfectæ ætatis, in quo scivit omnia. Ratio autem est, quia organa corporea paulatim, et successive disponuntur prius ad usum rationis circa objecta magis sensibilia ; deinde circa minus sensibilia, ut quotidiana experientia docet in pueris, et adolescentibus ; ergo credibile est, species horum objectorum non fuisse inditas Christo, nisi ex ordine, quo organum dispositum erat ; ita ut qualibet ætate haberet Christus scientiam rerum omnium, quæ in ea ætate esse poterat. Hoc enim pacto salvatur ex uno capite, Christum vere profecisse in hac scientia, et aliunde non fuisse unquam in ea dispositione, secundum quam posset aliquid ab hominibus, vel etiam Angelis addiscere, cum semper haberet scientiam pro eo tempore sibi convenientem, et possibilem.

12 Objectio prima.

Objicies primo, tam pendet, connaturaliter loquendo species phantasiæ a sensatione externa, ut generetur, quam a temperamento organi : de facto autem species internæ fuerunt inditæ Christo sine sensatione externa, ut concessimus ;

cur ergo negamus, fuisse inditas, nisi in organo temperato.

Rejicitur. Resp. negando majorem : non enim tam pendet species phantasiæ a sensatione ; quam a temperamento ; nam ab illa pendet solum in primo fieri ; ab hoc vero in fieri, et in perpetuo usu. Nec novum est, Deum supplere causam necessariam ad generationem, non tamen dispositiones requisitas. Sic dedit Christo scientiam perfectam linguarum sine doctore, alio vel experientia ; non tamen habuit Christus usum linguæ, quando organum non erat expeditum, ut in somno. Item supplevit Deus influxum viri in Christi generatione ; non tamen voluit fieri, nisi in materia organizata, perfecte disposita, sic etiam in præsenti supplevit influxum, et præsentiam objecti, in productione specierum, quod habet se instar viri respectu potentiæ, non tamen voluit generari species, nisi in organo bene disposito. Ex quo exemplo sumitur ratio congruentiæ, quia nimirum non decebat, Christum generari ex congressu viri ; decebat tamen servari leges naturæ in organizatione, et dispositione materiæ : sic etiam non decebat Christum instrui speciebus ab homine, vel ab Angelo, decebat tamen servari leges naturæ in usu specierum, quoad organizationem, et dispositionem requisitam, et ne Christus haberet infantiam, et pueritiam simulatam specie tenus, si ante perfectam ætatem habuisset perfectum usum hujus scientiæ, sicut in ætate virili.

13 Objicies secundo, ergo intellectus agens
Objectio secunda. fuit otiosus in Christo, ipsius enim munus est abstrahere species a phantasmatibus ; quas tamen Christus habuit a Deo inditas.

Diluitur. Resp. non fuisse otiosum, quia in primis Deus solum indidit immediate species phantasiæ, ex quibus intellectus agens abstraxit suas species sicut in nobis. Præterea quotidie ex sensuum operatione abstraxit novas species experimentales, ut postea dicam.

Dubium. Petes, an acceperit Christus in ætate perfecta species rerum omnium, quas postea decursu temporis cognoscit per hanc scientiam.

Resp. negative, quia cum ea objecta, 14
quæ per æternitatem cognoscuntur, sint Solvitur.
infinita, species deberent esse infinitæ ; non enim potuit esse una species omnium ; quia ea species non esset similis nostris, quales debent esse species hujus scientiæ, prout supra notavimus, infinitæ autem non possunt simul esse, credibile ergo est, ejusmodi species infundi eo ordine quo res ipsæ incipiunt existere.

Dico quarto, Christus per quotidianam rerum experientiam proficiebat etiam realiter in scientia acquisita, accipiendo novas species objectorum, quæ sensibus experiebatur. Hæc est communis non solum theologorum, sed Patrum etiam, quos plures affert Maldonado super illa *Maldonad.* verba *Luc.* II, p. 52 *proficiebat sapientia, et ætate,* num. 40, nam licet ex iis verbis efficaciter non probaretur reale augmentum in scientia ; Patres tamen prædicti vere supponunt reale augmentum, cum de eo prædicta verba intelligant. Vide etiam Patres plures apud Vasq. disp. LV, *Vasquez.* c. II, qui ad minus de scientia experimentali sunt intelligendi : in quo etiam sensu dicitur Christus didicisse obedientiam *ex iis quæ passus est et,* alia ejusmodi. *Hebr.* v. 8.

Ratione item probatur, quia sensus externi Christi percipiebant objecta proposita, ut constat passim ex evangelio ; ergo transmittebant species ad sensum internum, et hinc ad intellectum ministerio phantasmatum ; ex quibus oriebatur scientia experimentalis.

Petes, in quo differt hæc scientia expe- Dubium.
rimentalis caloris v. g. in Christo a scientia per accidens infusa quam diximus conclusione secunda habere de calore.

Resp. differre in eo quod hæc scientia Expeditur.
experimentalis terminatur non solum ad calorem, sed etiam ad sensationem caloris, quam Christus habuit ; itaque cognoscit calorem, ut revera experientia perceptum.

liud dubium.

Dices etiam scientia per accidens infusa percipit calorem cum ordine ad sensationem, ut supra diximus; est enim scientia caloris diversa a scientia, quam habet Angelus, quia est scientia caloris, ut immutantis tactum et cum ordine ad sensum, quem immutat, ergo non differt a scientia experimentali.

Diluitur.

Resp. negando consequentiam; quia scientia per accidens infusa non terminatur ad sensationem Christi intuitive, sed abstractive, sicut etiam in absentia rerum formamus species earum, abstrahendo ab existentia; at vero scientia experimentalis terminatur intuitive ad sensationem Christi præsentem, et postea recordabatur Christus se habere sensationem talis objecti, et ideo appellatur experimentalis.

15

llatio prima.

Ex dictis infero primo, quid dicendum sit de habitu scientiæ acquisitæ. Cum enim in libris de anima dixerim, habitus acquisitos intellectus non esse nisi species bene coordinatas objectorum, consequens est, ut quod de speciebus diximus, de habituali scientia dictum intelligatur: videtur esse aperta mens S. Thomæ supra quæst. IX, art. 4 et qu. XI, art. 6, ubi habitum, et species pro eodem omnino usurpat. Sicut ergo habuit Christus species similes nostris per accidens infusas, et alias etiam experientia acquisitas; ita dicendum est, habuisse habitus similes nostris per accidens infusos, et alios propria experientia acquisitos.

. Thom.

latio secunda.

Infero secundo, quid dicendum sit de habitibus voluntatis; cum enim dixerim etiam in prædicto loco philosophiæ probabile esse, facilitatem illam quam experimur ad actus voluntatis, non distingui a speciebus, et experientia, quæ habitualiter manet in intellectu; consequens etiam est, quod eodem modo loquendum sit de habitibus voluntatis Christi, sicut diximus de intellectualibus. Habuit ergo Christus infusas per accidens virtutes morales similes nostris, sicut habuit infusas per accidens species similes nostris; sed tamen in gradu excellentiori; habuit denique novam facilitatem experientia acquisitam, sicut habuit novas species experimentales; et hoc etiam sensu dici potest didicisse obedientiam, et alias virtutes, juxta illud Pauli ad *Hebræos* IV, 15. *Tentatum per omnia pro similitudine absque peccato, ut misericors fieret.* Nec oportet ponere hujusmodi habitus virtutum acquisitarum infusos a primo instanti; cum toto illo tempore usque ad usum rationis naturalem essent otiosi, sed satis erit ponere eos per accidens infusos a principio usus rationis, et quidem successive, sicut diximus de speciebus, a quibus hi habitus probabiliter non differunt, et postea experientia ipsa novo modo auctos per adventum specierum experimentalium. Videatur Salas I tom. in 1, 2, tract. II, disput. VII, sect. II, n. 100, qui dicit, non loqui consequenter, qui negantes habitus scientiæ per accidens infusos a primo instanti, ponunt has virtutes tunc per accidens infusas.

Salas.

16

Doctrina secunda.

P. Suar. supra disp. XIX, in fine, existimat, Christum exercitio actuum non auxisse habitum ullum virtutis moralis; quia a principio habuit eas omnes in gradu heroico, supra quem non poterant actus quidquam addere, et quia alioquin fuisset facilior, et promptior ad unam virtutem, quam ad aliam. Cæterum ne repetamus quæstiones philosophicas, demus habitus illos diversos a speciebus, quos ponit P. Suarez, non potuisse augeri per actus. Cæterum nec ipse, nec alius negare potest, quin ex ipsis actibus relictæ fuerint novæ species experimentales, quibus Christus cognoscebat, quod exercuisset se in actibus misericordiæ, v. g. et delectationem maximam in eo exercitio fuisset expertus; quæ quidem experientia erat novum motivum inclinans ad misericordiæ actus, et non ad temperantiam, v. g. ergo potuit exercitio habere majorem facilitatem in aliquo genere. Hanc igitur appello ergo habitum; licet ergo Christus, ab initio usus rationis, acciperit facilitatem

per accidens infusam ad omnes virtutes modo explicato, potuit tamen per experientiam ipsam habere novam facilitatem ad earum objecta, quæ in mea sententia pertinet etiam ad habitus acquisitos.

SECTIO II.

De objecto scientiæ acquisitæ.

Hæc quæstio ex supradictis breviter definiri potest; supponendo, Christum per hanc scientiam non solum cognovisse universalia, sed etiam res singulares, et individuas, quia hæ etiam cadunt sub objecto nostri intellectus, ut suppono ex philosophia: et hoc supposito.

17 Assertio prima. Dico primo, Christum cognovisse per hanc scientiam objectum sensuum externorum: item substantias ipsas per species alienas; atque etiam substantias spirituales per species rerum materialium, sicut cognoscuntur a nobis, quibus Christus in hac scientia assimilatus est.

Angeli an cogniti a Domino per scientiam acquisitam. Aliqui dubitant de Angelis an cogniti fuerint a Christo per hanc scientiam; quia nimirum lumen naturale non potest eorum existentiam, nisi probabiliter ostendere; Christus autem non habuit assensus probabiles. Cæterum hoc non probat non potuisse cognosci saltem per apprehensionem simplicem: deinde forsitan potest lumine naturali demonstrari possibilitas, seu non repugnantia Angelorum, licet non possit demonstrari existentia. Denique potuit audire a Deo, esse Angelos, non quidem per solam scientiam infusam independentem a phantasia, sed per cognitionem similem nostræ, quoad dependentiam a speciebus rerum materialium, et fortasse naturalem; ex quo non sequitur Christum habuisse actu fidem, ut postea dicam. Confirmarique potest, quia de facto dicitur Angelus apparuisse Christo confortans eum, *Luc.* XXII, apparere autem est videri Angelum aliquo genere cognitionis, quo antea non videbatur; non fuit autem visus de novo per scientiam beatam, vel infusam propriam animæ separatæ, per hanc enim semper cognoscebatur; nec dicitur unus Angelus alteri Angelo apparere; ergo quia cognitus fuit per scientiam humanam habitam per species alienas, et in specie corporea, ut notavit noster Salmeron tomo X, super illa verba *Luc.* tractatu XIV. Salmeron.

18 Assertio secunda. Dico secundo, cognovit etiam Christus per hanc scientiam secreta cordis, et cogitationes occultas. Hæc est contra aliquos recentiores, qui censent, hæc non potuisse cognosci nisi per scientiam per se infusam. Sed probatur ex dictis; quia scientia hæc condistinguitur a per se infusa, eo quod hæc sit per species alienas, et imitetur nostrum modum cognoscendi, ut sæpe diximus: potuit autem Christus per cognitionem similem nostræ cognoscere secreta cordium manifestante Deo; sicut potest Deus ea mihi manifestare per revelationem, sine eo quod det mihi speciem quidditativam rerum spiritualium; ergo. Quomodo autem eum hoc stet, Christum non habuisse fidem, dicemus postea. Fateor igitur, Christum non cognovisse cordium secreta per scientiam acquisitam per sensus; cæterum potuit ea cognoscere per scientiam similem nostræ in modo cognoscendi per species alienas, et dependenter a phantasia. Si autem velis, eam cognitionem vocare per se infusam, quia non potest acquiri per sensus, jam erit quæstio de nomine.

19 Assertio tertia. Dico tertio; Verisimile est, per hanc scientiam cognosci omnia existentia, saltem quando actu existunt, singula tamen ad modum quo possunt; scilicet sensibilia per species proprias, reliqua vero per species alienas. Probatur ex supra dictis, quia diximus per hanc scientiam plura scire Christum ultra ea, quæ ejus sensibus objiciebantur; ergo credi-

bile est scire omnia, quæ existunt, quia hæc cognitio maxime pertinet ad perficiendam potentiam intellectivam; et videtur congruere, ut hæc Christi scientia adæquet scientiam omnium hominum, et per consequens sciat quidquid illi homines aliquando cognoscunt.

20 ssertio iarta.

Hinc ulterius dico quarto, verisimile etiam est Christum per hanc scientiam cognoscere plura alia ex possibilibus per species sumptas ex rebus nunc existentibus; nam instar earum possunt ipsi a Deo manifestari. Probatur, quia Salomon habuit scientiam rerum naturalium, v. g. omnium plantarum, quæ sunt de facto: ergo credibile est, Christum etiam in hoc genere scientiæ dependentis a phantasia; qualis erat scientia Salomonis, habuisse notitiam aliorum entium possibilium; quia vere in omni genere sapientiæ, fuit plusquam Salomon hic.

Sed ex dictis oritur triplex difficultas.

21 ficultas rima.

Prima, si Christus hac scientia cognoscebat secreta cordium, res occultas, Angelorum existentiam, res denique possibiles, quæ omnia non percipiebat sensibus; quomodo hæc sciebat? an in seipsis, an in alio. Non in seipsis, quia non habebat speciem propriam eorum; cognoscebat enim ea per species alienas, sicut nos; ergo cognoscebat in alio; in quo ergo? non enim videtur posse assignari objectum proportionatum huic scientiæ, in quo hæc cognosci possint.

lvitur.

Resp. potuit hæc cognoscere, saltem in revelatione Dei facta sibi, non per scientiam infusam, sed per cognitionem humanam, seu dependentem a phantasia cujusmodi fiunt sæpe plures revelationes.

'asio.

Dices, ergo jam Christus hæc omnia cognosceret per fidem.

uditur.

Nego sequelam, quia Christus poterat cognoscere revelationem, non tamen assentiri objecto revelato, in quo stat formaliter actus fidei, sed solum scire ea objecta revelari sibi, sicut sectione sequenti dicemus, Christum pluribus objectis non præstitisse assensum per scientiam acquisitam, sed solum, judicasse de illatione, et principiis cognitis.

Instantia.

Sed urgebis, neque sciebat Christus per hanc scientiam evidenter, eam esse revelationem Dei; quia non cognoscebat, revelationem in seipsa quidditative, et perfecte.

Expeditur.

Resp. saltem sciebat evidenter, dari motiva, quæ prudenter cogerent ad credendum esse revelationem Dei; itaque ad minus judicabat Christus, esse motiva evidentis credibilitatis de tali objecto, v. g. de tali cogitatione occulta Petri, et hoc est, scire aliquo modo per hanc scientiam, dari talem cogitationem in Petro: sicut hæreticus dicitur scire res fidei, licet eas non credat.

22

Difficultas secunda.

Secunda difficultas, an hujusmodi revelationes fuerint naturales, vel supernaturales.

Dissolvitur.

Resp. breviter, etiam si fuerint supernaturales, pertinet ad hoc genus scientiæ, quia fiebant per species similes nostris, et dependentes a phantasia. Addo tamen, potuisse esse naturales entitative, quia etiam in ordine naturæ videtur, posse Deum, ut auctorem naturæ loqui cum creatura rationali, et manifestare illi aliqua occulta, vel absentia; sine productione alicujus actus supernaturalis entitative.

Difficultas tertia.

Tertia difficultas, an Christus per hanc scientiam cognosceret jam antea ea objecta, quæ sensibus percipiebat, v. g. per visum, vel auditum.

Enodatur.

Resp. non esse necesse, quod hæc scientia semper præveniret sensuum operationes, potuit enim de facto aliqua objecta Christus per sensus experiri; quæ prius per hanc scientiam non nosset, nec in hoc apparet aliqua imperfectio. Si vero sermo sit de objectis, quæ audiebat ab aliis hominibus, verius videtur, prius fuisse cognita per hanc scientiam; nam licet non ideo forsitan diceretur Christus discere ab hominibus quæ audiebat, si ea jam non cognosceret per hanc scientiam; discere enim, proprie loquendo, supponit ignorantiam talis objecti, id

est, nescire prorsus illud alia via ; ut fatetur Vasq. disp. LV, num. 17. Christus autem ea omnia sciebat per scientiam beatam, et infusam ; cæterum adhuc habebat aliquam speciem magisterii, si ea ipsa Christus non sciret jam per scientiam illius generis ; dicendum ergo videtur, Christum, licet denuo cognosceret locutionem hominum, quam audiebat ; non tamen rem dictam ; ut in hoc etiam sensu verum sit quod dicetur *Joan*, II, *opus ei non erat, ut quis testimonium prehiberet de homine ; ipse enim sciebat quod esset in homine*, scilicet per scientiam etiam, de qua loquimur, alioquin opus esset ei testimonium de homine, ut cognosceret illum per hanc scientiam.

Vasquez.

24

Difficultas. Ex *Luc.* XXII

Contra hoc est vulgaris difficultas ex illo *Luc.* XXII, ubi dicetur, Angelum de cœlo apparuisse Christo confortantem eum, videtur enim hæc confortatio fieri non potuisse, nisi proponendo ei objecta, et motiva quæ linirent dolorem, et afferrent solatium : ergo ex locutione Angeli didicit ea objecta ; alioquin si Christus ea antea sciebat, videtur esse aliqua inconsiderantia, et inadvertentia, quod ipse ad ea tunc non attenderet, donec ab Angelo admonitus fuit.

Vasquez.

P. Vasq. disp. LVI, cap. II, enixe contendit, Angelum, neque Christum ullo modo instruxisse, nec ei ullam consolationem exhibuisse, sed confortasse in alio sensu, quatenus confortasse idem est, quod laudare, seu ejus fortitudinem, et robur mirari ; quam significationem ex Scriptura et Patribus deducere conatur.

Conclusio auctoris.

Confortandi verbum.

Ego magis assentior communi interpretationi, quam video esse sensum omnium fidelium existimantium, Angelum missum fuisse ad solatium Christi, alioquin nescio quem finem haberet ejus missio, et apparitio in illa summa rerum perturbatione, et animi pressura : ut si hominem naufragum, et cum undis maris luctantem laudares de ingenio, et animi dotibus : importunum sane munus obtulisses. Censeo ergo, Angelum ad solatium Christi venisse, non ad instructionem ; potuit enim exhibere solatium multipliciter sine instructione. Primo per præsentiam, et compassionem eo modo, quo potest esse in beatis : solatium enim est miseris videre compassionem alterius ; solatium etiam est, non esse undique solum ; Christus enim in medio noctis silentio discipulos saltem volebat sibi adesse socios, ipsi vero dormierunt, adfuit Angelus pro discipulis. Deinde solatium exhibuit, gratias agendo Christo pro passione, quam aggrediebatur ; gaudemus enim videndo gratitudinem alterius pro iis quæ patimur ; item laudando, et prædicando ejus fortitudinem, ut volebat P. Vasquez ; potuit exhibere solatium ; lætificat enim laus nostra in ore alieno ; et hoc ipsum erat solatium ; quod non solum est afferre motiva ad ferendum dolorem, sed proponere objecta gaudii : gaudium enim de uno objecto lenit dolorem de aliis : hæc autem objecta non proponebantur Christo ab Angelo instruente, sed ab Angelo laudante ; gratias agente, præsentiam exhibente, ut Christus videns Angeli præsentiam, laudes, gratitudinem, de iis omnibus lætaretur. Denique aspectus pulcherrimus Angeli, splendor, gloria, majestas, magnopere potuit recreare sensus, et appetitum internum Christi, qui undique objectis terribilibus angebatur. Habuit ergo Angelum confortantem, et consolantem, ut Patres communiter docent, non tamen instruentem, vel docentem.

SECTIO III.

Qualis fuerit scientia acquisita Christi?

De scientia Christi acquisita plura possunt dubitari. Possima hæc sunt, an ejus cognitio fuerit, vel potuerit esse falsa? an fuerit probabilis? an obscura? an discursiva? de quibus in hac sectione breviter dicemus.

25 Difficultas prima.

Et quod attinet ad primum, conveniunt theologi, quod Christus non habuerit de facto errorem, neque etiam ignorantiam ullàm, non solum eam, quæ vocatur pravæ dispositionis, sed etiam quæ vocatur privationis, id est, carentiam scientiæ debitæ secundum statum, et conditionem præsentem, ita S. Thom. infra q. xv, art. 3, et cum eo theologi omnes. Videatur Suar. supra disp. XXIV, sect. III, et Vasq. infra disp. LXI, cap. IX, ubi invenies Scripturæ, et Patrum testimonia pro hac veritate. Ratione etiam constat primo, quia hujusmodi imperfectiones non inveniuntur in Beatis, ergo neque in Christo. Item quia per scientiam beatam et infusam supernaturalem poterat impedire errorem, et ejus periculum, si aliquando immineret ex sensibus, vel ex alio capite. Denique, quia si semel Christus deciperetur, nutaret ejus auctoritas, et doctrina. Quod si Patres aliquando videntur tribuere Christo ignorantiam, vel dubitationem, loquuntur minus proprie de ignorantia, quantum est ex parte naturæ humanæ, nisi a Deo accepisset thesauros scientiæ; vel de ignorantia in suis membris, ut dixit Augustinus, vel gessisse se instar ignorantis, vel dubitantis. Vide Patrum loca apud prædictos auctores. Nec obstat, quod per sensus perceperit aliquando objectum imperfecte, v. g. cum per visum apparebat objectum minus, quia erat longe distans; nam ille non est error, sed imperfectus modus percipiendi, qui consequitur sensus humanos.

Thom. Suarez.

26 Dubium negative solvitur.

Difficilius est, an de potentia absoluta potuerit habere errorem judicii humanitas assumpta a Verbo.

Negant omnes de errore culpabili, de inculpabili vero etiam speculative negat P. Suarez ubi supra dicta sect. III, et probat auctoritate Anselmi lib. II, *cur Deus homo* c. 13, ubi negare videtur etiam de possibili errorem, vel falsitatem in natura assumpta.

Suarez. Anselmus.

Opposita sententia verior. *Vasquez.*

Opposita sententia communis est, et verior, quam post alios tuetur Vasquez, ubi supra, et nostri recentiores: non solum loquentes de habitu inclinante ad falsitatem, in quo nulla est difficultas, sed etiam de actu falso sine culpa, quia totum malum ibi repertum est malum pœnæ, et sicut potuit Deus assumere naturam Beati cum suis imperfectionibus, et per consequens cæcitatem talpæ, stoliditatem naturalem asini, et his similia, cur non potuit assumere naturam rationalem inculpabiliter deceptam. Nec obstat Anselmus, qui, ut notavit Vasquez, non solum negat errorem, sed etiam ignorantiam privativam, quare explicandus est, non de possibili, sed de facto, nec ejus rationes intendunt.

27 Objectio prima.

Sed tamen objiciunt primo; quia si possibilis esset error etiam inculpabiliter in natura assumpta; non ergo haberet infallibilitatem ejus doctrina, possent enim homines formidare, quod erraret. Consequens autem videtur absurdum, quia natura assumpta est organum Dei ad loquendum cum hominibus.

Diluitur.

Respondetur in primis, potuisse illam naturam habere infallibilitatem in docendo, non tamen in sentiendo; quare si aliquando ipsa inculpabiliter deciperetur, Deus posset impedire ne errorem suum doceret; sicut de summo Pontifice dici solet.

Deinde cur non posset humanitas illa loqui aliquando nomine proprio, quin

illa esset locutio naturæ divinæ formaliter loquendo.

Effugium. Dices, si homo ille erraret, deciperet Verbum alios homines, quod est valde indecens.

Evertitur. Decipere quid. Resp. deciperet materialiter ex communicatione idiomatum concedo, deciperet formaliter, nego : decipere enim proprie est scienter dicere falsum, ita ut eadem natura sciat falsitatem, et dicat illam : tunc autem licet Verbum secundum naturam divinam sciret falsitatem ; non tamen loqueretur, nisi secundum naturam humanam, quod sicut non sufficeret ad mendacium, ita nec ad decipiendum formaliter. Deceptio autem materialis non repugnaret Verbo ; sicut etiam natura assumpta potuit esse offendiculum inculpabiliter alteri homini, ut caderet et moreretur, sic etiam potuit esse inculpabiliter offendiculum, ut intellectus alterius erraret et laberetur.

Instantia. Urgebis, ergo de facto Christus ut homo non habuit infallibilem auctoritatem in docendo ratione unionis.

Expeditur. Resp. ratione unionis præcise, transeat, ratione unionis, et simul muneris doctoris, et magistri, quod congruentissime ad unionem dedit illi Deus lumen ad revelationem gentium, et magistrum, et lucem omnium, ideo de facto non potuit docere aliquid falsum, ut constat, et hoc totum provenit radicaliter ab unione a qua fit, ut natura assumpta non possit scienter sumere tale munus docendi, nisi ad hoc peculiariter moveatur a Deo.

28 Objiciunt secundo, Error licet formaliter non sit peccatum, est tamen talis imperfecto naturæ rationalis, ut non possit admitti voluntarie in natura propria sine aliquo peccato : quare sicut voluntas tenetur cohibere motus inordinatos, appetitus, ne insurgant, si commode potest, ita videtur teneri cohibere intellectum ne erret, si commode potest ; ergo Verbum divinum, cui ratione unionis incumbit gubernatio naturæ humanæ, debet etiam cohibere eam ne erret, alioquin imputabitur ei ad culpam ille error.

Objectio secunda.

Resp. transeat, errorem habere aliquam malitiam objectivam : cæterum assero errorem secundum se non habere istam malitiam, sed errorem voluntarium. Sicut mors, vel amentia, quæ quidem secundum se non habent malitiam moralem etiam objectivam, sed solum ut voluntarie ortæ ab ipso homine, qui se in mortem, vel amentiam dedit. Ad hoc autem non sufficit voluntas ejusdem suppositi secundum aliam naturam, sed requiritur voluntas ejusdem naturæ : nam licet humanitas Christi non posset licite se interficere, vel amentem reddere ; Verbum tamen potuit licite utrumque facere circa humanitatem, ut constat. Sic etiam licet humanitas non posset licite admittere errorum voluntarium, Verbum tamen potuit illum permittere, et velle ; quia error involuntarius humanitatis non habet malitiam moralem etiam objectivam magis, quam mors, vel amentia. An vero potuerit etiam Verbum in natura assumpta permittere aliquid objective malum sine malitia formali, v. g. an potuerit natura assumpta exercere mendacium vel usuram ; sine peccato tamen quia non adverteret ad malitiam ejus actus, dicemus disp. sequenti. Solvitur

Secunda difficultas erat, an fuerit in Christo cognitio probabilis. 29 Difficult. secunda

Negant theologi communiter, cum quibus Suarez ubi supra d. sect. III. Nonnulli probant, quia jam Christus exponeretur periculo falsitatis. Sententi communi negans.

Sed contra, quia sufficienter posset vitari hoc periculum per scientiam beatam, et infusam, qua caveretur assensus probabilis scientiæ acquisitæ, qui non esset futurus verus. Nec etiam obstat incompossibilitas opinionis cum scientia ejusdem objecti ; nam, ut dixi in materia *de fide*, compatiuntur se hi actus etiam ex natura rei. Probant aliqui. Improbat

Ratio ergo petenda est ex intrinseca imperfectione assensus probabilis, qui propterea repugnat etiam Deo, et Beatis ; hæc autem imperfectio videtur consistere in eo quod intellectus ducatur fundamen-

to infirmo ad judicandum de objecto, quod arguit imperfectionem, et nativam penuriam ipsius luminis.

Evasio. Dices, hæc esset imperfectio, si Christus solum duceretur illo motivo probabili; ducitur tamen de facto aliis evidentibus, quid obstat, si ad majorem abundantiam duratur motivo probabili.

emovetur. Sed contra, quia ille assensus probabilis formaliter loquendo, quantum est ex se, ita ducitur motivo probabili, ac si illi soli, niteretur (alioquin si ducitur indivisibiliter motivo complexo, ex probabili et evidenti, non assentitur probabiliter, sed evidenter) est ergo imperfectus modus judicandi, ita adhærere motivo infirmo, ac si nullum aliud esset.

30 Difficultas tertia. Sententia omnium negans. *S. Thom.* Tertia difficultas est, an habuerit cognitionem obscuram? Negant etiam communiter theologi cum S. Thoma supra qu. VII, art. 3, ubi negant, habuisse fidem. Ratio est communis Christo, et aliis Beatis, non quidem eo quod opponatur cum evidentia, non enim opponitur saltem quoad assensus immediatos, ut dixi in materia *de fide*, sed propter intrinsecam imperfectionem quam habet cognitio obscura, ratione cujus repugnat essentialiter Deo.

Dubium. Petes, per quam formam impediatur formaliter in Christo cognitio probabilis, vel obscura, siquidem formaliter non impeditur per scientiam?

Dissolvitur. Resp. impediri radicaliter per unionem, quæ exigit intellectum Christi valde perfectum; impeditur etiam magis proxime per statum beatificum, qui exulare facit illas imperfectiones a mente beati. Denique impeditur formaliter, et proxime per carentiam concursus, quem Deus non præstat intellectui Beati ad ejusmodi actus.

31 Difficultas quarta. Quarta difficultas, an omnes Christi assensus habuerint evidentiam metaphysicam, an vero aliqui solum physicam? Evidentia physica vocatur, quæ metaphysice subest periculo falsitatis, verbi gratia, quando video hostiam, et nescio esse consecratam; judico esse panem: quando experior calorem intensum approximato igne judico, procedere ab igne, cum tamen posset ab igne non provenire, sed a solo Deo.

Enodatur. Aliqui dicunt, Christum habuisse hos assensus sine imperfectione, quia solum judicabat, hunc ignem calefacere attenta rei natura; Verum si hoc solum dicebat, hic assensus non solum haberet evidentiam physicam, sed metaphysicam; videntur ergo communiter supponere, non habuisse assensum cum sola physica evidentia, propter intrinsecam imperfectionem, quam haberet ille assensus ortam ex aliquo periculo falsitatis.

Objectio. Dices, hic et nunc cessare omne periculum, propter scientiam beatam, et infusam, quibus habebat videntiam metaphysicam de eodem objecto.

Refellitur. Sed contra, quia semper maneret in assensu eadem imperfectio intrinseca, qui quantum est de se, et ex modo intrinseco assentiendi, habebat secum illud periculum: sicut diximus, non habuisse Christum assensus probabiles, quantumvis propter scientiam beatam posset non habere illos, nisi veros.

32 Difficultas ultima. Ultima difficultas, an Christus per hanc scientiam habuerit discursum formalem? De hoc tetigi in materia *de fide*, ubi ex communi sententia dixi, repugnare assensum fidei cum visione intuitiva, et perfectissima ejusdem objecti; et addidi rationem a priori hujus repugnantiæ, quam experimur provenire forsitan, ex eo quod intellectus non utitur medio ad cognitionem veritatis, quam perfectissime possidet per assensum immediatum, sicut voluntas non eligit medium ad finem, quem perfecte possidet. Ex quo videtur sequi, Christum nunquam exercuisse discursum formalem circa aliquod objectum; quia ea omnia perfectissime intuebatur saltem per scientiam beatam, nisi velis dicere, divinitus factum fuisse, ut Christus simul cum visione uteretur discursu; sicut etiam simul cum gaudio beatifico habuit tristitiam, quod tamen non caret difficultate, tum quia repug-

nantia, si quæ est, inter visionem et discursum, forsitan est eadem in ordine ad potentiam absolutam ; sicut etiam repugnare videtur divinitus electio medii ad finem quem perfecte possideo : tum etiam, quia impertinens videtur illud miraculum, ut Christus de facto miraculose discurreret.

33 Effugium. Dices, etiam videtur incredibile, Christum non exercuisse discursum ; cum tamen fuerit rationalis, et discursivus.

Evertitur. Respondeo, etiam fuit risibilis, et nunquam risit, quia risus continet imperfectionem, quid mirum, quod non discurreret, si discursus continet imperfectionem ? Adde, communiter negari Christo discursum circa probabilia, v. g. quando aderant conjecturæ probabiles, vel testimonium plurium hominum, qui aliquid testabantur ; Christus cognoscebat evidenter probabilitatem objecti, et bonitatem illationis ; non tamen assentiebatur consequenti propter illa principia. Item ubi solum erat moralis, vel physica evidentia, Christus non discurrebat, ut fatentur communiter, sed cognoscebat evidentia metaphysica, vim illationis, quid mirum, si etiam ubi esset evidentia metaphysica, cognosceret vim illationis, et præmissas, non tamen assentiretur uni propter aliud, impeditus visione immediata, qua videbat objectum conclusionis ? Nam fere omnes occasiones discurrendi per scientiam acquisitam, essent circa materiam probabilem, vel evidentem, solum evidentia physica, et in his omnibus negatur discursus, quid mirum si in una, vel altera occasione, quæ raro solet contingere evidentiæ metaphysicæ, negetur etiam discursus, propter ejus imperfectionem ; præsertim cum plures theologi communiter excludant a Deo discursum, non solum formalem, sed etiam virtualem, propter imperfectionem in eo imbibitam. Denique dici potest, Christum non cognovisse etiam in Verbo omnia possibilia, et per consequens potuisse per discursum venire in aliquam illorum cognitionem, atque ideo non caruisse omnino actu discurrendi.

34 Aliud effugium. Dices iterum, si Christus non discurrebat regulariter ; ergo per scientiam acquisitam non cognovit secreta cordium, vel possibilia ; hæc enim solum videtur potuisse scire per revelationem Dei, ut vidimus sectione præcedenti ; ergo assentiebatur eis propter revelationem, qui assensus continet discursum virtualem.

Expeditur. Ad hoc jam dixi sectione præcedenti, Christum judicasse evidenter de revelatione, vel saltem de credibilitate revelationis, et ideo virtualiter scire veritatem objecti revelati, licet non judicet de illa formaliter per scientiam acquisitam, sed solum per scientiam beatam, vel infusam, qua cognoscit ea objecta immediate. Sicut B. Virgo dicitur existimasse filium esse in comitatu, licet id non judicaverit in actu exercito, quia alioquin fuisset decepta, sed solum probabilitatem illius : ita Christus dicitur cognovisse unum ex aliis, quia judicabat unum contineri evidenter, vel probabiliter in aliis.

Instantia. Urgebis adhuc, quia videtur Christum non potuisse per scientiam acquisitam dirigi, nisi rarissime, ad actus bonos morales eliciendos ; quia honestas objecti sæpe sæpius manifestatur per discursum : Christus autem non discurrebat ; ergo per hanc scientiam raro cognoscebat honestatem objecti, ita ut posset eam amare.

Occluditur. Respondeo, etiamsi Christus discurreret, sed tamen tu concedis non discurrere circa objectum probabile : honestas autem objecti etiam videtur sæpe sæpius apparere probabiliter : nam licet evidenter appareat honestas misericordiæ ; cæterum, quod hic, et nunc hic homo habeat miseriam veram, plerumque apparet ex ejus testimonio ; vel aliis conjecturis, nec poterat Christus per scientiam acquisitam cognoscere intuitive et evidenter dolorem, vel ægritudinem internam hujus miseri. Poterat ergo Christus habere judicium reflexum, quo judicaret hic, et nunc, attentis his circumstantiis, et pro-

babilitate objectiva, et petitione ipsius miseri, etc.; honestum esse illi subvenire, quia assensus non erat mediatus, sed immediatus, et ex terminis, et sufficiens ad hoc, quod voluntas operaretur.

35 Objectio ultima. Ultimo objicies, Christus per scientiam infusam cognovit Deum, ut diximus, disputatione præcedenti, non Deum in se et immediate ; ergo mediate et in alio, nempe in creaturis ; ergo etiam per scientiam acquisitam potuit cognoscere alia objecta mediate per discursum saltem virtualem.

Diluitur. Resp. Christum, imo et Deum ipsum posse cognoscere unum in alio, non tamen unum ex alio. Prior cognitio non est discursiva formaliter, vel virtualiter, quia non assentitur uni propter aliud, sed solum cognoscit unum esse terminum alterius, dicendo v. g. creatura pendet a Deo, ubi creatura cognoscitur directe, et Deus indirecte, sed sine discursu. Posterior cognitio est discursiva saltem virtualiter, assentitur enim uni propter aliud dicendo, v. g. Deus est, quia creatura pendet ab ipso ; tunc creatura est medium non solum *in quo*, sed *ex quo* cognoscitur Deus, et hæc videtur repugnare cum visione perfectissima objecti propter rationem supra indicatam.

Omitto quæstionem XIII. S. Thomæ ubi agi solet de potentia animæ Christi, nihil enim continet dignum controversia præter vulgarem illam quæstionem de potentia obedientiali activa, an detur ad producendum physice effectus improportionatos, cui aptior locus est in materia *de Sacramentis in genere*, vel in tractatu *de ente supernaturali*. Omitto etiam quæstionem XIV, de defectibus corporis, quos Christus assumpsit, ubi docet, assumpsisse corpus passibile, et eas passiones, quæ ad nostram redemptionem conducere poterant ; non tamen eas, quæ indecentiam habent, ut ignorantiam, et morbum ex inordinatione provenientem. Res tota est clara apud S. Thom. Venio ergo ad quæstionem XV, de defectibus animæ, seu de passionibus animæ quæ difficilior est. 1

Passiones in præsenti appellantur, non quidem alterationes quæcumque, quæ in subjecto recipiuntur, quæ solent dici passiones naturales, sed passiones, quæ dici solent animales, quæ sunt operationes animæ, et passiones dicuntur, quia causant commotionem et passionem in corpore, ut iracundia, timor, etc.

DISPUTATIO XXII.

De passionibus animæ Christi.

SECTIO I. *An, et quomodo fuerint in Christo passiones ; ubi etiam, an habuerit tentationes, et pugnam internam.*

SECTIO II. *De dolore, et tristitia animæ Christi.*

SECTIO III. *De timore animæ Christi.*

SECTIO IV. *De affectu admirationis.*

SECTIO V. *De affectu iræ in Christo.*

SECTIO I.

An, et quomodo fuerint in Christo passiones ; ubi etiam, an habuerit tentationes, et pugnam internam.

Has passiones fuisse in Christo, fidei dogma est. Colligitur enim ex Scriptura, in qua dicitur contristatus, et mœstus fuisse, gaudium etiam et alias passiones ostendisse. Constat item ex Leone Papa Epist. XI. « Sensus, inquit, corpore vigebant sine lege peccati, et veritas affectionum sub moderamine deitatis, et mentis. » Et ex VI synodo, actione II et VIII, ubi eadem veritas definitur. Quam tra- 2 Dogma fidei. *Leo I.*

VI Synod. Damasc. Cyrillus. dunt Patres, Damascenus XXX *de fide*, cap. XX Cyrillus lib. X, *Thesauri* cap. III, et alii passim.

Aliqui hoc dogma ita tradunt, ut dicant de fide esse, Christum habuisse passiones in appetitu sensitivo ; hoc est, in potentia, a qua oriuntur affectiones sensibiles, ita Suarez disp. XXXIV, sect. I, in principio. Sed si nomine appetitus sensitivi intelligat potentiam appetitivam, elicitivam actuum materialium distinctam a potentia voluntatis, non video, quomodo id sit de fide : nam loca omnia Scripturæ, quæ eos affectus Christo tribuunt ; non explicant, eos actus fuisse materiales ; imo plerique ex illis debuerunt esse spirituales, quia versabantur circa objecta spiritualia, ut constabit ex locis postea afferendis pro singulis affectibus in particulari : et aliunde non est de fide, dari talem potentiam materialem in homine diversam a voluntate : nam omnes illæ operationes possent tribui voluntati operanti circa illa objecta, secundum portionem inferiorem, quæ quatenus ducitur motivis carnalibus appellatur appetitus carnalis ; sic enim videntur operari infantes, non solum per appetitum materialem, sed etiam per portionem inferiorem voluntatis. Quamvis ergo existimem, dari ejusmodi potentiam in homine ad actus materiales appetendi, tum quia datur potentia sensitiva materialis, omne autem principium cognoscitivum videtur exigere principium appetitivum sibi proportionatum, et ejusdem ordinis : tum etiam, quia experientia probat per ejusmodi affectiones commoveri sanguinem, et alios humores, turbari temperamentum, et alia hujusmodi, quæ ostendunt connexionem esse inter affectiones illas, et qualitates materiales, atque adeo esse ejusdem ordinis, et non mere spirituales. Quamvis, inquam, hoc verum existimem, non tamen censeo, esse rem, quæ ad fidei dogmata pertineat. Ad fidem enim, et Scripturam tuendam sufficit concedere in Christo eas omnes potentias, et affectiones, quæ reperiuntur in aliis hominibus, quæcumque illæ sint, et appetitum etiam materialem eo modo, quo est in aliis hominibus.

3 Circa has passiones admonent theologi cum S. Thom. in præsenti q. XV, art. 4, fuisse quidem in Christo absque imperfectionibus, quæ habentur in nobis : nam in nobis frequenter tendunt ad objecta illicita et turpia ; perturbant rationem, voluntatem pervertunt ; præveniunt rationem ; quæ omnia in Christo non erant ; ideo dixit S. Leo supra adductus fuisse veritatem affectionum sub moderamine Deitatis, et mentis : et Damasc. lib. III *de fide*, c. XXIII, idem comprobat ex Athanas. dicente ob eam causam dixisse Dominum, *nunc, anima mea turbata est*, nam illa particula *nunc* idem est quod quando voluit. Ratione vero probatur, quia cum hoc dominium in passiones habuerit Adamus in statu innocentiæ, in quo appetitus non præveniebat rationem, sed ei omnino subdebatur, non videtur dubium, quin a fortiori Christus idem dominum habuerit, ita ut nonnisi ex imperio, vel permissione voluntatis et rationis superioris, prodierit appetitus in eas omnes affectiones.

Athanas.

4 Cæterum pro majori explicatione hujus communis doctrinæ, objici potest primo contra ipsam, quia si in Christo concedimus ejusmodi passiones, videtur etiam concedenda pugna interior inter carnem et spiritum, quam describit Paulus *ad Rom.* VII, 19, in illis verbis : *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.* Et postea : *Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis. Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus. Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum. Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Quid enim aliud est hæc pugna, nisi quod appetitus tendat in objectum delectabile, quod ratio superior fugiendum præscribit. Hoc autem videtur concedi in Christo, dum

4 Objectio prima.

Ibid. v, 2

appetitus fugiebat mortem præceptam, v. g. Unde Cyrillus lib. X. *Thesauri*, c. III, post medium, ait. « Ita singulas passiones carnis fuisse in Christo absque peccato commotas, non ut ab ipsis homo ille superaretur, sicut et nos, sed ut commotæ vincerentur virtute inhabitantis Verbi, et sic natura nostra reformaretur ad melius. » Ubi autem victoria est, videtur etiam intercedere pugna : si ergo passiones excitabantur id est exire permittebantur, ut vincerentur, pugnabant cum ratione superiori, a qua vincebantur. Consequens autem videtur esse contra doctrinam Patrum, qui dicunt, in Christo non fuisse illam pugnam internam. Sic docet Leo Papa in illa Epist. XI, circa fin. dicens : « Animam Christi excellere, non diversitate generis, sed sublimitate virtutis, nihil enim carnis suæ habebat adversum, nec discordiæ desideriorum gignebant compugnantiam voluntatum. » August. etiam l. I, *contra Epistolas Pelagianorum*, dicit, fuisse proprium Christo, scilicet ex vi suæ conceptionis, non sentire repugnantiam carnis, et concupiscentiæ, et lib. II, *de peccatorum meritis, et remissione* c. XXIX, et lib. *de corrept. et grat.* c. II, in Christo non fuisse illam pugnam carnis, et spiritus, de qua ad Rom. VII, et l. IV, *hypognost.* circa fin. Idem docet Cypr. (seu quisquis est auctor) in sermone *de jejunio, et tentationibus Christi*, dum ait, Christum caruisse sensu, et consensu peccati, Damasc. lib. III, *de fide*, c. XX et XXII, et in V synodo, collat. VIII, can. 12, damnatur quidam Theodurus Mopsuestensis, qui dicebat alium esse Deum Verbum, et alium Christum a passionibus animæ, et desideriis carnis molestias patientem, etc. quod faciunt etiam alia testimonia, quæ congerit Vasq. disp. LXI, cap. VIII.

Cyrill.

S. Leo.

August.

Damasc. V Synod.

5 Resp. in Christo non fuisse repugnam : internam in nobis enim datur hæc pugna, quatenus appetitus absque ulla subordinatione ad carnem, prorumpit in affectum efficacem circa objectum suum, nec postea voluntate contradicente reprimitur, sed adhuc resistit rebellis ; in quo potissima ratio pugnæ consistit, juxta illa verba Pauli superius adducta : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati ;* ubi aperte resistentia et contradictio exprimitur. Quod autem appetitus, ex permissione voluntatis, et quasi ab illa interrogatus ostendat inclinationem et propensionem suam, ita tamen, ut ubi primum voluntas inclinat ad contrarium, appetitus sequatur et obsequatur, nullam habet speciem pugnæ, aut repugnantiæ, vel resistentiæ. Dicitur tamen passio illa commota ut vincatur non quidem victoria, quæ repugnantiam, aut resistentiam supponat, sed excellentiori quadam ratione, impediendo, ne resistat, aut pugnet adversarius, ut cogendo illum ad hoc ; ut ante congressum concedat.

Rom. VII, 28.

dissolvitur.

Sed contra objicies secundo, non videri negari posse pugnam internam aliquando : hanc enim indicat ille angor, et tristitia summa usque ad mortem, quam passus est in horto, quia nimirum caro naturali propensione fugiebat mortem præceptam ; contra quam propensionem, et affectionem carnis oportebat acriter pugnare ad cohibendam illam, quod videbantur innuere verba illa Christi : *Spiritus promptus est, caro autem infirma.*

6 Objectio secunda.

Matt. XXVI, 41.

P. Vasquez disp. LXII, num. 6, dicit tristitiam illam de morte, et complacentiam de fugienda morte non inclinasse ad peccatum, inclinabant ad id, quod secundum se bonum erat, et solum erat malum per accidens ratione præcepti positivi occurrentis. Unde videtur insinuare pugnam illam, quæ negatur Christo, intelligi solum de passionibus, quæ tendunt ad objectum intrinsece malum, non de passionibus, quæ tendunt ad objectum secundum se bonum, vel indifferens.

7 Doctrina. Vasquii.

Hæc doctrina difficilis est, quia pauca objecta reperiuntur, quæ secundum se, et abstrahendo ab aliquibus circumstantiis, non possint esse bona, vel saltem

indifferentia. Cibus enim, quem caro appetit in die jejunii, secundum se bonus est; opes alienæ, quas avaritia desiderat, secundum se, et præscindendo a repugnantia domini inviti, bonæ sunt et desiderabiles : denique copula carnalis secundum se indifferens est, cum possit honeste exerceri. In his autem objectis, et similibus versatur pugna interna, qua dicitur caruisse Christus, et in his inclinare dicuntur passiones ad malum ; ergo etiam circa mortem præceptam dicendum est, non habuisse Christum passionem, vel affectionem carnis resistentem suæ voluntati. Alioquin jam Christus vere tentatus fuisset, non solum exterius a dæmone, sed interius a propriis affectionibus, dæmon enim non solum dicitur tentare, cum provocat ad aliquid intrinsece malum, sed etiam cum provocat ad aliquid prohibitum hic et nunc, prout tentavit Evam ad esum pomi prohibiti, qui esus secundum se non erat malus. Si ergo passiones internæ provocassent Christum ad amorem objecti prohibiti, saltem præcepto positivo, jam dicetur vere pati tentationem non solum externam, sed etiam internam. Hoc autem videtur esse contra communem doctrinam Patrum, qui dicunt, Christum exterius potuisse tentari, non interius. Sic loquitur Damascenus lib. III *de Fide*, cap. xx, his verbis. « Cæterum malus ille (scilicet dæmon) extrinsecus, a non per cogitationes Christum adortus est quemadmodum et Adamum : nam ne illum quidem per immiseas cogitationes, sed per serpentem impetivit. » Quia nimirum Adamus etiam in illo statu expers erat interioris pugnæ, propter subordinationem appetitus. Theophylactus *Matth.* iv. « In forma, inquit, sensibili apparuit diabolus cogitationes enim tales non habuit Dominus. » Gregor. Magnus hom. x, in Evangelia. « Omnis, inquit illa tentatio foris non intus fuit. » Cajetan. denique in cap. iv. *Matth.* « Integram Christi, inquit, perfectionem dedecebat intra se cogitationes, aut phantasiæ, aut sensus motum adversus Spiritum habere. » Eodem modo loquuntur Theologi omnes cum S. Thom. infra qu. xli, art. 1, ad 3.

Damasc. *Theoph.* *Gregor.* *Cajet.* *S. Thom.*

8 Objectioni occurritur.

Ad objectionem ergo respondeo, Christum in horto non sensisse pugnam, aut resistentiam suæ carnis, vel appetitus. Aliud enim est tristari, et dolere de aliquo objecto, aliud vero resistere, et contradicere, seu pugnare pro illo ; v. g. si a te auferenda sit vita, et substantia tota, nisi dederis centum nummos ; doles quidem de jactura centum nummorum ; cæterum affectus erga illos nullo modo resistit, aut pugnat pro retinendis illis cum jactura vitæ et totius substantiæ, sed absque controversia das illos, licet cum dolore et mœstitia. Sic caro Christi dolebat et tristabatur de morte subeunda, absque resistentia tamen ulla, vel repugnantiæ, aut contradictionis specie, eam amplectebatur. Verba autem illa : *Spiritus promptus est, caro autem infirma*, non intelliguntur de spiritu et carne Christi, sed discipulorum (ut notant communiter ibi Interpretes ; si excipias Gregorium Nyssenum lib. *contra Apollinarem*) quos Christus ad orandum hortatur, quia licet spiritus videretur promptus, cavere tamen debebant ab infirmitate propriæ carnis, et se contra illam orationis armis præmunire.

Nyssen.

9 Objectio tertia.

Objicies tertio contra solutionem, licet Christus non passus fuerit pugnam, et resistentiam internam, videri tamen concedendum etiam a nobis habuisse tentationes internas; appetitus enim per affectum suum perpendebat ad mortem vitandam v. g. et ad alia objecta similia ; quod autem voluntas posset resistere, et cohibere appetitum, non tollit quod ab ea inclinatione appetitus tentatus fuerit Christus, sicut vere tentatus dicitur a dæmone, licet Christus posset ejus suggestioni resistere, imo non posset illi consentire. Nec ad hoc ut dicatur aliquis pati tentationem circa aliquod objectum, necesse est, quod habeat actum efficacem circa illud objectum : satis est,

si objectum illud proponatur, ut constat ex modo communi loquendi ; sic enim dicunt homines, se tentatos fuisse vehementer, viso tali objecto, licet totis viribus ei dissenserint. Cum ergo objecta proponerentur Christo cum sua bonitate, et appetitus ferretur circa ipsa ex voluntatis permissione, cur non dicetur, habuisse tentationes internas circa objecta.

10 Sententia Vasquii.

P. Vasquez disp. LXI, num. 54, dicit, in Christo motus appetitus non potuisse esse immoderatos, et vehementes, propter perpetuam visionem Dei, quia sicut contemplatio perfecta Dei suspendit, et temperat motus appetitus, multo magis clara Dei visio extinguet omnem inordinationem in illis. Unde consequenter diceret, non potuisse habere internam tentationem, quia non dicitur quis tentari simpliciter ex qualibet repræsentatione objecti, nisi habeat proportionem ad movendum affectum illius : ille autem qui videt Deum, non potest moveri sufficienter ab exiguis illis bonis, quæ extra Deum appetitui objiciuntur : unde nemo dixerit, beatum tentari ab objectis quæ cognoscit ; quia nimirum immersus illi summo bono, non curat de aliis, nec ea habent vim ad alliciendum ejus affectum.

Impugnatur.

Sed contra, quia si hæc aliquid probant, probarent etiam Christum non potuisse tentari extrinsece a dæmone, eadem enim visio clara Dei non minus facit improportionata bona, quæ a dæmone exterius proponi possunt, ad commovendum beatum, quam ea, quæ interius possunt objici. Fateor ergo, nec Christum, nec ullum beatum posse superari, aut allici efficaciter ab objecto proposito, quod divinæ legi opponitur, cum ab ipsa Dei visione reddantur impeccabiles. Cæterum fatendum etiam est, non requiri ut aliquis tentari dicatur, quod possit trahi, vel commoveri ad consentiendum tentationi, Christus enim qui peccare non poterat, dicitur tentatus a dæmone. Fateor item, ad rationem tentationis non sufficere simplicem propositionem objecti, nisi in eo statu sit qui tentatur, in quo ab eo objecto possit non leviter commoveri ad tristitiam, mentum, vel aliam similem passionem, et ideo Beati non dicuntur tentari ab objectis, quia nihil extra Deum cum anxietate curant, nec de eorum bonorum jactura tristari aut perturbari possunt. Christus tamen qui ex divina dispensatione poterat ex jactura vitæ, et honoris, et famæ, et sitis, et aliis malis perturbari et vehementer tristari, poterat etiam ab eorum propositione tentari : unde restat difficultas, cur non dicatur internas etiam tentationes pati, sicut externas.

11 Objectioni occurritur.

Ad difficultatem ergo respondetur, de re ipsa certum videri, quod in Christo erant cognitiones repræsentantes malum mortis, famis, doloris, et similium, quæ cognitiones ex se poterant movere ad fugam illorum objectorum, imo dæmon ipse non poterat tentare Christum nisi media aliqua cognitione, quæ esset in ipso Christo, nam licet non posset dæmon movere internas species phantasiæ in Christo, nec in ipso operari cognitionem ; prout dixit Damascenus supra relatus, poterat tamen media locutione externa excitare species in Christo, ut haberet aliquam cognitionem illius objecti, per quam cognitionem dæmon dicebatur tentare ipsum. Hæ tamen cognitiones, et idem est de affectu simplici, qui erat in appetitu, non dicebantur tentare, quia tentatio non est proprie loquendo, quæ non oritur ab adversario, et animo hostili ; ideo enim Deus non dicitur proprie tentare, licet immittat cogitationes, et ponat nos in circumstanstiis, in quibus nostra fragilitate, vel malitia peccamus, quia scilicet id non facit animo hostili, sed amico, certamen forte dans hominibus ut vincant, non ut vincantur : diabolus autem eadem media procurans dicitur tentare, quia id facit animo hostili ; ideo etiam unusquisque nostrum tentatur a concupiscentia sua abstractus et illectus, quia in nobis concupiscentia

hostis est et adversaria, resistens rationi et menti nostræ. At vero in Christo, in quo concupiscentia non erat inimica, aut rebellis, sed subdita et subordinata, non dicebatur tentare, sed cum subordinatione maxima ostendebat propensionem suam ; prompta tamen ad obediendum menti, et sequendum dictamem rationis superioris. Denique quando sola esset cognitio objecti prohibiti, absque motu concupiscentiæ, diceretur solum tentatio inchoata, quia cognitio sola non videtur habere illam rebellionem, ratione cujus dicatur adversaria, nisi forte, quatenus consideretur illa cognitio procurata a dæmone adversario nostro, quod quia communiter præsumitur, idcirco dicere possumus nos tentari, quoties talia objecta nobis proponuntur.

12 Constat ergo, Christum non passum tentationem peccandi a carne sua, quando tristatus est in horto ; tum, quia illa non erat materia peccati, sed majoris perfectionis, poterat enim Christus absque peccato vitare mortem illam, ut constabit ex disputatione XXVI, sect. VIII, quare inclinatio ad vitandam mortem non erat aliquid malum : tum etiam quia inclinatio illa non erat a concupiscentia rebelli et resistente, ut diximus, sed subordinata, et subdita rationi, in qua permittebatur ab ipsa ratione ille affectus simplex erga vitam. Christus enim per assiduam rationis vigilantiam et attentionem prævidebat optime, motus concupiscentiæ qui prodire poterant ; et aliquando quidem eos omnino cohibebat, ne prodiret etiam affectus simplex, ut in rebus venereis, in quibus ipse simplex affectus concupiscentiæ, videtur secum trahere commotionem aliquam carnis : item in materia iracundiæ, vindictæ, blasphemiæ, et similibus, in quibus videtur esse aliqua obligatio cohibendi quoslibet motus in eo saltem, qui eos facile cohibere potest. In aliis vero materiis, quæ secundum se non habent illam indecentiam, aliquando quidem eos motus fortasse omnino cohibebat, aliquando sinebat prodire affectum aliquem simplicem ; ut commotæ passiones vincerentur ab ipso, ut dixit Cyrillus supra adductus, et ut essent materia triumphi gloriosioris.

Petes, qualis sit ille affectus simplex in concupiscentia. Nam hæc potentia cum sit materialis, non videtur posse elicere affectum conditionatum, qui videtur proprius potentiæ spiritualis, et per consequens ille affectus non erit velleitas, sed actus absolutus et per consequens erit appetitus efficax objecti. 13 Difficultas.

Respondetur, licet ille affectus non sit proprie conditionatus, esse tamen ex se inefficacem propter imperfectum modum tendendi in objectum, quare æquivalet conditionato, quoad hoc ; quod si cessaret tale, vel tale impedimentum, ferretur efficaciter in objectum. Nec enim repugnat, affectum aliquem obsolutum esse æquivalenter conditionatum : sic amor medii propter finem est absolutus quidem, sed virtualiter conditionatus, ita enim fertur in medium ; ut si opponeretur cum fine, respueretur medium, et retineretur finis. Sic videntur esse in Beatis affectus inefficaces, ut bene notavit Suarez in præsenti disp. XXXIV, sect. II, ante secundam conclusionem, quando enim canis invitatur ad panem accipiendum, habet affectum panis, quem affectum satis ostendit, et tamen non movetur propter metum virgæ, quæ alius minatur : est igitur ille affectus per suam entitatem imperfectus, eo quod non sit immediate executivus, et consummatus amor, sed quasi inchoativus, et, ut ita dicam, sponsalitius amplexus, quo potentia appetitiva amplectitur objectum, interim non dat ultimum complementum per affectum omnino efficacem : quare ille prior est virtualiter conditionatus, quia ostendit potentiam promptam ad prosequendum, et consummandum opus, si non adsit aliquod impedimentum, quod quia adest in exemplo canis supra adducto, manet affectus prior circa panem absque posteriori efficaci. Enodatur. *Suarez.*

14 Dubitari solet, an dicendæ simpliciter in Christo fuisse passiones? Nam Hteronymus in illud *Matth.* v, 28. *Qui viderit mulierem*, etc. et *Matth.* xxvi, 37 in illa verba, *cœpit tristari*, refugit eas vocare passiones, quia hoc nomen solet in malam partem usurpari pro inordinata concupiscentia, et ideo appellat illas *propassiones*, quem loquendi modum sequitur S. Thomas infra hac eadem qu. xv, art. 7, ad 1, et alibi. Alii tamen Patres simpliciter eas dicunt passiones : Cyrill. lib. X *Thesauri* cap. iii, Damasc. III, *de fide* cap. xx, in fine. Ambrosius lib. II *de fide* c. iii, in fine, et Fulgentius lib. III *ad Thrasimundum* cap. xxi, quare eam appellationem simpliciter amplectitur Vasquez cum aliis, quos affert disp. LXII, num. 5, quia passiones dicuntur ex eo, quod sint cum aliqua corporis commotione, quam quidem in Christo habebant, licet absque imperfectionibus, quas habent in nobis. Et quidem in Latino, et proprio sermone non videtur esse periculum. In vulgari tamen non uterer illo loquendi modo maxime apud plebem, apud quam passiones appellari solent affectus immortificati in immoderati sicut e contra homines spirituales dici solent esse absque passionibus, eo quod habeant illas mortificatas, et temperatas. Nunc jam dicamus aliquid de his passionibus in particulari.

Dubium. Hieron.

. Thom.

Cyrillus. Damasc. Ambros. Fulgent. Vasquez.

SECTIO II.

De dolore, et tristitia animæ Christi.

15 Non agimus de amore, odio, desiderio, et spe, de quibus non egit S. Thomas, vel quia agit solum de principalibus defectibus animæ, et per consequens de iis solis passionibus, quæ habent animæ defectum, quales sunt dolor, timor, et similes, vel quia agit in speciali de iis solum, quæ habere videntur specialem difficultatem.

De dolore certum de fide est, fuisse in Christo. *Isai* liii, 4. *Vere languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit ;* qua de causa appellat eum Propheta *Virum dolorum*. Hoc etiam probant omnia testimonia, quæ dicunt, Christum passum esse. *Luc.* xxiv, 26. *Nonne oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam ?* et alibi passim. Pati autem non dicitur qui non sentit, et dolet. Huic veritati objici solent verba Hilarii lib. XVI, *de Trinitate* parum a principio, et aliis locis, in quibus videtur aperte negare doloris sensum corpori Christi. Hilarium defendunt plures cum S. Thoma in præsenti q. xv, art. 15, ejusque verba varie interpretantur.

Dogma fidei.

Hilarius.

Primo quod loquatur de persona Verbi, et natura divina. Secundo, ut non neget dolorem, sed necessitatem doloris, quia cum Chistus caruerit omni peccato, non debebat subjacere pœnalitatibus, quæ peccatum consequuntur : hanc autem aliquando appellat *necessitatem*, aliquando *naturam doloris*, hoc est naturam subjectam ex conditione sua dolori : et ideo dicit, infirmitates nostras fuisse Christo non naturales, sed assumptas. Alii tamen eum errorem ex ignorantia inculpabili in Hilario fatentur, quos refert, et sequitur Vasq. disp. LIX, c. 1, et non pauci addunt eum errorem retractatum fuisse ab Hilario in quodam libro, quem Guillielmus Parisiensis testatus est se vidisse, ut refert Bonaventura in III, d. xvi, art. I, q. 1, ad 1. Difficile tamen credi potest tantus lapsus in tanto doctore, præsertim cum alibi sæpe tribuat Christo verum dolorem, famem, sitim, et alios defectus, quæ loca congerit Suarez in commentario dicti articuli quinti.

Vasq.

Bonavent.

Suarez.

Objici etiam potest Fulgentius lib. III *ad Thrasimundum*, cap. vi, in principio, ubi sic ait : « Vere passus passioni non subjacens, mortuus mortem non sentiens. » Sed ibi non videtur loqui de sola natura humana, sed de utraque, ratio-

Alia objectio ex Fulgentio.

ne cujus conveniunt Christo prædicata contraria, ut esse mortalem et immortalem, passibilem et impassibilem.

16 Hoc supposito, quæritur primo, quid, et qualis fuerit hic dolor? quæ quidem quæstio philosophica est: P. Suar. ubi supra cum S. Thoma, et aliis supponit, ad hujusmodi dolorem sensibilem requiri læsionem corporis, et sensum doloris. Addit vero, dolorem formaliter non consistere in aliquo illorum sed in actu quodam ipsius appetitus, quo veluti contristatur, et fugit læsionem capitis sensu perceptam. Læsio enim corporis est objectum doloris, quod applicatur per cognitionem a sensu tactus, tunc vero potentia appetitiva elicit actum doloris circa malum præsens repræsentatum per sensum. P. Vasq. in præsenti disp. LXII, cap. II, ex sententia medicorum docet, dolorem non esse fugam facultatis appetentis, sed potius ipsam cognitionem tactus; unde cum manus sentit læsionem, dicimus, in manu esse dolorem, et manum dolere.

Dolor animæ Christi quid qualisque fuerit. *Suarez.*

Vasq.

17 In hoc puncto de re ipsa non potest esse magna dissensio, illa enim tria interveniunt in dolorem, objectum, cognitio per sensum et displicentia, quæ est actus appetitus. Et quidem hæc omnia appellari solent nomine doloris: nam objectum ipsum, sive sit divisio continui, sive qualitas dolorifera, ut alii volunt, certum est, appellari frequentissime dolorem; dicimus enim nos sentire dolorem in hac vel illa parte, imo ex illo axiomate, et principio communi, quod supponit Suarez, videtur id aperte colligi; dicit enim, requiri læsionem corporis, et sensum doloris, ergo supponit quod sentitur dolor: sensus autem non sentit sensationem, nec actum potentiæ appetitivæ, sed aliud objectum, ergo illud objectum est dolor; alioquin non datur sensus doloris. Idcirco etiam dicitur durasse dolor capitis per viginti vel triginta horas, licet tempore somni non sentiatur, quia nimirum objectum sensationis durabat, et quoties evigilabat patiens, illud sentiebat, licet, dum dormiebat, nihil sentiret. Denique sicut in carne sentitur voluptas sensibilis, quæ est objectum etiam ipsius tactus, cujus cognitio et sensatio causat voluptatem sensibilem, quæ est actus vitalis, et complacentia potentiæ appetitivæ; sic objectum sensationis in tactu, quod causat displicentiam, appellatur dolor sensibilis, cum contrariorum eadem sit ratio.

Deinde sensatio ipsa, seu perceptio illius objecti appellari potest dolor sensibilis, ut volebat Vasquez, non quidem objectivus, sed dolor formalis: nam proprie loquendo cruciatus formalis, et tormentum essentiale, ut ita dicam, consistit in ipsomet actu cognoscendi, quo sentitur dolor objectivus. Nam sicut beatitudo formalis essentialiter non est objectum ipsum, nec actus gaudii elicitus a voluntate, sed cognitio intellectus percipientis objectum beatificum, ex qua cognitione oritur delectatio in voluntate: sic tormentum seu cruciatus essentialiter est sentire illud malum; unde sicut esset beatus essentialiter, licet non omnino complete, qui videret clare Deum, etiamsi Deus cohiberet divinitus, et impediret omnem actum voluntatis; sic etiam torqueretur proprie et essentialiter, licet non omnino complete, qui pateretur ignem, et sentiret calorem et ardorem, licet Deus impediret omnem actum in ejus potentia appetitiva. Idcirco dicitur dolere ubi est tactus, non cerebrum, vel cor, ubi est appetitus. Ratio autem a priori est; quod potentia, appetitiva supponit objectum bonum vel malum, de quo delectatur vel tristatur; ergo ante actum ipsius supponitur malum de quo tristatur et dolet; non ergo patitur homo potissimum eo quod tristetur, sed eo quod habeat id de quo tristatur: sicut non beatificatur potissimum eo quod gaudeat, sed quia habet id de quo gaudet. 18

Denique actus etiam ipsius appetitus, solet frequenter appellari dolor; est enim dolor vitalis, seu actus quo dolemus de malo præsenti, et in hoc sensu accipitur

ab August. XIV *de Civit. Dei,* cap. xv, et a S. Th. in præsenti q. xv, art. 5, ut constat ex art. 6 in corpore, ubi dicit dolorem esse in appetitu, sicut et tristitiam; objectumque doloris, et ejus motivum esse læsionem sensu tactus perceptam. Et quidem in omnibus his acceptionibus dolor fuit in Christo, cum habuerit in læsione corporis, sensationem læsionis, et displicentiam in appetitu de tali læsione.

Tristitia juxta S. Thomam d. art. 6, differt a dolore, quod objectum et motivum doloris, ut nunc retulimus, est læsio sensu tactus percepta, ut cum aliquis vulneratur; objectum autem, et motivum tristitiæ est motivum interius apprehensum, sive per intellectum, sive imaginationem: ut cum aliquis tristatur de amissione gratiæ, vel pecuniæ. Unde videtur assignandum aliud nomen pro displicentia illa, quæ oritur in appetitu ex aliis sensationibus objecti dissoni, quæ non fiunt per tactum, sed per alios sensus externos, nam sicut cum tactu sentitur ardor, dolet appetitus; sic quando auditu percipitur sonus ingratus, vel odoratu aliquis fœtor, displicet appetitui illud objectum, qui actus non dicitur dolor, neque enim dicemus res fœtidas causare nobis dolorem, sed fœtorem: et aliunde non comprehenditur ille actus sub nomine tristitiæ, cum non oriatur ex cognitione intellectus, vel phantasiæ, sed immediate ex sensatione objecti dissoni; quare poterimus ejusmodi actum sub communi nomine displicentiæ sensitivæ nominare, et eum non minus debemus tribuere Christo, quam dolorem et tristitiam sensibilem, cum passus etiam fuerit ab objectis aliorum sensuum, ut quando moriturus gustavit vinum felle mistum, et alibi sæpe.

Dubitatur secundo, an tristitia fuerit solum in appetitu sensitivo, an etiam in voluntate? Canus lib. XII *de Locis,* c. xiv tribuit Cajetano, quod infra q. xl art. 7 concesserit dolorem solum in appetitu sensitivo Christi, non vero in voluntate; sed ut bene advertit Vasq. infra disp. lxxiii, n. 28. Cajetanus id solum dixit de actu timoris, non de dolore, aut tristitia, licet hos actus noluerit concedere in portione superiori voluntatis, sed solum in inferiori, eam tamen sententiam videntur tenere Titelman. in illud *Matth.* xxvi, 38. *Tristis est anima mea,* et Jansenius in concordia c. cxxxvii, dum dicunt, tristitiam illam fuisse tantum in appetitu sensitivo, et non in anima. *Titelm. Jansen.*

Communis, et verissima sententia est, actum doloris, et tristitiæ fuisse etiam in voluntate Christi. Ita tenent cum S. Thoma alii theologi, quos congerunt Suar. disp. XXXVIII sect. iii et Vasq. illa disp. LXXIII cap. iv ubi n. 23 affert Albertum dicentem contrariam sententiam fuisse damnatam Parisiis. Probatur autem ex communi Patrum sensu, qui ex verbis illis, *Tristis est anima mea usque ad mortem,* probarunt adversus hæreticos Monothelitas, fuisse in Christo voluntatem humanam, cum secundum voluntatem humanam fuerit capax tristitiæ. Hoc argumento utuntur Athanas. lib. *de Incarn. Christi* longe a medio: Greg. Nyssen. in lib. *contra Apollinarem,* Agatho Papa in Epist. *ad Imperatores,* quæ est in VI synodo, actione iv, ubi etiam actione xviii affertur edictum Constantini Pogonati imperatoris, in quo idem argumentum continetur. Adde Cyrill. lib. IV *in Joan.* cap. i Damasc. lib. III *de fide* cap. xviii quorum Verba affert, et ponderat Vasq. disp. LXI, cap. iii. Et quidem non fuisse solam inclinationem in appetitu ad mortem fugiendam, sed etiam in voluntate, explicuit satis ipse Dominus, dum in oratione adjunxit: *Verumtamen non mea, sed tua voluntas fiat.* Sententia communis et vera. *Suarez. Vasq. Albert.* *Athana. Nyssen. Agath. Pap.* *Cyrill. Damasc.* *Luc.* xxii. 21

An vero fuerat tristitia in portione solum inferiori, ut Cajetanus supra adductus volebat, an etiam in superiori, quæstio est fere de nomine, dum non conveniunt in assignandis iis portionibus. Videatur Suar. dicta disp. XXXVII sect. iii et Vasq. disp. LXXIII cap. iv ubi pro- *Suarez. Vasq.*

babilius docent, fuisse etiam in portione superiori. Cum enim hæc sit quæ versatur circa res et rationes æternas ; Christus autem tristatus fuerit de fuga discipulorum, et de peccatis hominum propter offensam Dei ; item de morte sua, quæ etiam considerata secundum regulam rationis superioris erat objectum honeste amabile ; non est, cur negetur actus tristitiæ in voluntate Christi, secundum portionem etiam superiorem voluntatis.

22 Difficultas tertia.

Difficultas gravior est, quando potuerint esse simul in eadem voluntate actus summæ delectationis, qualem habebat anima Christi ortam ex visione beata, et actus vehementis tristitiæ : hi enim actus videntur esse contrarii inter se, nec posse simul constare, quod aliquis hilaris sit, et tristis in gradibus intensis.

Solvitur. *Canus.*

Canus supra allegatus ausus est dicere, Christum tempore passionis, ut daret locum tristitiæ ; non habuisse delectationem, et gaudium de Deo viso. In quo sensu intelligit illud Pauli ad *Hœbr.* XII. *Qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem confusione contempta.* Hanc tamen sententiam cæteri theologi constanter rejiciunt, quos refert Vasq. dicta disp. LXXXIII n. 26 eamque Henricus hæreticam censet : Suar. vero dicta disp. XXXVI sect. III temerariam. Quia absque efficienti fundamento tollit ab anima Christi per aliquod tempus beatitudinem perfectam, quod si semel admittatur, poterit alius dicere, pro aliquo tempore caruisse etiam visione beata, ut magis pateretur.

Henric.

23 Effugium.

Dices, sicut caruit beatitudine completa quoad corpus ut pati posset, sic debuisse carere delectatione, et gaudio quoad animam propter eamdem rationem, quia alioquin non esset capax tristitiæ.

Excluditur.

Sed contra, quia ratio non solum probaret de tempore passionis, sed de toto vitæ tempore in quo passus est, et in quo tristitiam habuit, non solum in morte Lazari, in qua lacrymatus est, sicut et quando vidit civitatem Jerusalem, et flevit super illam ; sed in toto vitæ tempore, in quo habuit semper præ oculis hominum peccata, et passionem suam juxta illud *Psalm.* XXX, 18, VII *Quoniam ego in flagella paratus sum, et dolor meus in conspectu meo semper*, quod de Christo intelligunt Chrysostomus, Augustinus, Hieronymus, et Gregorius, ut omittam copiosam aliam segetem passionum, quas per totam vitam habuit, juxta illud, Psal. LXXXVII, 16. *Pauper sum ego, et in laboribus a juventute mea* : quod de Christo etiam intelligunt Hieronymus, Augustinus, Euthymius, et alii. *Ps.* XXVI. *Ps.* XXVI

Adde, si quæ est repugnantia inter delectationem beatificam, et tristitiam, eamdem fere manere inter visionem claram Dei, et tristitiam. Repugnantia enim hæc oritur ex objecto utriusque actus, quatenus proposita materia aliqua eximii gaudii non potest elici tristitia, quia objectum triste temperatur, et fit leve ex consortio objecti delectabilis, ut experientia testatur. Itaque si res attente consideretur, antecedenter ad ipsum actum gaudii formalis, per objectum propositum, et gaudium objectivum extinguuntur, vel debilitantur vires objecti et motivi tristis, ne possit excitare actum formalem tristitiæ, eo quod desit motivum completum, scilicet malum sine solatio, quando enim concurrit gaudium, illud objectivum non est malum propositum sine solatio, sed cum superabundanti solatio. Unde si alicui simul afferatur nuntium de naufragio et jactura mercium, et de lucro alibi reportato centies majori, vel de promotione ad imperium, non habet motivum sufficiens ad tristitiam concipiendam : et hoc quidem etiam antecedenter ad actum formalem gaudii, quia antecedenter deest ex parte objecti motivum tristitiæ ; scilicet malum nuntium purum, et absque consolatione superabundante. Cum ergo antecedenter ad actum gaudii beatifici proponatur per visionem claram Dei gaudium objectivum, seu materia gaudii excellentissimi, solatium fere infinito excessu vin- 24

cens materiam tristitiæ, consequens est, ut etiamsi suspenderetur actus gaudii formalis, maneret repugnantia fere eadem ad tristitiam nisi suspenderetur etiam visio clara Dei. Qua etiam ratione voluntas beati impeccabilis redditur, non solum propter actum formalem dilectionis Dei, quam necessario habet, sed etiam propter ipsam visionem Dei; ita ut si suspenderetur miraculose actus dilectionis; adhuc videns clare Deum non posset peccare; quia visio quæ necessitat ad amandum Deum, quem ostendit clare infinitum bonum; necessitat etiam multo magis ad non offendendum illud infinitum bonum, atque adeo ablato etiam actu amoris, manet repugnantia ad actum peccati, propter ablationem motivi sufficientis ex parte objecti ad peccandum. Sic etiam videtur dicendum in præsenti de repugnantia ad tristitiam, quæ magis videtur oriri ex defectu motivi, quod aufertur per visionem ipsam Dei, quam ex actu gaudii formalis.

Alii ergo theologi variis solutionibus respondere conantur ad hanc difficultatem, quas referunt et impugnant Suar. et Vasq. locis citatis. Duæ sunt magis communes. Prima gaudium, et tristitiam repugnare, quando sunt de eodem objecto, non vero quando sunt de diversis, quam solutionem tradere videtur S. Thomas infra q. XLVI art. 8 et alii multi, sed difficilis est: Vera enim est doctrina Aristotelis VII et hic c. 14, quam experientia testatur, delectationem vehementem de uno objecto expellere tristitiam de omni alio objecto, etiamsi non versentur circa idem omnino. Ratio autem est quam insinuavimus, quia nimirum malum cum solatio excellenti non est motivum sufficiens ad magnam tristitiam, quando ergo adest gaudium vehemens de alio bono, fit levius malum quod secundum se foret gravius et materia tristitiæ.

Secunda solutio communis est, gaudium vehemens habere quidem repugnantiam naturalem cum tristitia, non tamen essentialem; atque adeo ex divina dispensatione factum esse, ut potuerint simul esse in voluntate Christi ad hoc ut pateretur pro nobis, non obstante repugnantia naturali. Hanc solutionem referunt ex aliis, et sequuntur Suar. et Vasq. locis citatis.

Adhuc tamen videtur majori examine indigere. Repugnantia enim inter gaudium beatificum, et tristitiam ex duplici capite potest oriri. Primum est ex ratione status beatifici, nam beatitudo, cum sit cumulus omnium bonorum, ex natura sua affert expellere omnes miserias, quarum una est tristitia, atque ideo ex natura sua repugnat cum beatitudine, et hæc quidem repugnantia non est essentialis sed naturalis, quam Deus superare potest; sicut non obstante eadem repugnantia, conservavit in Christi corpore passiones et afflictiones, quæ etiam repugnant cum beatitudine animæ, quæ ex natura sua expellit miserias a toto homine. Alterum tamen caput hujus repugnantiæ oritur ex peculiari ratione horum actuum, qui etiam in nobis sese expellunt, ut ex Aristotele, et experientia probavimus: et hæc quidem non videtur repugnantia solum naturalis, sed essentialis, oritur enim ex eo, quod unus actus destruat objectum motivum alterius, ut diximus, quatenus objectum unius facit objectum alterius esse minus malum. Sicut e contra maxima tristitia impedit gaudium de aliquo bono, quod alias secundum se posset excitare ad gaudium. Sic enim dicebat Tobias suadenti ipsi gaudium. *Quale gaudium mihi erit qui in tenebris sedeo, et lumen cœli non video?* Sic etiam damnati propter tristitiam de summo malo non possunt lætari de aliquo bono; ver. gr. de fama, aut bona existimatione, quam in hoc mundo reliquerunt et retinent. Sicut ergo assensus, et dissensus; amor, et odium, et alii actus similes non possunt etiam de potentia absoluta simul reperiri, non videtur etiam quomodo possint gaudium summum, et ve-

Tob. v. 12.

hemens tristitia simul reperiri. Unde non videtur satisfacere exemplum, quod P. Suar. loco citato § 1. *Aliter dici potest*, affert de assensu, et dissensu, qui licet secundum rationem genericam, et modum communem, quo tendunt ad sua objecta, habeant magnam diversitatem, non tamen contrarietatem, nisi sint ejusdem de eodem. Sic inquit, gaudium et tristitia secundum rationes genericas, et modum quo versantur circa sua objecta, habent magnam diversitatem, et quamdam repugnantiam ; non tamen propriam contrarietatem, nisi in particulari versentur circa idem omnino. Hoc, inquam, exemplum non satisfacit, imo retorqueretur, quia assensus et dissensus, licet habeant diversum modum tendendi in objectum, nullam tamen habent repugnantiam inter se nisi versentur circa idem objectum ; tunc enim repugnant ex parte objecti, et ideo non possunt esse simul de potentia absoluta ; gaudium autem, et tristitia etiamsi versentur circa diversa objecta, habent aliquam oppositionem ; ergo illa non oritur ex diverso modo tendendi ad objectum sed ex parte objecti proprii atque adeo non poterit superari de potentia absoluta.

27 Aliter ergo explicare possumus, quomodo repugnantia illa potuerit superari ; quia scilicet illud solum gaudium, vel illa materia gaudii impedit affectum tristitiæ, quæ apparet pro priori signo, pro quo proponitur materia tristitiæ, nam quod pro illo signo non apparet, non potest esse solatium minuens, vel temperans motivum tristitiæ. Cum enim pro illo signo proponatur malum ut quatuor, v. g. et non proponatur aliquod bonum, consequens est, ut pro eo signo illud motivum inveniatur cum tota sua efficacia, et virtute expedita ad excitandum affectum mœstitiæ, Contingere ergo potest, quod pro signo priori aliquis concipiat affectum aliquem, quem non conciperet, si pro eo signo propositum esset objectum, quod pro signo posteriori proponitur. Si Angelus v. g. dubitans de aliquo objecto, interroget alium Angelum, qui in eodem instanti respondeat (quod inter Angelos non videtur repugnare, cum operatio eorum sit instantanea, et absque successione, vel resistentia) tunc ille pro priori signo intelligitur dubitans, et desiderans scire cum anxietate, in posteriori autem sciens, et gaudens de scientia acquisita. Item hac eadem ratione dixi in tractatu *de Virtute spei*, posse aliquem sperare salutem, qui tamen in eodem instanti, pro posteriori signo habeat revelationem suæ damnationis futuræ, nam ea revelatio non impedit, quod pro signo priori, pro quo nondum apparebat, posset habere motivum sufficiens ad sperandum. Potuit ergo hoc modo esse in voluntate Christi tristitia maxima, si dicamus visionem beatam non fuisse pro signo priori, sed pro posteriori, atque adeo non impediisse motivum sufficiens ad tristitiam concipiendam : et hac ratione locum habere potest, quod dicebatur, superatam fuisse in hoc casu repugnantiam aliquam naturalem ; quia revera gaudium beatificum connaturaliter esse non poterat cum illo affectu tristitiæ. Beatitudo enim ex natura sua, ut dicebam, habet naturalem repugnantiam cum miseria, atque adeo postulat non poni cum actu tristitiæ, et consequenter postulat poni taliter, ut prævenire possit, et impedire omnem effectum tristitiæ. Deus tamen ad hoc, ut anima Christi pati posset, dispensare potuit in hac connaturali exigentia beatitudinis, et disponere, quod affectus tristitiæ præveniat pro priori, et pro posteriori sequeretur visio et fruitio beatifica.

Restat tamen explicandum, quam prioritatem habere possit affectus tristitiæ respectu visionis beatæ : neque enim intelliguntur esse pro signo priori naturæ, nisi ea, quæ habent rationem causæ circa illa, quæ sunt pro signo posteriori ; tristitia autem non est causa visionis beatæ,

2 Difficu circa t tum t tiæ re tu vis bea

cum neque sit causa physica, ut constat, neque etiam sit causa meritoria, siquidem beatitudo animæ data fuit Christo absque meritis, ut suppono.

sponsio. Responderi posset, actum tristitiæ habere aliquam prioritatem respectu visionis, saltem per modum objecti. Christus enim in Verbo videbat suas operationes futuras, saltem illas, in quibus non erat peculiaris repugnantia, de quo diximus supra disp. XIX, sect. 1, atque adeo videbat in Verbo illum affectum mœstitiæ, et per consequens visio pendebat aliquo modo ab illo affectu; verum enim erat dicere, quia Christus habiturus est hunc affectum, ideo visio terminatur ad ipsum, et non e contra. Quamvis autem visio esset prior tempore, quam tristitia; semper tamen supponebat illam saltem ut futuram: at vero in illo instanti, in quo exercebatur actus tristitiæ, non poterat supponi jam ut futurus, quia quando res est, non est futura sed præsens; debebat ergo supponi ut præsens, et per consequens prius erat Christum exercere actum tristitiæ, quam habere actum visionis Dei in hoc instanti. Sicut licet Deus ab æterno viderit me loquentem hodie; nunc tamen prius est me loqui, quam videri a Deo meam locutionem: ideo enim Deus videt me loquentem, quia ego loquor, et non e contra. Similiter ergo in hoc instanti prius erat Christum tristari, quam tristitiam videri in Verbo, et per consequens, quam visio beata, quæ cum sit in sua entitate simplex, non poterat partim præcedere, et partim subsequi, sed tota debebat realiter subsequi, pro signo posteriori.

29 Hæc tamen responsio, licet procedat plicatur in sententia, quæ complet discreta libera edicta Dei per terminationem omnino intrinsecam Deo, non videtur tamen procedere ponsio. in alia sententia complente illa decreta libera Dei per terminationem extrinsecam desumptam ex objecto, vel actione futura, in hac enim sententia non videntur in Verbo formaliter, sed solum causaliter futura a Beatis, cum entitas intrinseca Dei sit omnino indifferens; nec possit esse medium, in quo videatur potius hoc futurum, quam non futurum, ut suppono; quare in ea sententia visio beata Christi non debet esse posterior actu tristitiæ, nec supponere illum, ut objectum, cum in ea sententia actus ille non cognoscatur per visionem Dei formaliter, sed causaliter, quatenus ex visione Dei oriuntur quasi debitæ aliæ revelationes rerum futurarum, quæ pertinent ad statum cujusque beati. Unde in ea sententia oportet addere aliquid, quo explicetur prioritas actus tristitiæ respectu visionis beatæ, quæ saltem poterit defendi ponendo, quod ille actus tristitiæ concurrat de facto, ut meritum partiale ad conservationem visionis beatæ in Christo. Nam licet regulariter non debeamus dicere. Christum meruisse sibi ea, quæ jam aliunde erant sibi debita, atque ideo infra disp. XXVII, sect. II, dicemus, non meruisse conservationem unionis hypostaticæ, nec beatitudinem animæ, et alia similia; id tamen intelligendum est, quando non est specialis ratio propter quam Deus voluerit dare merito, id, quod aliunde debebatur, prout contingit in gloria corporis, quæ specialis ratio videtur etiam esse in præsenti, ut Christus posset habere tristitiam, ad quod requirebatur visionem, beatam esse consequentem pro posteriori naturæ, ne si esset prior, impediret omnem actum tristitiæ, ut dictum est.

30 Hinc autem explicari potest solutio Explicatur solutio S. Thom. S. Th. dicentis, potuisse esse simul hos duos actus gaudii, et tristitiæ, quia non erant de eodem objecto, ut sensus sit, potuisse hoc fieri de potentia absoluta propter illam rationem: nam si fuissent de eodem objecto nec divinitus id posset fieri, sicut enim non possum ego etiam divinitus, velle simul, et nolle volitione et notitione efficaci, quod Petrus vivat, quia esset velle objectum impossibile, quod voluntas non potest absolute velle. Sic nec possumus gaudere, et dolere simul efficaciter de eodem objecto, quia

hoc est velle, et nolle, quod sit idem objectum. At vero circa diversa objecta, licet gaudium et tristitia habeant repugnantiam, ut diximus ; ea tamen potuit divinitus superari, disponendo, quod gaudium non esset pro eodem signo, sed pro posteriori, quo casu non restat amplius illa repugnantia, propter rationem supra explicatam.

Loco Pauli. a Cano allegato occurritur.

Ad locum Pauli a Cano allegatum respondemus facile, illa verba *proposito sibi gaudio*, intelligi de gloria corporis Christo debita ab initio vitæ, quam Christus noluit, ut crucem, et passionem pro nobis subire posset. Alias explicationes illius loci vide apud Vasq. ubi sup. n. 28.

SECTIO III.

De timore animæ Christi.

31

Leo I. Chryst. Cyril. Damasc. Cyprian. Greg. Fulgent.

In Christi humanitate fuisse actum timoris, certum omnino videtur ex illo Marc. XIV, 33. *Cœpit Jesus pavere, et tædere, et mœstus esse ;* quare hunc affectum in Christo agnoscunt Patres Leo I, serm. VII *de Passione*. Chrysostomus hom. XXIV *in Matthæum*. Cyrillus lib. IV *in Joan.* cap. I, Damasc. III *de Fide*, cap. I, XVIII et XXXII, Auctor libri *de operibus cardinalibus Christi* apud Cyprianum, cap. *de passione Christi*. Greg. Nyssen. in lib. *contra Apollinarem*. Fulgentius lib. III *ad Transimundum*, c. XXI et XXII, et alii plures, quibus assentiunt theol. scholast.

32

Objectio prima ex August.

Objicitur primo. August. in secunda enarratione in Ps. XXI, 2, super illa verba, *Deus meus clamabo per diem*, etc. ubi videtur impugnare eos qui in Christo ponebant timorem mortis. Quod probat argumento a minori, ex eo, quod Paulus non timuerit mortem : « Non est, inquit, fortior miles, quam imperator, » etc. et post pauca, « ille optat mortem, ut sit cum Christo, et ipse Christus timet mortem ? »

Solvitur.

Respondetur Augustinum non negare Christo omnem timorem mortis, sed eum quo caruit etiam Paulus, qui sane non caruit omni prorsus timore naturali et inefficaci, licet per voluntatem efficacem ex ratione superiori ortam, mortem optaret. Caruit ergo Christus timore efficaci, quo efficaciter vellet vitare mortem, si posset. Deinde licet Augustinus negaret Christo timorem mortis, non inde fit, Christum non timuisse : potuit enim esse timor ille de aliis malis superioribus, ut puta de ruina Judæorum, de peccatis hominum, et aliis similibus.

Secundo, et difficilius objicitur. Aristot. II *Rethoricor*, cap. V, ubi videtur docere, timorem tunc solum esse, quando est cum spe aliqua evadendi malum quod timetur. « Cujus signum est, inquit, quod timor ad consulendum inducit, nemo enim de re consulit, de qua non est spes. » Quam sententiam videtur etiam sequi S. Th. in præsenti, art. 7 et 1, 2, q. XLII, art. 2, unde infert, eos, qui damnati sunt ad extremum supplicium, non tam timere, quam tristari de morte certissima. Consequenter autem in præsenti negare videtur Christo timorem simpliciter, quia licet concedat eum, quatenus est fuga mali imminentis, negat illum secundum incertitudinem eventus, quæ non erat in Christo, et quam necessariam dicit esse ad verum timorem.

Dissolvit primo *Cajet.*

Huic difficultati variæ afferuntur solutiones. Prima est Cajetani ibi dicentis, fuisse quidem verum timorem in appetitu sensitivo, eo quod in ejus imaginativa, a qua dirigebatur appetitus, non erat certitudo de morte : in voluntate autem quæ dirigebatur ab intellectu, non potuisse esse verum timorem propter eam rationem.

33

Impugnatur hæc solutio.

Hæc solutio impugnatur primo, quia non est ad mentem S. Thomæ, quem conatur explicare ; nam ipse in hac quæstione loquitur aperte de passionibus ap-

petitus, non de iis, quæ sunt in voluntate, de quibus agit postea q. XVIII, et tamen de hoc timore appetitus non concedit simpliciter fuisse, sed solum quatenus erat fuga mali imminentis. Secundo quia cogitativa Christi non habebat aliam cognitionem mortis imminentis, nisi quam participabat ab intellectu, qui sciebat insidias Judæorum, traditionem Judæ et alia omnia; ergo non magis dubitabat de morte per cogitativam quam per intellectum: nec magis poterat habere spem vitæ in appetitu, quam in voluntate, ille enim qui scit certissime, se non evasurum aliquod periculum, nullo modo sperat evadere etiam per appetitum. Denique falsum est, in voluntate Christi non fuisse verum timorem, cum Patres adducti supra, cum agebamus de tristitia, probent voluntatem humanam Christi ex affectibus tristitiæ et timoris quos habuit; supponunt ergo eos actus fuisse in humana voluntate Christi.

34 issolvitur secundo.

Secunda solùtio est, duplicem esse timorem, alterum inefficacem, seu per modum displicentiæ simplicis, alterum absolutum et efficacem. Prior potes esse cum certitudine mali inevitabilis, et absque ulla spe evadendi, et hic potuit esse in Christo. Posterior non potest esse circa malum inevitabile et certissime futurum, et hic non potuit esse in Christo, et de hoc solum loquitur Arist. loco citato. Ita respondet P. Suar. dicto art. 7.

)issolvitur tertio.

Tertia solutio fere in idem recidit, et dicit, Aristotelem non exigere incertitudinem ad omnem timorem; sed ad illum solum de quo ibi sermo erat, nempe de illo, ad quem rhetores inducere debent; orator enim solum movet auditores ad timorem, qui deserviat ad consultationem, vel ad fugienda et præcavenda mala imminentia, qui timor semper exigit possibilitatem evadendi: quæ si non adsit, frustra persuadentur auditores ad timendum. Ita respondet P. Vasquez dicta disp. LXII, c. III circa finem.

35 Judicium auctoris.

Ego in primis existimo cum his auctoribus, dari posse verum timorem, qui non sit fuga efficax et absoluta mali imminentis; nam qui sponte sua vult jejunare, vel corpus flagris et cilicio castigare, timet illa mala, licet non habeat fugam absolutam et efficacem illorum, cum sponte sua illa eligat; potest ergo esse verus timor, licet sit fuga inefficax illius mali. Sic timet ægrotus potionem, vel medicinam, quam tamen absolute non fugit, sed quærit; nec habet spem illam evadendi, imo desiderium illius. Unde consequenter admitto, non requiri incertitudinem eventus ad verum timorem; cum enim hic possit esse fuga inefficax, non est, cur exigat apprehensionem possibilitatis; nam circa malum etiam inevitabile potest versari fuga inefficax, et displicentia, ut constat.

Addo tamen, licet concedatur de ratione timoris, esse quod procedat ex cognitione aliqua possibilitatis vitationis mali, et quod non possit haberi verus timor ab eo, qui non potest habere spem aliquam evadendi illud malum; adhuc videtur posse admitti in voluntate Christi verus actus timoris. Sicut enim diximus supra sectione præced. potuisse esse tristitiam in Christo simul cum gaudio beatifico, eo quod pro priori signo nondum apparebat motivum solatii et gaudii, et posse esse potentiam ad sperandum simul cum revelatione certa futuræ damnationis, si pro priori signo nondum cognoscatur revelatio, sic dicendum videtur, posse esse pro priorio signo actum timoris de malo imminenti, etiamsi in eodem instanti reali pro posteriori naturæ cognoscatur illud malum ut certissime futurum, si tamen pro priori nondum cognoscebatur ut certo futurum, sed ut possibile, et ut imminens: illa enim motiva, quæ pro illo signo apparent, movent certe ad fugam aliquam illius mali, quæ cum sit fuga mali imminentis, nondum apparentis ut certo futuri, erit perfectus actus timoris. Et quidem in Christo fuisse actum timoris hoc modo, probatur, quia timor ille inducebat ad consultationem et electionem mediorum; 36

ab illo enim timore motus fuit Christus ad orandum Patrem pro avertendo periculo mortis ; ergo timor ille non oriebatur ex præscientia mortis certo futuræ ; quomodo enim posset ex tali præscientia excitari ad orandum pro avertendo malo imminente ? ergo oriebatur solum ex cognitione possibilitatis et periculi imminentis. Unde etiam fit, Christum pro illo signo, sicut habuit timorem, potuisse habere aliquam spem vitandi illius mali, ad hoc enim sufficit, quod pro eo signo cognoscatur possibile, quod speratur, et nondum cognoscatur certo futùrum oppositum, et ideo Angelus in eo instanti, in quo peccat, sicut pro priori naturæ habet potentiam expeditam ad non peccandum ; sic etiam eam habet ad sperandam salutem : licet pro posteriori, postquam jam peccat, videat peccatum positum, et per consequens supposita sua incorrigibilitate et inflexibilitate, sciat certissimam suam ruinam, nec possit amplius sperare salutem. Si ergo Christus in illo instanti habuit timorem inducentem ad consultationem, et ad eligenda media, si habebat etiam potentiam sperandi, nihil jam videtur deesse illi actui ad actum timoris cum illis conditionibus, quæ ab Aristotele videntur desiderari in illo loco.

37 Enodatur difficultas circa adductum locum Aristotelis.

Denique circa illum locum Aristotelis dubitari potest an ejus sensus sit ille, in quo a nostris scholasticis adducitur, quod scilicet senserit Aristoteles, non posse timere eum, qui certo scit malum inevitabiliter futurum. Alius enim fortasse est Philosophi sensus ; si ejus verba attente considerentur juxta Georgii Trapesuntii versionem. Etenim in illo loco enumerat eos, qui timere non possunt, scilicet eos, qui non putant, se aliquid posse pati ; quales sunt, qui opibus, viribus, potentia, amicis abundant. Postea vero addit, alios, qui timere non possunt, qui nihil jam se pati putant his verbis : « Nec qui jam perpessos omnia se gravia putant, qui spe extincta, malis immortui sunt : veluti extreme torti. Sed opus est salutis subesse spem, pro quo luctantur. Cujus signum, quod timor ad consulendum inducit. Nemo enim de re consulit, de qua nulla spes apparet. Quare opus est quando melius sit auditores in timorem inducere, tales ipsos reddere, ut credant se pati posse, etc. » In quibus verbis non videtur loqui de eo, qui cognoscit malum certissime futurum ; sed de eo potius qui propter gravissima mala, quæ patitur, vel passus est, redditus est quasi insensibilis, et mortuus ad futura mala. Unde non affert exemplum illius, qui jam decapitandus est, ut retuli S. Thomas 1, 2, q. XLIII, art. 2, sed illius potius, qui gravissima tormenta passus est, quibus jam redditus est quasi immortuus, eo quod non habeat post tot mala spem salutis et vitæ ; unde non timet jam quicquid accidere possit, quia nihil mali timet, qui nullum bonum sperat, et ideo minas contemnit, et blanditias rejicit, cum nulla sit ei salutis spes relicta. Quando ergo Aristoteles dicit ad timorem requiri spem salutis, non videtur velle quod requiratur spes vitandi illud malum quod timetur, sed quod ad timendum hoc malum denuo imminens requiritur, quod aliunde non sit jam aliis malis spes salutis præcisa ; ablata enim aliunde salutis spe, non curat homo de hoc malo novo, imo nec illud malum existimat, nec se pati posse jam aliquid mali. Confirmat autem hoc ipsum ex eo, quod timor ad consulendum inducit : quibus verbis non vult de ratione timoris esse, quod inducat semper ad consulent dum de præcavendo illo malo quod timetur : sed quod inducit ad consulendum de remedio, sive antecedenti, sive consequenti, v. g. qui certo scit se inevitabiliter cras verberandum fore, vel puniendum alia pœna infamiam adducente, consulit non quidem de fugienda illa pœna inevitabili, sed de adhibendo postea remedio contra infamiam per fugam, vel quid simile. Si autem esset jam aliunde in eo statu, ut honorem, et bonam existimationem omnino perdidisset,

non timeret illud novum malum nec curaret de illo, aut consuleret de remedio. « Nemo enim, inquit, de re consulit, de qua nulla spes apparat. » Quæ quidem interpretatio colligi videtur ex conclusione, quam immediate infert Philosophus ex illa doctrina. « Quare opus est, inquit, quando melius sit auditores in timorem inducere, tales ipsos reddere, ut credant se pati posse. » Non dixit, tales ipsos reddere, ut credant se evadere posse ; quod quidem debuisset inferre, si dixisset id, quod communiter ex ipso refertur, necessariam esse ad timorem spem evadendi mali quod timetur. Cum ergo non hoc inferat, sed potius debere auditores induci, ut credant se pati posse aliquid mali, signum est, quod in præcedentibus hoc solum negavit, scilicet timere posse eos, qui pati se posse non existimant, quod dicit ex duplici capite provenire, nempe vel ex confidentia et felicitate, vel ex miseria summa cui nihil mali possit accrescere : atque adeo auditores inducendos esse ut credant adhuc se malum aliquid patiendi esse capaces, non obstante optima fortuna vel pessima in qua reperiuntur. Qui sane videtur germanus sensus Aristotelis ; ut consideranti patebit, in quo nihil prorsus habetur, unde timor ab anima Christi, propter ejus infallibilem præscientiam excludendus sit.

Hilarius. Objicit etiam sibi S. Thomas in præsenti. Hilarium X *de Trinitate,* colum. 6, qui negat Christo timorem. Sed de mente Hilarii diximus jam supra sectione præcedenti, agentes de affectu doloris, quem etiam videtur negare in Christo.

SECTIO IV.

De affectu admirationis.

38 Admirationis affectus habet peculiarem difficultatem in Christo, quia videtur afferre secum talem imperfectionem, quæ non sit in Christo ponenda, nempe ignorantiam rei, quam ut novam et nobis incognitam miramur. Quod si hoc non sit de ratione admirationis, difficile erit, tunc explicare cur Deo repugnet admiratio. Aliunde vero videtur Christo omnino concedenda admiratio cum expressis verbis de ipso dicatur, *Matth.* VII, 10. *Audiens Jesus miratus est,* scilicet fidem Centurionis, et rursus *Matth.* XV, 28, non minus videtur expressisse admirationem verbis illis ad Chananæam : *O mulier ! magna est fides tua.* Quare theologi admirationem propriam communiter Christo concedentes, laborant in explicando hoc affectu ita ut non possit esse in Deo, potuerit tamen esse in Christo.

Affectus admirationis.

39 P. Suarez in præsenti art. 8, in commentario articuli dicit, duplicem esse admirationem, alteram, quæ oritur ex ignorantia causæ, atque adeo est affectus et desiderium sciendi causam viso effectu, et hanc admirationem dicit, non posse tribui Christo in quo non erat ignorantia causæ : et quamvis non cognosceret eam per eamdem scientiam experimentalem, per quam videbat effectus : hoc parum refert; tum quia per scientiam experimentalem non potest haberi aliqua cognitio causæ, nisi quæ comparatur per experientiam ipsius effectus : tum etiam, quia effectus, quem Christus mirabatur, erat fides, v. g. Centurionis, cujus causam non poterat sensuum experimento percipere, atque adeo non desiderabat cognoscere causam per

Duplex genus admirationis ex Suario, et Augustino.

eamdem scientiam ; per aliam autem scientiam jam illam perfecte cognoscebat ; ergo non habebat desiderium scien-
August. di causam. Altera vero est admiratio ex Aug. epist. CI, quæ non videtur exigere ignorantiam, sed oritur ex cognitione rei magnæ et singularis, non quidem quæ sit magna etiam respectu cognoscentis, sed sufficit quod sit magna respective in ordine ad alium, ut cum miramur scientiam, vel vires pueri, et hæc admiratio potuit esse in Christo, non tamen in Deo, quia ad excitandam admirationem requiritur saltem quod res illa novo modo cognoscatur : Deus autem non potest aliquid novo modo cognoscere. Adde, nihil videri Deo magnum etiam in ordine ad alios, quia omne id potest Deus facile operari etiam.

40 P. Vasquez dicta disp. LXII, c. IV, eo-
Vasq. dem modo distinguit ex Aug. illud duplex genus admirationis, quorum posterius solum Christo concedit. Rejicit tamen illum modum explicandi, quod non sit admiratio in Deo, ex eo quod non cognoscat rem novo aliquo modo. Hoc, inquam, rejicit, quia ille, qui videns rem aliquam raram miratur, et desiderio sciendi causam, eam inquirit et invenit, adhuc postea miratur, v. g. si videat aquam ex summa profunditate ad altissimum montem duci, miraris, et scrutaris rationem quam postquam inveneris, miraris adhuc semper insolitum et rarum illud artificium, et admiratio durat per multos annos ; non ergo requiritur ad admirationem quod res novo modo cognoscatur, nec August. ibi talem conditionem requisivit.

Responsio Vasquii. Aliter ergo ipse Vasquez respondet, Deum non posse mirari, quia res, quæ movet ad admirationem, debet esse supra vires naturales illius qui miratur ; nam qui videt aliquid factum ab alio non miratur, si ipse possit idem æquali facilitate, et dexteritate facere in eodem statu constitutus, nam licet vir miraretur opus factum a puero, quod quidem ipse vir posset melius et facilius facere ; hoc tamen ideo est, quia in simili statu, scilicet in ætate puerili, illud non ita facere potest. Deus ergo mirari non potest, quia omne opus rarum nostrum fit etiam ab ipso Deo, qui auctor est totius nostri boni.

Hæc tamen responsio in primis patitur 41
eumdem defectum, quem ipse Vasquez Auctori non satisfit.
in præcedenti solutione reprehendit, quod *Vasq.*
scilicet addat jam conditionem aliquam ad veram admirationem, quam August. ibi non postulavit ; scilicet, quod res illa sit supra vires naturales admirantis. Deinde si comparatio non debet fieri ad eum, qui miratur secundum statum præsentem ; sed considerando ipsum in eodem statu, in quo est qui rem mirabilem operatur ; sequitur primo, nos non debere mirari opera Christi ; imo nec ipsius Dei, quia si ego essem in eo statu, et cum illis viribus, quas Christus, vel Deus habet, facerem æque facile ac prompte similia opera. Sequitur secundo, Deum posse mirari hominem, sicut vir potest mirari opus pueri, quia si Deus esset in nostro statu, et cum nostris viribus, non faceret facile et prompte opera, quæ homo aliquando cum magna difficultate et labore facit.

Alii ergo aliter hoc explicant, dicentes 42
revera Christum non potuisse mirari pro- Aliorum explicatio.
pria admiratione, eo quod admiratio requirat et supponat aliquas imperfectiones, quæ non erant in Christo, Deum tamen divinitus dispensasse, ut non obstante illa repugnantia, quæ quidem non erat essentialis, sed solum naturalis, posset habere affectum admirationis : sicut ex divina etiam dispensatione factum est, quod essent simul in voluntate Christi gaudium summum beatificum, cum intensa tristitia, quæ duo secundum se repugnabant ad invicem, ut supra vidimus. Ita respondet Petrus Lorca in *Lorca.*
præsenti, disput. LXI, num. 34.

Sed contra hoc in primis est, quod si Impugnatur.
quæ est repugnantia admirationis, illa non videtur esse solum connaturalis, sed essentialis ; oritur enim ex parte objecti,

eo quod objectum proprium admirationis est aliquid excedens scientiam, vel vires ejus qui miratur : vel ergo illud objectum in Christo non habebat talem excessum, et tunc repugnat essentialiter dari admirationem ; Deus enim non potest ponere actum aliquem absque eo, quod tendat in suum proprium objectum. Vel certe excedebat, et tunc nec erit etiam repugnantia connaturalis, cum nullo modo repugnet dari admirationem de re excedenti scientiam, vel vires, etc. Deinde non apparet, ad quid Deus dispensaret in illa repugnantia connaturali, si quæ esset. In tristitia quidem ratio est optima, ut scilicet Christus plus posset pro nobis, pati, non obstante beatudine essentiali. Affectus autem admirationis nec deservit ad patiendum, nec ad exemplum nostrum, sed potius ad indicandam ignorantiam in Christo, quod magis vitandum esset, quam procurandum, adhibito ad eum finem movo miraculo.

43 Omitto alium modum respondendi, quem ultimo loco addit Suarez ubi supra, dicens, alium tertium modum admirationis colligi ex S. Thom. 1, 2, quæst. XLI, art. 4 ad 4 et ad 5, quando effectus et causæ ita cognoscuntur, ut non comprehendantur, nec perfecte videri possit modus emanationis a tali causa : et hic modus potuit esse in Christo, cum non supponat ignorantiam, sed cognitionem inferioris ordinis. Cæterum nec S. Thomas ibi aliquid indicat de tali modo diverso admirationis, nec videtur esse ad rem, ut solvatur præsens difficultas. Nam licet anima Christi non comprehendat Deum, cognoscit tamen distinctissime et clarissime Deum, ut auctorem fidei, quam habebat Centurio, et penetrat in Deo rationes, propter quas Deus illi dedit talem fidem, et modum, quo talis fides emanat a Deo ; ergo etiamsi non comprehendat Deum in ordine ad alios effectus, vel alias perfectiones divinas, non ideo poterit mirari de hoc effectu in particulari.

S. Thom.

44 Itaque ut hunc affectum explicemus, quo modo potuerit esse in Christo, insistendo rationi S. Thomæ, dicere possumus, Christum potuisse admirari, quatenus respectu propriæ scientiæ experimentalis aliquid novum, magnum, et insolitum ei occurrebat. Admiratio enim, ut experientia nobis testatur, oritur ex objecto superante expectationem, et scientiam nostram, quam excessum profitemur per affectum admirationis, quo quasi protestamur id vincere nostram expectationem, et præscientiam. Ad hoc autem non requiritur, quod vincat scientiam omnem existentem in illo instanti, quo admiramur. Non sufficit quidem ad admirationem concipiendam, quod eventus, aut ejus causa ignoretur a nobis per aliquam scientiam utcumque : nam si astrologus videat eclipsim, cujus causam ignorat per scientiam dialecticæ ; adhuc non mirabitur, quia novit causam per astrologiam, quod sufficit ad impediendam admirationem. Cæterum poterit aliquis admirari, si eventus superat omnem cognitionem, quam vel tempore antecedenti, vel pro priori naturæ, vel suo naturali discursui relictus habuit, vel habet de illo objecto, licet non superet aliquam cognitionem, quæ vel postea, vel aliunde adveniat, v. g. si Angelus miretur de eventu aliquo inopinato et insperato, eaque admiratione commotus interroget causam ; poterit fortasse in eodem instanti edoceri ab alio Angelo de re tota ; potuit tamen admirari, quia vere ille effectus evenit illi supra omnem spem et cognitionem, quam aliunde haberet ; non tamen supra omnem, quam haberet in eodem instanti ; siquidem in eodem instanti habet jam notitiam de effectu quem videt, et de causa, de qua etiam ab Angelo alio edocetur. Ad hoc etiam deservire potest exemplum supra indicatum, quo utitur etiam P. Vasquez ad suam sententiam probandam. Ille enim, qui videt aquam ex profundissimo loco ad montis apicem ferri, miratur, et quamvis doceatur de modo et artificio quo fit, adhuc per multum tempus mira-

Vasq.

tur; sicut nos etiam quotidie miramur non solum effectum, sed artificium horologii, licet ejus artem, et causas perspectas habeamus, quia nimirum licet ob-
Amiratio-nis. vis. jectum illud non superet scientiam, quam nunc habemus, superet illam quam nos habuimus, et juxta quam, si de illo objecto judicandum nobis esset, numquam tale venisset nobis in mentem, quale illud videmus. Unde apparet, admirationem involvere comparationem rei mirabilis cum scientia nostra, quam profitemur, vinci ab illa re, sive illa sit tota scientia, quam nunc habemus, sive aliqua, quam habemus pro priori naturæ, sive quam antea habuimus tempore præcedenti, sive quam nunc etiam habemus ex nobis; nam quæcumque illa sit, sufficit ut profiteamur illam scientiam et expectationem, quæ ex ipsa posset oriri, vinci a tali objecto magno et inusitato.

45 Hoc ergo supposito explicari potest quo modo hic affectus potuerit esse in Christo, nam licet nihil occurreret ipsi vincens omnem ejus scientiam: potuit tamen aliquid occurrere vincens aliquam ejus scientiam, verbi gratia, fides magna et inusitata Centurionis, de qua si judicium ferendum esset juxta scientiam experimentalem, quam ex aliis objectis habebat; judicari potius potuisset, hominem gentilem in belli tumultibus educatum, tantam, et talem fidem non habiturum, quamtam, et qualem fideles, et religiosi homines non habebant, atque ideo fides illa superabat scientiam, quam Christus, suis viribus relictus habebat, et judicium, quod juxta illam scientiam de tali objecto ferre potuisset; quem excessum significavit Christus per admira-
Matth. VIII. 10. tionem dicens: *Non inveni tantam fidem in Israel*, Matth. VIII, 10, quasi diceret, si hoc objectum judicandum esset juxta ea, quæ propria experientia unquam comperta habeo, longe superat experientiam quam habeo, et spem quæ in illa experientia fundari posset. Deus autem omnis admirationis est incapax, quia nullum objectum occurret ei, quod superet scientiam, quam Deus in quolibet statu, et sibimet relictus de tali objecto habebat.

Dices; Deus etiamsi de fide Centurio- 46
nis judicium ferre vellet juxta ea solum, Evasio.
quæ de illis aliis Judæis cognoscebat, non judicaret Centurionem talem, et tantam fidem habiturum; ergo illud objectum superat etiam, non quidem omnem scientiam divinam, sed id, quod ex vi præcise talis comparationis colligi posset, et per consequens sub hac ratione poterit esse objectum admirationis in Deo, sicut in Christo.

Respondeo ex dictis negando conse- Excluditur.
quentiam, quia admiratio, ut diximus, videtur esse quædam submissio interna, qua ille qui admiratur, recognoscit et profitetur humiliter suam imbecillitatem et debilitatem ad cognoscendum illud objectum; quare debet se considerare secundum aliquem statum vel præsentem vel præteritum, vel saltem possibilem, in quo relictus sibimet, et suo lumini non assequeretur effectum mirabilem, vel causas illius. Sic Christus mirari potest, quia considerat se cum illa scientia experimentali, quam naturaliter habebat, et cum qua sola manere posset, nisi ex Dei beneficio haberet aliam scientiam superiorem; et sub hac consideratione humiliat se, et profitetur excessum illius objecti supra captum suum, si cum illa solum scientia relictus fuisset. Deus autem non potest sub ulla consideratione se humiliare, neque enim ad humilitatis affectum sufficit conditio impossibilis, sub qua aliquem defectum haberet; non ergo sufficit ad admirationem; quod si relinqueretur Deus cum sola illa scientia ex modo operandi Judæorum, non judicaret Centurionem tantam fidem habiturum; nam ille erat casus omnino impossibilis, ut constat, sed requiritur, quod Deus consideret se cum aliqua scientia, cum qua sola posset manere sibi naturaliter relictus, et cum qua non auderet judicare tale objectum: quod quidem Deo repugnat, cum ex se habeat perfectissi-

mam comprehensionem cujuscumque causæ, et sciat quid, et quomodo possit operari talis voluntas creata cum talibus auxiliis ; et ideo nullo modo potest esse in Deo affectus admirationis.

47 Alia evasio. Dices iterum, ergo quodlibet objectum de novo occurrens nobis erit dignum admiratione, quia considerando statum nostrum, prout carebamus vel poteramus carere notitia illius objecti, superat scientiam nostram ; ergo possumus recognoscere, et profiteri hunc excessum per affectum admirationis.

Rejicitur. Respondeo negando sequelam, quia excessus ille, quem diximus non est solum, quod caruerit, vel potuerit carere, qui admiratur, cognitione formali illius objecti, sed quod vel objectum excedat captum naturalem cognoscentis, vel quod superet modum eorum objectorum quæ communiter cognoscit. Sic Beati mirantur semper Deum quem assidue vident, quia licet visio non sit jam nova, semper tamen objectum excedit captum naturalem cognoscentis, qui ideo miratur, quia advertit, quantum distet Deus in se a toto illo, quod ipse Beatus proprio discursu, et lumine poterat de Deo cogitare. Sic etiam miramur videntes solem, et contemplantes ejus magnitudinem et splendorem, licet eum sæpius viderimus, quia consideramus, quantum superet alia objecta splendida et magna, quæ communiter solemus videre. Qui autem hodie videt unum hominem, quem prius non viderat non miratur quia objectum illud nec superat captum naturalem cognoscentis, nec modum ordinarium aliorum hominum, quos communiter videt.

48 Instantia. Urgebis adhuc, ergo Deus poterit saltem mirari se ipsum, quia licet objectum non superet captum naturalem ipsius Dei, excedit tamen infinito excessu alia objecta, quæ cognoscit Deus ; ergo sicut ob hanc rationem, miramur solem, qui non excedit captum nostrum, poterit Deus mirari etiam se ipsum. Neque enim videtur requiri distinctio inter objectum, et illum qui admiratur ; nam homo potest admirari in contemplatione sui ipsius, juxta illud *Psalm.* CXXXVIII, 6. *Mirabilis facta est scientia tuo ex me*, et non deerit qui miretur proprium ingenium, sicut alii etiam mirantur suam ineptitudinem vel debilitatem.

Expeditur. Respondetur, Deum non excedere objecta omnia, quæ communiter cognoscit Deus ; nam in iis continetur etiam ipse Deus in cujus contemplatione assidue versatur. Ad hoc autem genus admirationis ortæ ex excessu objecti supra alia objecta, quæ communiter cognoscuntur, requiritur, quod non versetur semper ante oculos objectum illud, quod admiramur. Sic admiramur mare, postquam ab aliis objectis minoribus venimus ad mare cujus visio fuerat interrupta. Sic etiam miramur solem, postquam alia corpora minora, et obscuriora vidimus, et attentionem a perfectione, et magnitudine solis aliquamdiu revocavimus. Tunc enim per admirationis affectum profitemur excessum illius objecti supra scientiam præcedentem nostram, hoc est, supra ea corpora, quæ nobis antea præ oculis, et in cogitatione versabantur. Ratio autem sumitur ex dictis, quia scilicet admiratio involvit subjectionem, et quasi humiliationem reverentialem in ordine ad objectum quod admiramur. Hæc autem humiliatio aliquando oritur excessu objecti, supra nostrum captum, et lumen naturale ; et tunc non requiritur, quod objectum illud non cognosceretur antea simpliciter et absolute ; sufficit, quod non cognoscatur per lumen naturæ, et vires proprias ad hoc ut possimus illud mirari: protestantes sicilicet excessum objecti supra nostram capacitatem, et scientiam naturalem, et hoc modo mirabatur Christus fidem Centurionis, ut diximus, et alia similia. Aliquando vero oritur illa humiliatio ex excessu objecti non supra capacitatem nostram naturalem, sed supra id, quod revera cognoscimus, et ad hoc genus admirationis requiritur, quod cognoscamus aliquo modo de novo illud obje-

ctum ; alioquin enim nullum excessum profitebimur in objecto, cum non excedat nostrum captum, ut suppono, nisi excedat saltem scientiam actualem præcedentem nostram : et hoc modo miramur solem, et mare, ut diximus, quia aliquo modo cognoscimus hæc objecta de novo ; quatenus per attentionem ad alia aversa fuerat per aliquod tempus cogitatio nostra ab ipsis ; unde quando convertimur ad ipsa, fatemur excessum eorum supra nostram scientiam, quam prius habebamus, Deus ergo neutro modo potest admirari se ipsum, cum nec possit agnoscere excessum in objecto supra captum suum naturalem, nec etiam supra scientiam actualem, cum numquam cesset ab actuali contemplatione sui ipsius.

49 *S. Thom.* Hoc itaque modo explicata ratio S. Thomæ illo art. 8, probabilis videtur ad probandam Christi admirationem ex eo, quod secundum scientiam experimentalem potuit aliquid novum ei occurrere : non quidem novum toti scientiæ quam habebat, sed scientiæ experimentali quam solam habebat ex naturæ viribus, atque adeo poterat agnoscere in illo objecto excessum supra suam scientiam naturalem, quam prius habebat. *August.* August. difficilius potest in hanc sententiam adduci : nam lib. I. *in Genesi contra Manichæos*, c. VIII, lib. I, *contra adversarium legis, et Prophetar*, cap. VII, et lib. XXII, *contra Faustum Manichæum* capit. XIII, clarissime docet, in Christo non fuisse propriam admirationem, sed dictum esse mirari, eo modo, quo Deus dicitur vidisse lucem, postquam facta fuerat, quasi prius eam non vidisset ; utrobique enim se accommodat Scriptura nostro sensui, et quidem minus proprie tribuit Christo admirationem, quam de Deo dicatur, vidit lucem, quod esset bona.

50 *Vasq.* P. Vasquez num. 34, dicit, Augustinum in alio loco, scilicet epist. CI, post medium, posuisse propriam admirationem in Christo, distinguit enim ibi duplex genus admirationis, alterum quod oritur ex ignorantia causæ, et hunc dicit, non fuisse in Christo ; alterum vero, quod oritur ex eo, quod appareat res aliqua inusitata, singularis et rara ; et hanc solam admirationem dicit fuisse in Christo circa fidem Centurionis : « Neque enim, inquit, eum ullius rei ratio potuit latere, sed admiratio pro laude posita est, cujus par in populo Hebræorum non apparuerat. » Sed revera Augustinus ibi non dicit, illam secundam esse propriam admirationem : imo, si attente legatur, in prima sententia persistit, ut admiratio propria ex causæ ignorantia procedat, eamque secundam impropriam admirationem esse sentit. Sic enim ait : « Sed hæ causæ, atque rationes, cum latent, miramur quæ fiunt ; cum autem patent, consequenter, vel convenienter fieri dicimus, nec mirandum est, quia facta sunt, quæ ratio exigebat ut fierent, aut si miramur, non inopinata stupendo, sed excellentiam laudando miramur. Quo genere admirationis Centurio ille laudatus est. » Objicit autem sibi Augustinus, ex hac duplici admiratione sequi, non esse verum, quod ipse alibi dixerat, *Si ratio quæritur, non erit admirabile ;* cum possit aliquis mirari, laudando id, cujus rationem optime novit, ut Christus miratus est. Respondet vero, sententiam illam adhuc esse verissimam, sicut et illam, *Deus neminem tentat*, licet aliquando Deus dicatur tentare homines, quia nimirum sicut Deus dicitur improprie tentare homines, sic improprie dicitur Christus admirari rem, cujus causam noverat. Verba Augustini sunt hæc : « Nec ideo reprehendenda est sententia, quia dictum est, si ratio quæritur, non erit mirabile, quoniam est aliud genus admirationis, etiam cum ratio manifesta est admiranti. » Quæ verba ultima, *quoniam est aliud*, etc. non sunt responsio ad objectionem, et rationem August. ut sentire videtur P. Vasquez, qui ibi terminat sententiam Augustini, sed sunt pars objectionis factæ, ad quam statim respondet, et prosequitur : « Neque enim propterea culpatur sententia, qua dictum est, *Deus nemi-*

Augustinus explicatur.

nem tentat, quoniam est aliud genus tentationis, propter quam recte itidem dictum est. *Tentat vos Dominus Deus vester*. Quasi aperte dicat, sicut illi sententiæ, *Deus neminem tentat*, non obstat quod Deus dicatur aliquando tentare ; hoc enim est aliud genus tentationis impropriæ, ut suppono ; sic illi sententiæ, *si ratio quæritur, non erit mirabile ;* non obstat, quod Christus miratus dicatur rem, cujus rationem noverat, quia est aliud genus admirationis impropriæ, quæ non tollit veritatem prioris sententiæ : si enim hæc secunda esset etiam propria admiratio, illa prior universalis sententia esset procul dubio falsa, cum esset universalis, ad cujus falsitatem satis est, si deficiat in aliqua propria specie admirationis. In quo discursu obiter adverte id quod supra etiam notavi contra P. Vasquez, Augustinum ad illud secundum genus admirationis, non requirere, quod res sit supra vires naturales ejus, qui admiratur, sed solum, quod res sit rara, insolita, aut singularis ; atque adeo ex sententia Augustini non esse, cur negetur illa impropria admiratio Deo, cum Deus etiam possit rei singularis excellentiam laudare, quod solum Augustinus dicit, per illud admirationis genus explicare. Quare ex Augustini sententia illa non est propria, sed impropria admiratio ; illa autem sola propria est, quæ ignorantiam rationis et causæ supponit.

Advertendum. Adverte tamen, quod Augustinus lib. LXXXIII, qq. qu. LXXX, post medium, ex eo quod Christus proprie miratus sit, probat, eum habuisse veram animam humanam : quod non potuit, nisi ex propria admiratione colligere. Quare verisimile est, eum in hoc puncto non retinuisse semper eamdem sententiam.

51 Objectio contra rationem S. Thomæ.

Contra rationem S. Thomæ a nobis explicatam objici potest ex Suarez dicto art. VIII, quia admiratio est desiderium sciendi causam occultam, ut dicit S. Thom. 1, 2, quæst. XXXII, art. 13, sed Christus non poterat desiderare scire causam fidei Centurionis per scientiam experimentalem, tum quia causa non alio modo cognoscitur per illam scientiam, nisi quatenus experientia percipitur ipse effectus ; atque ideo cum jam perciperetur confessio externa, per quam cognosci poterat causa, et non aliter, non poterat desiderari alia cognitio experimentalis illius causæ : tum etiam, quia admiratio illa erat de fide Centurionis, cujus causa sub sensuum experimento cadere non poterat ; ergo quod per scientiam experimentalem lateret causa illius effectus, non poterat deservire ad excitandum verum affectum admirationis in Christo.

Dissolvitur. Respondetur, admirationem non esse desiderium sciendi identice, sed causaliter, seu arguitive, quatenus ignorantia causæ affert secum illud desiderium. Unde Aristoteles, qui illius sententiæ auctor est, I, *Rhetoric.* cap. XI, non dixit, admirationem esse desiderium sciendi, sed involvere : « Discere quoque, inquit, et admirari jucundum, ut plurimum est ; in admirando enim discendi cupiditas inest. » Ubi notandum etiam est, non id tradi, quasi universaliter necessarium, quod omnis qui admiratur, desideret scire, sed ut in plurimum quia frequenter intervenit ignorantia præsens causæ. Aliquando tamen etiam cognita causa, perseverat admiratio, ut probavimus ex communi experientia, et Beati semper mirantur perfectiones Dei, quas clare vident. Sic ergo Christus mirari poterat fidem Centurionis, absque desiderio sciendi ejus causam. Falsum etiam est, quod causa illius effectus jam cognoscebatur sufficienter viso effectu externo ; adhuc enim ex hoc capite posset esse desiderium cognoscendi causam, non solum per scientiam superiorem, sed etiam per scientiam humanam, quæ majorem notitiam afferret, v. gr. per accuratam, et exactam inquisitionem circa mores, et vitam illius hominis, per notitiam de interno statu conscientiæ ipsius, ut posset sciri, qualis esset interius, qui talem fidem exterius exhibebat. Neque enim

Notandum.

per unum actum externum potest ita bene cognosci causa interior, sicut per plures, et diuturnos.

52 Eodem modo solvi potest alia objectio P. Vasquez num. XXXIII, quia scilicet cum scientia intuitiva alicujus rei non potest esse fides illius, vel opinio. Cum ergo Christus cognosceret causam illius confessionis externæ in Centurione per scientiam intuitivam perfectissimam, non poterat desiderare aliam notitiam inferiorem scientiæ acquisitæ circa eamdem causam, quæ notitia deberet esse per medium, atque adeo non posset esse cum illa alia scientia perfectissima Christi. Respondetur ex dictis, potuisse Christum admirari absque desiderio cognoscendi causam per novam notitiam; ad effectum enim admirationis satis erat, quod per scientiam illam acquisitam et naturalem, effectus ille admirabilis ita cognoscebatur, ut excederet, quod per illam scientiam cogitari, vel promitti potuisset de fide Centurionis, ut dictum est.

Solvatur objectio P. Vasquez.

SECTIO V.

De affectu iræ in Christo.

53 Fuisse iram in Christo, consentiunt theologi cum S. Thoma in præsenti, art. 9, et probatur ex illo, *Joan.* ubi Christo ejiciente e templo, et flagellis cædente nummularios, et vendentes; *Recordati sunt Discipuli ejus, quia scriptum est, Zelus domus tuæ comedit me.* Zelus autem videtur species iræ, et indignationis. Ratione item probatur ex definitione ira, in qua nihil est, quod repugnet Christo. Est enim ira affectus complectens tristitiam, et appetitum vindictæ, seu inferendi malum. Unde licet afferat secum commotionem sanguinis, et bilis; non tamen consistit formaliter in hoc, sed est, ut dixit Aristoteles I, *de Anima*, cap. I, textu 16, « appetitio doloris vicissim adversario inferendi; » ubi involvitur dolor ex parte illius, qui irascitur, quod explicuit idem Aristoteles II *Rhetor.* c. II, et cap. IV, dicens: « Qui irascitur dolet. » Unde Nyssenus lib. IV *Philosophiæ*, cap. XIII, concludit, iram esse *recruciationis appetitum.* Hoc autem totum potuit esse in Christo, qui acriter dolebat de offensis contra Deum, eoque dolore commotus excitabatur ad puniendos malefactores, qui est honestissimus affectus iræ, juxta illud *Psal.* IV, 5 *Irascimini, et nolite peccare.* Quidquid ergo sit, an in Deo sit proprius affectus iræ, de quo sunt variæ sententiæ, aliis affirmantibus, quos sequitur Suarez in opuscul. *de divina justitia* sect. V, n. 2, aliis autem negantibus, quos sequitur Vasquez I. tom. in I, partem disp. LXXXIV, cap. IV. in Christo tamen non est, cur negetur hic affectus, quia imperfectio illa doloris et tristitiæ, quam videtur secum afferre, et propter quam negatur Deo, non repugnabat Christo in statu viatoris, ut supra vidimus.

Ira in Christo. *S. Thom.* Zeli nomen *Joan.* II, 17.

Ira quid.

Aristot Nyssen.

Addit tamen P. Vasquez in præsenti disp. LXII, cap. V, n. 41, hunc affectum iræ, quem ponimus in Christo, licet involvat tristitiam, et appetitum vindictæ, non tamen esse affectum compositum, aut mistum ex duobus; hoc enim est impossibile, neque etiam solum prærequiri affectum tristitiæ, quasi causam efficientem ad iram; nam si hoc esset, posset Deus supplere illam causam, et facere, quod esset in nobis ira absque ulla tristitia. Quare concludit, tristitiam se habere tanquam objectum iræ; nam objectum iræ non est malum absolute, sed relate, quatenus appetimus compensare tristitiam præcedentem, et ideo dicitur appetitus recruciandi, seu vicissim dolorem inferendi. 54 Vasq.

Hæc tamen iræ explicatio reddit difficilem doctrinam de affectu iræ in Christo, si enim ira est affectus compensandi tristitiam, et dolorem acceptum, sequitur zelum Christi, qui erat affectus iræ, 55

non habuisse pro motivo formali offensam Dei, sed offensam ipsius Christi, qui tristitiam, et dolorem passus fuerat. Nam licet tristitia illa fuisset de offensa Dei; postea vero ira non erat propter offensam Dei, sed propter tristitiam et dolorem Christi, quod malum volebat compensare, infligendo aliud malum, et recruciando: quare motivum formale iræ erat bonum compensandi unum malum cum alio, seu puniendi propter tristitiam illatam ipsi Christo; quod sane motivum non videtur dignum zelo Christi, qui certe non habebat zelum sua tranquillitatis et lætitiæ, sed honoris et cultus divini, quare non volebat vindicare suam tristitiam, sed divinam offensam, non curabat reddere malum pro suo malo, sed pro læsione divini cultus. Non ergo erat objectum iræ tristitia irascentis, sed malum illud de quo tristabatur.

55 Supposito itaque, quod ira involvat essentialiter tristitiam quod multi, ut dixi, negant, facilius dicitur eumdem omnino affectum iræ in se habere illum modum tendendi, ut tristetur de malo, et velit pro illo inferre aliud malum. Non ita, ut velit inferre malum pro tristitia illa, hoc enim esset reflectere supra se ipsam, sed pro malo illo, de quo tristatur, sive illud sit malum illatum ipsi irascenti sive non. Unde potest judex irasci propter homicidium, licet occisus non sit amicus, sed potius inimicus judicis; possumus etiam irasci propter peccatum, quatenus est contra regulam rationis, et præscindendo ab omni offensa Dei. Non ergo habet ira pro objecto tristitiam, nec vult illam compensare; sed potius malum illud, quod est objectum tristitiæ; habet tamen ex suo modo tendendi tristari simul de illo malo: nam qui non tristatur, licet velit punire malefactorem, non dicitur irasci, sed absque ulla perturbatione, aut passione operatur. Hic ergo affectus in Christo non erat ex amore sui; sed ex amore Dei, cujus offensa erat objectum tristitiæ, et iræ: illud enim malum volebat compensare puniendo peccatores, qui affectus debito modo habitus honestus est, licet involvat imperfectionem non moralem, sed physicam tristitiæ, ratione cujus non potest esse in Deo, neque etiam nunc in Christo, aut in aliis Beatis, licet retineant zelum adversus peccatores, secundum illam partem, qua solum dicit affectum debitæ punitionis pro offensa Dei, quem diligunt.

Dices, iram appellari: *Appetitum doloris vicissim adversario inferendi, recruciationis appetitum;* quæ videntur significare compensationem pro dolore accepto; ergo dolor irascentis est objectum, pro quo vult compensare et inferre alium dolorem. 56 Evasio.

Respondeo in primis, eas definitiones, seu descriptiones posse accipi de ira ut in plurimum; nam communiter solemus irasci pro malis nobis illatis; licet aliquando contingat ira pro malis alienis vel pro factis contra rationem. Sic etiam Possidonius apud Lactantium lib. *de ira Dei*, quem refert Vasquez dicta disp. LXXXIV, n. 21, dixit, iram esse *cupiditatem puniendi, ejus, a quo te inique putas læsum*, et Aristot. II. *Rhetor.* cap. IV, ait, iram esse *apparentis ultionis appetitum cum dolore, propter apparentem in se, vel in suos contemptum.* Quæ sane definitiones intelligi debent de ira ut in plurimum; non in universum. Aliquando enim potest esse ira contra eum, qui nos non læsit, nec adversus nos, vel nostros, contemptum ullum ostendit. Irascimur quippe adversus ebrium, vel prodigum, cujus ebrietas, vel prodigalitas nos non lædit; nec contemnit, ut constat. Præcluditur primo. *Possid. Lactam. Aristot.*

Secundo responderi potest, illas definitiones intelligi posse in universum de omni ira; semper enim volumus recruciare, et inferre vicissim dolorem, non quidem pro dolore formali nostro, qui est actus tristitiæ formalis, sed pro dolore objectivo, seu pro malo illo de quo tristamur et dolemus; illud enim malum est dolor, et crux objectiva, cum sit objectum nostri doloris formalis. Et quam- 57 Præcluditur secundo.

vis non apprehendamus illud ut malum nostrum, nec velimus punire adversarium, eo quod cruciet nos ; re tamen vera volumus punire illum, qui cruciat nos, et qui posuit illud malum de quo dolemus, sed ideo, quia est causa mali, et doloris objectivi ; quod sufficit, ut dicatur ira appetitus reddendi vicissim malum, et recruciandi.

DISPUTATIO XXIII.

De communicatione idiomatum, inter Deum, et hominem.

SECTIO I. *Utrum, et quomodo prædicata divina dici possint de homine, et prædicata humana de Deo ?*
SECTIO II. *Quales sint hæ prædicationes* Deus est homo, et homo est Deus ?
SECTIO III. *Utrum dici possit,* Deus factus est homo, et homo factus est Deus ?
SECTIO IV. *Utrum Christus possit dici simpliciter creatura, vel saltem in quantum homo ?*
SECTIO V. *Utrum hæc propositio sit vera,* Christus incepit esse ?
SECTIO VI. *Utrum Christus in quantum homo sit Deus, vel persona.*

Communicatio idiomatum quid.

Communicatio idiomatum est communicatio prædicatorum, ita ut, quæ competunt Verbo ratione divinæ naturæ, vel personalitatis, dicantur de homine ; et e contra quæ competunt Christo ratione naturæ humanæ, dicantur de Deo, et Verbo divino. Quia vero hæc communicatio prædicatorum pluribus modis intelligi potest, de singulis in particulari dicendum erit.

SECTIO I.

Utrum, et quomodo prædicata divina dici possint de homine, et prædicata humana de Deo ?

Oportet prius rem in communi statuere, ut postea ad difficiliora, et particularia descendamus. 1

Hæretic rum error circa com municat nem idi matum

Hæretici ergo, alii omnino hanc communicationem de medio tollunt, ut Nestorius, et alii, qui negantes unitatem personæ, eo ipso negabant hunc hominem esse Deum, et B. Virginem esse matrem Dei. Alii hæretici nostri temporis per aliud extremum, talem et tantam communicationem ponunt, ut prædicata propria Dei conveniant humanæ naturæ, atque adeo humanitas sit omnipotens, immensa, omnisciens, et alia hujusmodi, quos errores refert et refellit late Cardinalis Bellarminus. 1, lib. III, *de Christo,* cap. IX, et seqq. apud quem videri possunt testimonia Scripturæ, et Patrum ; est enim res, quæ pertinet an controversistas. *Bellarm*

Judicium Durand:

Inter Catholicos Durandus in III, d. IV, quest. II, num. 9, dixit illam propositionem, *Deus est homo,* esse veram et propriam, non tamen ita propriam, sicut illam, *Petrus est homo,* postea insinuat nec esse omnino propriam in rigore, potius enim dicere debemus ; *Deus est humanatus* ; quam *homo,* sicut si assumere solam carnem, potius diceretur, *Deus, carneus,* quam *caro.* Rationes, et fundamenta ipsius postea referemus, et dissolvemus.

2

Catholic rum ver sententi *Conc. Ep*

Vera, et catholica sententia est, dari communicationem idiomatum, per quam vere, proprie, ac rigorose dicatur, Deus est homo, et homo est Deus. Hæc est de fide, ut constat ex toto concilio Ephesino, ubi adversus Nestorium definitum est,

B. Virginem esse Deiparam, hoc est, matrem Dei, quia nimirum ille homo, cujus est mater est vere Deus ; pro quo egregie laboravit S. Cyrillus Alexandrinus variis tractatibus, et epistolis ad hoc comprobandum editis. Confirmant eamdem veritatem S. Leo, Augustinus, Ambrosius, Damascenus, et alii Patres, quos affert Suarez in præsenti disp. XXXV, sect. I. Colligitur autem ex Scripturæ locis, in quibus idem homo Christus appellatur Deus, et ipsemet filius Dei dicitur homo ; mortuus, crucifixus, sepultus, prout confitemur etiam in symbolo Apostolorum. Ratio vero desumitur ex unitate personæ, seu suppositi, ratione cujus idem dicitur homo et Deus : nam verum est dicere, suppositum habens naturam humanam, est habens naturam divinam, et e contra. Cum ergo homo sit persona habens naturam humanam, verum erat dicere in toto rigore, homo est Deus, sicut propter similem fere rationem dicitur vere, album est dulce, eo quod lac habens albedinem, sit etiam habens dulcedinem.

Cyrill Alex. S. Leo. ugust. mbros. amasc.

3

octrina asquii.

Huic communi doctrinæ sese opponit P. Vasquez in præsenti disp. LXIII, cap. IV et I, p. disp. CLVII, cap. IV docens, hæc nomina *Deus homo* ; etc. non significare in recto suppositum, et in obliquo naturam, sed potius e contra in recto naturam, et de connotato subsistentiam, ita ut *Deus* non sit habens deitatem, sed deitas concernens suppositum seu connotans suppositum, vel existens in supposito, quia si in recto significaretur solum suppositum sequerentur plura absurda, quæ ibi enumerat.

ctori satisfacit.

Hæc tamen doctrina difficile explicat communicationem idiomatum in Christo ; nam prædicationes fiunt de significato directo subjecti, de natura autem divina non potest dici, quod sit homo ; ergo nec de Deo dici posset, nec e contra de homine, quod sit Deus.

a). Vasq.

Respondet Vasquez in præsenti num. 26, communicationis rationem oriri ex eo quod natura quælibet prædicatur de supposito, in quo est ; unde cum in Christo de eodem supposito dicantur duæ naturæ in concreto, sequitur quod possint etiam in concreto de se invicem prædicari, quia quod dicitur de toto subjecto, dicitur de quolibet quod de illo prædicatur, juxta regulam syllogismi expositorii.

4 Refellitur.

Sed contra, quia ideo natura potest in concreto prædicari de suo supposito, quia per nomen illud *concretum*, significatur in recto suppositum ; omnis enim prædicatio fit per verbum *est*, explicite vel implicite, quod verbum significat identitatem realem prædicati cum recto subjecti, sine qua identitate non possumus dicere, *hoc est illud*, ubi enim non est identitas, est distinctio, et ubi est distinctio, verum est, hoc non esse illud : si ergo hoc est illud, debet hoc esse idem cum illo quæ identitas significatur inter rectum subjecti, et rectum prædicati ; illa enim dicimus esse idem, de quibus loquimur in recto, ut ex ipsis vocibus constat. Cum ergo dicimus, Deus est homo, significamus, esse idem rectum Dei, et rectum hominis ; ergo sensus est : *Habens naturam divinam, est habens naturam humanam.* Si autem *homo* est natura humana existens in supposito, prædicatio esset falsa, quia sensus esset : *Natura divina existens in supposito, est natura humana existens in supposito*, qui sensus absurdissimus est ; ergo juxta illam explicationem destruitur omnino radix communicationis idiomatum inter naturam divinam, et humanam.

5

Confirmari potest hoc ipsum ex mysterio Trinitatis, quia si Deus est natura divina existens in supposito, sicut dici potest, Deus generat, dici etiam posset, natura divina existens in supposito generat, et generatur, quod est falsum : nam licet aliquando Patres usurpaverint ejusmodi locutiones in abstracto, illæ tamen non sunt propriæ, nec admittuntur in rigore a theologis. Sicut etiam iidem Patres aliquando locuti sunt improprie usurpando naturam humanam pro ho-

mine, et e contra, dicentes Verbum assumpsisse hominem, et humanitatem esse factam idem cum divinitate, aut Verbo : sic enim loquuntur Nazianzenus, Damascenus, et alii, quæ tamen locutiones in rigore scholastico falsæ sunt.

Nazian. Damasc.

Fundamenta Vasq. dissoluta alibi.

Fundamenta, quibus P. Vasquez motus est, retulimus, et dissolvimus ex professo disp. XIII, sect. III, tractantes illud dubium, an essent plures homines casu, quo tres personæ divinæ assumerent eamdem naturam, vel una persona tres humanitates ?

5

Solvuntur. fundamenta Durandi.

Difficultas præsens tota est in solvendis argumentis Durandi, quorum solutione explicabitur, et confirmabitur magis fundamentum hujus communicationis idiomatum.

Fundamentum primum.

Primum ergo Durandi fundamentum est, quia ubi est major identitas inter prædicatum, et subjectum ; ibi est major veritas et proprietas prædicationis : major autem identitas est inter Petrum et hominem, quam inter Deum et hominem ; nam illa propositio est in primo modo dicendi per se, hæc non, cum possit Deus manere, quin sit homo ; ergo hæc propositio non est omnino propria.

Dissolvitur.

Respondeo primo negando majorem, quia tam proprie dicitur Petrus albus, si vere est albus, quam homo ; utrumque enim dicitur absque ulla improprietate, aut metaphora.

Respondeo secundo negando minorem, quia in rigore tanta identitas est in utraque propositione ; nulla enim propositio est vera, nisi sit omnimoda identitas inter rectum prædicati, et rectum subjecti, quæ sola significatur per verbum *est*. Hujusmodi autem identitas est omnino inter prædicatum et subjectum, quando dicitur, Deus est homo, licet ratione obliqui non conveniat ita necessario, et per se prædicatum subjecto, sicut in illa, Petrus est homo.

7

Fundamentum secundum.

Secundum fundamentum Durandi est, Petrus per eamdem naturam est homo, per quam est Petrus, Deus autem per aliam naturam constituitur Deus, et per aliam homo ; ergo non est est ita propria hæc prædicatio.

Refutatur.

Respondeo eodem modo, hoc solum probare, quod non sint omnino similes illæ duæ prædicationes, non vero quod utraque non sit propria.

Fundamentum tertium.

Tertio arguit, quia quando *homo* prædicatur proprie de aliquo, prædicatur *in quid*, cum non sit nomen determinativum : sed de Deo non prædicatur *in quid ;* nam interroganti quid est Deus ; non dicimus, *est homo ;* ergo non prædicatur proprie de Deo, sed magis proprie dicitur, *Deus est humanus*, seu, *humanatus*, adjective, quam *homo*, substantive. Ad quod magis confirmandum addit, illud quod de aliquo subjecto prædicatur adjective, non posse de eodem prædicari substantive. Unde quia Petrus dicitur proprie homo, non potest proprie dici humanus, sed Deus dicitur prôprie humanus ; sive humanatus, ut loquitur Damasc. ergo non dicitur ita proprie homo, ad quod probandum num. 15, advertit, accidentia semper de supposito prædicari adjective in concreto, quia ipsa non constituunt suppositum, sed inveniunt constitutum, et adveniunt illi, natura vero substantialis completa, quia constituit suppositum proprium, non prædicatur de illo adjective, sed substantive, non enim dicimus, *Petrus est humanatus*, seu *humanus*, sed *homo*. Quando autem natura substantialis invenit suppositum constitutum independenter ab ipsa, debet in prædicatione servare magis regulam accidentium, quam substantiæ, atque adeo natura humana, quæ advenit supposito divino jam constituto, magis proprie prædicatur adjective de illo, quam substantive, et per consequens magis proprie dicitur Deus humanus, vel humanatus, quam homo.

8

Controversia.

Occasione hujus argumenti controvertitur, an illa enuntiatio, *Deus est humanatus*, vel, *humanus*, sit propria, et usurpanda, an vero rejicienda tanquam impropria.

P. Vasquez in præsenti disp. LXIII,

egative
ciditur
Vasquio.

cap. II, probat, non posse Christum dici Deum humanum, vel humanatum, denominative a substantia humanitatis, licet possit dici, *humanus*, hoc est, benignus, vel etiam *humanatus*, si sit participium a verbo *humano*, sicut dicitur incarnatus. Item non posse dici hominem Deificum, aut divinum, sicut nec dominicum ; quod probat ex concilio Francfordiensi in epistola ad *Episcopos Hispaniæ* ante medium, ubi dicitur, unam personam esse Deum, et hominem, non hominem Deificum, et humanatum Deum, sed Deum hominem, et hominem Deum, in quibus verbis *humanum* non sumitur ut participium a verbo *humano*, nam in hoc sensu Verbum est Deus humanatus, ut loquitur Damascenus III, *de Fide* capite secundo, et concilium Constantinopolitanum capite septimo in confessione fidei recepta in concilio Chalcedonensi act. II, sed sumitur adjective, et denominative ab humanitate, sicut etiam *deificum*, non significat *factum Deum*, sed adjective etiam, cui opposuit substantivum, quod dici debebat, scilicet *hominem Deum*.

Conc. Franc.

Damasc. Conc. Const.

9

Deinde probat ex Patribus, non posse Christum dici hominem divinum, aut dominicum, quia licet aliqui ita locuti fuerint, nempe Epiphanius in *Ancorato* longe a medio, et hæresi LIX. Dydimus lib. III, *de Spiritu sancto*, col. 4, in VI tom. Biblioth. sacræ, Athanasius epistola *ad Epictetum*, circa finem, Augustinus lib. VIII, quæstionum, qu. XXXVI, et de *sermone Domini* in monte, lib. II, c. X, qui etiam eodem lib. LXXXIII, quæstionum quæst. LVII, circa finem eum appellat hominem divinum ; ipse tamen Augustinus lib. I *Retract.* cap. XIX, non longe a fine, eum modum loquendi retractavit, dicens, se postea advertisse non esse dicendum hominum Dominicum, sed Dominum.

Epiphan. Dydimus. Athanas.

August.

Tertio probat, quia ille modus loquendi introductus fuit ab hæreticis Appollinaristis, ut indicat Nazianzenus epist. I, *ad Cledonium*, de illis dicens : « Quod hominem Dominicum, ut ipsi loquuntur, vel potius Dominum nostrum, et Deum mentis expertem esse asserebant. » In quibus verbis, ut notavit Elias Cretensis, ostendit fugiendum esse illum modum loquendi hæreticorum, per quem divisio inter Deum, et hominem videbatur introduci. Adducit etiam Damascenum lib. III, *de fide*, capite duodecimo ubi dicit, Nestorium ausum fuisse dicere eum, qui ex Virgine natus erat, Θεοφόρον, hoc est, *deiferum*. « At nos inquit, absit, ut Θεοφόρον eum dicamus, vel cogitemus. » Idem autem videtur Christum deiferum, vel divinum, seu dominiferum, aut dominicum appellare.

Nazianz.

Elias Cret.

Damasc.

Denique addit rationem desumptam ex Durando, quia scilicet nomina adjectiva denominativa desumpta ex forma substantiali ita de subjecto prædicantur, ut indicent divisionem unius substantiæ ab alia ; unde sicut Petrus non potest dici humanus, sed homo ; ita Deus, si vere, et proprie dicitur homo, non potest dici humanus ; neque e contra, homo ille potest dici divinus, aut dominicus, cum proprie dicatur Deus, et Dominus.

10

Circa hanc doctrinam P. Vasquez aliqua occurrunt animadvertenda. Primum est, quidquid sit de aliis prædicatis non videri esse eamdem rationem de illo prædicato *divinus*, de quo S. Thomas in præsenti quæst. XVI, art. 3, ad 3, fatetur, posse tribui Christo, et probat ex Dionysio, *de cœlest. hierarch.* c. IV, et licet P. Vasquez dicat, juxta aliam translationem non legi ibi *divinum*, sed *Deum ;* semper tamen manet auctoritas S. Thomæ approbantis illum modum loquendi, qui eum probat ex peculiari usu illius vocis *divinus*, quam solemus applicare iis etiam subjectis, quibus convenit esse Deum substantive. Sic enim loquendo cum ipso Deo dicere solemus, divine princeps, divine domine, divine imperator ; imo non semper utimur hac voce ad loquendum de rebus ad Deum pertinentibus ; nam matrem Dei non dicimus matrem divinam, nec Filios Dei adoptivos dicimus servos divinos, quia nimi-

Animadvertendum primum circa doctrinam. Vasquez. *S. Thom.*

rum hæc vox videtur indicare ipsam deitatem in persona, cui proprie applicatur.

11 Nec contra hoc sunt verba concilii Francofordiensis, ibi enim non dicitur Christum non esse hominem *divinum*, sed *deificum;* quam vocem non applicuit usus, sicut vocem divinum. Credibile autem est, Patres concilii consulto negasse *deificum*, et non *divinum*, propter minus periculum, quod videbant esse in hac voce, quam in illa. Damascenus denique non dixit, Christum non esse hominem divinum, sed non esse hominem *deificum*, per quod solum excludit, quod sit homo, ut aliqui hæretici volebant, in proprio supposito Deum ferens, hoc est, vel assumens Deum, vel habens eum inhabitantem in se. Non ergo intelligunt per *deiferum, divinum*. Nam Patres, qui negant, Christum esse hominem deiferum, concedunt, esse Deum carniferum, seu hominiferum, ut Athanasius sermone in Evangel. *de sanctissima Deipara*, longe a medio, et Nazianzenus epist. II, *ad Cledonium*, quæ est oratio LII, et tamen juxta P. Vasquez non magis potest dici Christus Deus humanus, quam homo divinus ; ergo per deiferum, et hominiferum non intelligunt divinum, et humanum.

Athanas. Nazianz.

Animadvertendum secundo. Secundo videtur animadvertendum, regulam illam universalem, quod nomina adjectiva denominativa desumpta a forma substantiali, non dicuntur de illo subjecto, de quo dicitur substantivum, videri difficilem. Nam solemus dicere, *animal humanum*, ut distinguamus illud ab animali bruto, quo est in equo, et tamen de animali possumus prædicare hominem substantive ; nam animal in Petro est homo, sicut homo est animal. Cur ergo similiter non possemus dicere Christum Deum humanum ?

12 Ego itaque in universum totum hoc reducendum existimo ad usum nominum, prout fecit S. Thomas dicto art. 3, quibus homines hoc, vel illo modo usi sunt, nec licet nobis eorum significationes pro libito alterare. In particulari autem, et singillatim de illis locutionibus, credo, dici posse Christum personam divinam, suppositum divinum, Verbum divinum, filium divinum, quia hæc nomina significant munus aliquod, vel habitudinem in ordine ad Deum : sic enim Petrus dicitur persona humana, suppositum humanum, filius humanus, licet dicatur etiam homo, quia hæc significant suppositum naturæ humanæ, filium alicujus hominis, etc. non tamen dicitur homo humanus, quia *homo* non significat officium, vel habitudinem ad hominem. Potest etiam aliquo modo Christus dici homo divinus, ut diximus, quando non est periculum erroris, vel æquivocatio nis ; quia hæc vox *divinum*, non significat solum id, quod est Dei, sed etiam, quæ sunt Deus, imo non usurpatur ut vidimus, loquendo de omnibus iis, quæ sunt Dei, ut mater divina, filius divinus, loquendo de filio adoptivo, amicus divinus, Apostolus divinus, et sic de aliis. Videtur autem hoc vocabulum simile esse in hoc huic voci *substantialis*, quæ quidem juxta suam etymologiam deberet significare id, quod est substantiæ : et tamen non tribuimus hoc prædicatum accidentibus, quæ sunt entia substantiæ ; non enim dicimus albedinem esse qualitatem substantialem, nec etiam cognitio substantiæ dicitur cognitio substantialis ; e contra vero tribuimus illud prædicatum adjectivum ipsimet substantiæ ; nam de natura humana, quæ est proprie substantia, dicimus esse naturam substantialem, et hominem esse compositum substantiale, et sic de aliis ; similiter ergo adjectivum *divinum*, tribui solet iis, quæ vere sunt Deus ; nam licet non dicatur Deus divinus, sicut nec dicitur ; substantia substantialis ; dicitur tamen Deus, *ens divinum*, *Trinitas divina*, etc. quia hæc prædicata *substantiale*, *reale*, *divinum* videntur esse transcendentalia, atque adeo non excludere identitatem substantialem et essentialem cum subjecto, cui tribuuntur. Unde sicut non

Divini vox.

omne ens substantiale potest dici ens substantiæ ; nam homo est substantialis; et non est ens substantiæ ; sic licet Christus dicatur homo divinus, non poterit dici *homo Dei*, quia hæc locutio videtur excludere identitatem, vel saltem unitatem suppositi in Christo.

13 Effugium. Dices, solemus aliquando dicere, loquendo de ratione animalis contracta per differentiam hominis, animal hominis contrahitur per rationale ? ergo eodem modo possemus dicere in Christo homo Dei, seu homo Verbi divini.

Excluditur. Respondeo negando consequentiam ; ratio vero discriminis videtur esse quod animal, licet non distinguatur ab homine, ex modo tamen significandi importatur, ut pars hominis ; illud autem, quod est pars, vel significatur ad modum partis, potest dici illius, cujus est pars ; ideo enim dicitur persona Dei, persona hominis, et sic de aliis : homo autem ex modo significandi, significatur ut totum, et non ut pars, ideo non consuevit dici, homo Dei, homo Christi. Sicut neque etiam dicimus, homo Petri, loquendo de ratione hominis contracta ad Petrum, quia licet in rigore sit etiam pars metaphysica, camponens cum differentia numerica Petri ; Logici tamen non curantes de differentia individuali, dicunt speciem prædicari de inferioribus, ut aliquod totum ; genus vero prædicati ut partem ; quare non mirum, si juxta hæc loquuntur de animali, ut parte hominis, et dicunt, animal hominis, non vero dicunt, homo Petri, quia non loquuntur de homine ut de parte, sed ut de toto completo. Unde nec in Christo poterimus dicere, homo Dei, propter eamdem rationem.

14 Illatio prima. Hinc infero primo, minus posse dici de Christo, quod sit Deus hominis ; tum quia *Deus* minus significatur ad modum partis ; tum etiam propter aliam rationem differentiæ ; nam *animal hominis* dicitur utcumque, quia cum significetur per modum partis, est etiam de se indifferens, ut sit hominis, vel equi ; quare per illud *hominis* designatur, et quasi nominatur, ut dignoscatur ab animali equi. Deus autem neque consuevit significari ut pars, neque etiam per illud additamentum *hominis* determinatur, ut dignoscatur ab alio Deo ; cum enim non possit esse alius Deus, non oportet addere illud signum ad determinandum hunc Deum. Ex neutro ergo capite admittitur illa locutio, cum ex utroque admittatur utcumque illa alia, animal hominis. Illa autem *homo Petri*, neque ex hoc secundo capite solet usurpari, quia sicut homo non solet significari ut pars, ita nec solet significari cum illa indifferentia, ut demonstretur per additionem alterius compartis, licet in aliquo sensu posset id aliquando admitti.

Adde, illam vocem *Deus hominis*, ex communi hominum acceptione reddituram alium sensum, scilicet esse Deum illius hominis, sicut est Deus noster, et nos sumus subditi et creaturæ ipsius, hoc enim sonat Deus alicujus. E contra vero, si Christus diceretur homo Dei, vel Domini, ex eadem acceptione communi hominum significaret solum, quod esset subditus, vel servus, aut amicus Dei ; sicut alii, qui in sacris litteris dicuntur homines Dei, atque adeo per illas voces non bene significatur unio hypostatica humanitatis cum persona divina.

15 Illatio secunda. Infero secundo, propter easdem rationes non usurpari proprie illas locutiones de Christo, quod sit Deus humanus, vel etiam homo dominicus ; quia licet prædicatum illud *divinum* soleat applicari subjecto, quod dicitur Deus ; hæc tamen prædicata *humanus*, *dominicus*, non solent applicari homini, vel domino ; nam dominicum est quod solum est Domini : Christus autem non est solum homo domini ; sed dominus. Posset quidem Christus dici dominicus, quatenus est Verbum Domini, Filius Domini, imago Domini, scilicet Dei Patris, qui etiam est Dominus ; atque adeo dici poterit Verbum dominicum, Filius dominicus, imago dominica ; illud, tamen prædicatum applica-

tum huic subjecto *homo*, videtur reddere alium sensum, eo quod nomen *homo* non significat ordinem Verbi, Filii, aut imaginis, et ideo prædicatum *dominicus* habet etiam aliam significationem. Illud autem prædicatum *humanus*, solet applicari iis solum subjectis, quæ sunt hominis ; nam licet dicatur *Legislator humanus*, ut distinguatur a legislatore divino ; ibi tamen illud subjectum *legislator* apprehenditur in primis ut genus ad omnes legislatores ; atque adeo ut pars. Unde sicut dicitur animal hominis, seu animal humanum, quod contrahitur per differentiam hominis ; sic dicitur legislator humanus, atque etiam ut condistinguatur ab aliis legislatoribus non humanis, sicut dicebamus animal dici humanatum, vel hominis, ut condistinguatur, et dignoscatur ab animali, equino, vel leonino. Deus autem ex neutro capite potest dici *humanus*, ut supra notavimus non posse dici Deum hominis, propter easdem rationes.

16 Argumento Durandi occurritur.

Hæc dicta sunt occasione illius argumenti Durandi. Ad quod responderi potest in primis negando, posse Christum dici proprie Deum humanum, vel humanatum, si *humanatus* sit adjectivum ab humanitate, et non participium a Verbo *humanor*, prout sumitur *humanatus* apud Damascenum. Deinde regula illa universalis, quod ea prædicata, quæ dicuntur adjective, non possint eidem subjecto applicari substantive est falsa. Nam dicitur persona humana, et suppositum humanum, cum tamen persona, et suppositum dicantur proprie homo. Item idem Verbum dicitur divinum, et Deus. Denique ratio, qua id probabat, eo quod ea, quæ supponunt jam constitutum suppositum, eique adveniunt, non possunt prædicari, nisi adjective, atque adeo humanitas, quæ advenit supposito Verbi jam constituto, solum poterit dici adjective ; hæc, inquam, ratio in accidentibus vera est, non in iis prædicatis substantialibus, quæ licet adveniant supposito constituto, non tamen adveniunt accidentaliter, sed substantialiter, faciendo cum illo unum ens per se ; nam eo ipso possunt, et debent proprie prædicari substantialiter, seu substantive de supposito, ut significetur constitutio entis per se, et substantialis ex illo supposito, et tali natura resultantis. An vero homo prædicetur *in quid* de Deo, et qualis sit illa prædicatio, dicemus sectione II.

Possent etiam objici verba Cyrilli lib. *contra Theod.* relata in V. synodo collatione V, ubi de Christo ait. « Neque enim erat homo simpliciter, sed in specie humana, qui est ex Deo Patre Deus Verbum. » Objectio Cyrilli. *Cyrillus.*

Respondeo tamen, ibi non negari quod sit absolute homo, et sine addito, sed quod sit homo purus, ita ut *simpliciter* opponatur *misto*, non autem ad *secundum quid*, quasi dicat, Christus non erat homo simplex, et solus, sed homo Deus. Refellitur.

Nunc restant duo dubia, Primum est, an *homo* dicatur univoce de Christo, et aliis hominibus ? Ratio dubitandi sumitur ex dictis, quia homo in recto dicit suppositum ; sed suppositum Christi, et suppositia aliorum hominum non conveniunt univoce, cum illud sit increatum et divinum ; hæc vero creata et humana ; ergo Christus non dicitur homo univoce cum aliis hominibus. 17 Dubium primum

Nec effugies difficultatem, dicendo, posse dari prædicata communia univoca Deo, et creaturis, imo ens et substantiam dici univoce de illis ; quia quidquid sit de hoc, certum est, non dari prædicatum univocum specificum Deo, et creaturis ; quare ratio communis suppositi, licet esset univoca illis, non tamen prædicaretur eadem ratio specifica de illis, cum suppositum divinum, et humanum differant, plusquam genere : si ergo quando prædicatur homo, prædicatur suppositum, non prædicatur *homo* de Christo, et aliis hominibus, ut species infima, sed ut prædicatum genericum, vel plusquam genericum, licet sit univocum.

Accedit alia ratio, quia *homo* de Deo non prædicatur essentialiter sed acciden-

taliter, cum illud prædicatum possit convenire, et non convenire Deo; de aliis vero hominibus prædicatur essentialiter, ergo non prædicatur univoce, et eodem modo de illis.

18 Nominales ergo et alii, quos refert *Suarez. Scotus.* Suarez in præsenti quæst. XVI, articul. 1, in comment dicunt, non prædicari univoce. Scotus d. VII, qu. I, dicit, prædicatum quidem esse univocum, sed non prædicari univoce quia non eodem modo convenit Deo, et aliis hominibus. Suarez ibi dicit, negari non posse, quod sit quid univocum; id enim constat ex symbolo Athanasii, ubi Christus dicitur *perfectus Deus, et perfectus homo*, et ex conciliis, ac Patribus passim.

In hoc puncto videtur distinguendum. Possumus enim comparare hoc prædicatum *homo*, ad hunc hominem Jesum, et ad alios homines; vel possumus comparare illud ad Deum, et quærere an univoce prædicetur de Deo, et nobis.

19 Quando ergo *homo* prædicatur de hoc homine Jesu, est terminus univocus ad illum, et ad alios homines; et quidem univocus non univocatione generis, vel rationis superioris, sed univocatione speciei infimæ, sicut respectu aliorum hominum. Hoc probant fundamenta illa ex conciliis et Patribus, quæ affert P. Suarez; non enim esset Christus consubstantialis nobis, nisi esset ejusdem speciei nobiscum, neque esset proprie homo, nam homo non est nomen generis, sed speciei; ergo si est homo, participat illam speciem humanam. Ratio autem est, quia ille, qui est homo, essentialiter est homo, saltem quando significatur iis nominibus, quibus significatur ut homo, qualia sunt Jesu, hic homo, et similia? ergo quando *homo* prædicatur de Jesu, prædicatur essentialiter, non autem prædicatur ut genus; ergo ut prædicatum specificum, et per consequens ejusdem rationis univocæ et specificæ cum cæteris hominibus.

20 Hinc ulterius fit, in iis prædicationibus non solum *hominem* esse terminum univocum, sed univoce prædicari de hoc homine, et aliis. Nam esse terminum univocum, non est aliud quam prædicari univoce de suis inferioribus, et prædicari univoce est prædicari de illis retinendo eamdem significationem; idem enim significamus ex parte prædicati, cum dicimus, homo est animal, et cum dicimus, equus est animal; *homo* autem cum dicitur de Jesu, et cum dicitur de cæteris hominibus, habet eamdem significationem ex parte prædicati, ergo prædicatur ut terminus univocus, et univoce de illis.

Hæc autem eodem modo locum habent, quando dicimus, Christus est homo; nam licet Christus significet suppositum divinum cum duplici natura, nempe divina et humana; adhuc verum est, Christum esse essentialiter hominem, ille enim qui est Deus, et homo, necesse est, quod ut talis sit essentialiter homo, licet non solum homo; ergo cum *homo* prædicatur de Christo, prædicatur ut aliquid essentiale et specificum, ac per consequens univoce, et ut aliquid univocum Christo et cæteris hominibus.

21 *Rationi dubitandi supra adductæ occurritur.* Restat ut respondeamus ad rationem dubitandi supra indicatam, quæ maxime videtur urgere contra hanc conclusionem, ex eo quod *homo* dicit in recto suppositum, ergo dicere, Christus vel Jesus est homo, est dicere, Christus est suppositum terminans naturam humanam; suppositum autem Christi non est ejusdem speciei cum supposito Petri; ergo *homo* dictus de Christo et de Petro non affert prædicatum ejusdem speciei infimæ.

Huic difficultati respondendum est ex iis quæ notavimus supra disput. XIII, sect. III, ubi diximus, has voces *homo*, *Deus* et similes, licet significent in recto suppositum, et in obliquo naturam, significare tamen taliter naturam, ut omne signum determinans determinet potius naturam, quam suppositum; quare dicere, *hic homo*, non est dicere, *hoc suppositum naturæ humanæ*, sed potius, *suppositum hujus naturæ humanæ*, ex quo fit, quod tria supposita habentia eamdem

naturam divinam, non sint tres dii, sed unus, et idem Deus, quia *hic Deus* non determinat suppositum, sed dicit suppositum hujus naturæ divinæ. Unde arguere possumns ad nostrum casum. Si enim unitas numerica naturæ divinæ facit, quod plura supposita illius sint unus numero Deus, non obstante multiplicitate numerica suppositorum ; ergo similiter unitas specifica naturæ humanæ faciet, quod Christus et alii homines sint unus homo in specie, non obstante multiplicitate specifica suppositorum : ratio enim est eadem utrobique, quod scilicet illud, *hic numero*, vel *hic in specie* non determinet suppositum, sed naturam hominis, quæ si est eadem numero, erit idem numero homo in pluribus suppositis : si autem est eadem in specie, erit ejusdem speciei homo in suppositis etiam diversis in specie.

22 Non est ergo eadem prædicatio, si dicas, Christus est homo, aut si dicas, Christus est aliquod suppositum habens naturam humanam ; nam in priori suppositum, licet importetur in recto, ita tamen importatur in confuso, et implicite, ut signum determinans cadat potius super naturam ; nam hic homo valet *suppositum hujus naturæ humanæ ;* at vero in posteriori, quia suppositum explicatur, licet sub distinctione, recipit tamen signum determinans, ita ut duo supposita cum eadem natura humana, licet sint idem homo, non sint tamen idem aliquod suppositum habens naturam humanam. Unde sicut *suppositum* non est prædicatum univocum specificum de Christo, et de aliis hominibus ; sic neque illud prædicatum, *aliquod suppositum naturæ humanæ*, erit univocum specificum de Christo, et de nobis. Sicut neque hoc prædicatum, *aliquod animal*, est specificum respectu Petri, et Bucephali.

23 Evasio. Dices, in concretis accidentalibus signum appositum non determinat formam, sed subjectum, nam *hoc album* non est subjectum hujus albedinis, sed hoc subjectum alicujus albedinis ; quare unum subjectum cum duplici albedine est idem album, et e contra duo subjecta cum eadem albedine sunt duo alba, et tamen hoc album, et illud album, sunt ejusdem speciei infimæ licet subjecta differant specie ; ergo quod hic homo, et ille homo cum suppositis specie diversis sint ejusdem speciei, non oritur ex eo quod signum appositum determinet naturam, et non suppositum.

Præcluditur. Respondeo, hoc album, illud album esse ejusdem speciei, quia subjectum immediatum albedinis semper est ejusdem speciei, scilicet materia prima, vel quantitas, atque adeo effectus formalis semper est ejusdem speciei : in concretis autem quorum subjectum est diversum in specie, concreta etiam differunt specie, in rigore physico loquendo, unde gratia habitualis in Angelo, et in homine facit gratum specie diversum, quia cum concretum includat essentialiter subjectum, et unionem, oportet concretum esse specie diversum, quoties subjectum, et unio differunt specie, prout differunt in Angelo, et in homine. Dicuntur tamen duo illa concreta esse ejusdem speciei lato modo, scilicet pro formali, atque etiam secundum considerationem illius scientiæ ; quæ agit de illis concretis : sic animal, et planta dicuntur esse in eadem specie prædicabilis, scilicet secundum considerationem logicam, et binarius Angelorum et hominum in eadem specie arithmetica, licet physice differant specie.

24 Difficultas. Major est difficultas in secundo sensu dubii, quando scilicet homo prædicatur de Deo, an sit prædicatum univocum respectu Dei, et Petri ; P. Suarez dicto art. 1, in fine dubii quarti, docet, esse prædicationem univocam P. Vasquez disp. LXVIII, num. 20, negat, esse univocum cum Gabriele in III, p. d. VII, q. unic. art. 3, dub. 3. *Suarez. Vasq. Gabr.*

Et quidem in hoc puncto non potest esse quæstio de re. Nam si per prædicatum univocum intelligatur omne illud, quod ex parte prædicati retinet eamdem significationem, quando applicatur huic,

vel illi subjecto ; homo erit prædicatum univocum Deo, et nobis ; quia in hac prædicatione, Deus est homo, et in illa, Petrus est homo, li *homo* retinet omnino eamdem significationem. Si vero prædicatum univocum debeat ultra hoc convenire essentialiter subjectis, quibus dicitur esse univocum, prout videtur exigi ab Aristotele *in prædicamentis*, capit. de *univocis*, dicente, per nomen univocum significari rationem substantiæ eamdem, hoc est, essentiam communem omnibus univocis ; tunc *homo* non erit prædicatum univocum Deo et nobis, quia licet nobis conveniant essentialiter, non tamen Deo, ut infra videbimus ; sed erit prædicatum nobis essentiale, Deo accidentale, et quasi denominativum ; neque enim Aristoteles omnia prædicata communia voluit esse univoca, cum posuerit seorsim alia, quæ appellavit denominativa. Qua ratione *album*, licet dicatur univoce de hoc et illo albo, non tamen dicitur univoce, sed denominative de Petro, et pariete materialiter acceptis, quibus non competit essentialiter.

Arist.

25 Rursus ex iis, qui dicunt illud esse prædicatum univocum Deo, et nobis, aliqui negant, prædicari univoce, ut Scotus supra allegatus ; in quo est etiam controversia de nomine : nam si per hoc, quod est prædicari univoce, intelligamus solum, quod idem prædicatum ex parte prædicati retinens eamdem significationem prædicetur de inferioribus, non potest *homo* esse prædicatum univocum, quin etiam prædicetur univoce. Si vero intelligatur, quod non solum prædicetur idem, sed eodem omnino modo, non prædicabitur *homo* univoce de Deo, et nobis, cum de nobis prædicetur essentialiter, non autem de Deo, ut videbimus ; quare dici posset, prædicari quidem univoce, hoc est, eodem modo ex parte prædicati, non univoce, seu eodem modo ex parte ipsius prædicationis, quia licet prædicatum sit idem, quod tribuitur Deo, et Petro, prædicatio non erit eadem, sed diversa, ut inferius declarabitur.

Secundum dubium esse potest, utrum in hac propositione, Deus est homo, illud subjectum *Deus* supponat indefinite pro supposito indeterminato Dei, an vero determinate pro sola persona Verbi ? 26 Dubium secundum.

P. Suarez in præsenti in comment. dict. art. I et lib. VII *de Trinit.* cap. VII, num. 7 dicit, supponere determinate pro sola persona Verbi, quia si supponeret indefinite, eumdem sensum haberet, et eodem modo supponeret in hac propositione negativa, *Deus non est homo*, atque adeo hæc etiam propositio negativa esset vera, quia prædicatum *homo* vere negatur de aliquo supposito, pro quo subjectum supponit, scilicet de Patre, quod sufficit ad veritatem propositionis indefinitæ ; ergo fatendum est, in illa propositione subjectum *Deus* non supponere indefinite, sed indeterminate pro persona Verbi, cui illud prædicatum potest competere. *Suarez.*

Hæc tamen ratio videtur posse retorqueri, ut eadem probet id, quod fugere intendit, scilicet quod sit vera illa propositio, *Deus non est homo*. Si enim in hac propositione, Deus est homo, li *Deus* supponit determinate pro persona Verbi, eo quod prædicatum *homo*, quod ibi affirmatur, conveniat de facto Verbo divino, ergo ob eamdem rationem in hac propositione, Deus non est homo, li *Deus* debet supponere determinate pro persona Patris, et Spiritus sancti, eo quod prædicatum, quod ibi negatur de Deo, scilicet *homo*, de facto non competit Patri et Spiritui sancto ; cur enim majorem vim habebit prædicatum affirmativum, ut limitet et determinet suppositionem subjecti ad illud solum cui convenire potest, quam habeat prædicatum negativum, ut limitet et determinet suppositionem subjecti ad illud solum, de quo, tale prædicatum vere negatur ; erit ergo vera illa negativa, *Deus non est homo*, quia *Deus* ibi supponet determinate pro persona 27

Patris, et Spiritus sancti, quibus convenit non esse hominem.

28 Rursus, licet daremus; quod in propositione affirmativa, *Deus est homo*, li *Deus* ex intentione loquentis trahatur, et limitetur ad supponendum pro illa solum persona, quæ est homo de facto; non tamen apparet quomodo in propositione negativa, Deus non est homo, li *Deus* ex eadem intentione loquentis trahatur, et determinetur ad supponendum pro illa solum persona, quæ de facto est homo; tunc enim sensus intentus a loquente esset hic: suppositum illud divinum, quod de facto est homo, non est homo, quo quidem nihil magis ridiculum esset, aut magis alienum ab intentione loquentis, qui potius vult loqui de subjecto, quod non sit de facto homo, ut constat. Fatendum ergo videtur, quod significatio illius subjecti *Deus*, non varietur, sed maneat cum sua suppositione indefinita, quam ex se habet. Quod si aliquando S. Thomas insinuat, li *Deus* in illa propositione supponere pro persona aliqua determinate, intelligitur non de suppositione completa, sed de suppositione partiali, seu de verificatione proportionis; sicut solent dicere aliqui logici, in hac propositione *homo currit*, currente solo Petro, li *homo* supponere pro Petro, hoc est, verificari de solo Petro, licet ex se significet omnes homines disjunctim. Sic dicitur li *Deus* supponere pro solo Filio, quando dicitur, Deus est homo, hoc est verificari de solo Filio, licet vox *Deus* significet omnes personas indefinite, ut bene et late explicat P. Vasquez II tom. in I part. disp. CLVII, c. IV. *Vasq.*

29 Quomodo autem propositio illa, Deus non est homo, sit falsa explicuimus supra disp. XIII sect. III; ex eo scilicet, quod illa vox *Deus*, licet determinet hanc naturam divinam singularem, sed tamen ratione suppositi sapit naturam termini communis; quare sicut hæc propositio indefinita, homo non contraxit peccatum originale, est falsa in communi acceptione, quia, licet Christus illud non contraxerit, sensus tamen illius negationis additæ termino communi videtur esse universalis; sic hæc propositio, Deus non est homo, ratione communitatis, quam participat li *Deus* in ratione suppositi, videtur facere cum negatione suppositi sensum universalem juxta communem hominum acceptionem, hoc est, non contineri sub ratione communi suppositi naturæ divinæ aliquod suppositum, quod sit homo. Retinet ergo eamdem significationem, seu suppositionem li *Deus* in utraque propositione, affirmante scilicet, et negante, quia ut bene notavit Vasquez loco citato, suppositio termini, si in rigore sumatur, eadem est quod ad præsens attinet ac significatio: nam supponere est substitui pro conceptu objectivo, et formali; quare licet verificetur solum ratione unius personæ Filii, qui est homo, supponit tamen pro omnibus in confuso, et in communi, ita ut sensus sit, sub hac ratione communi continetur suppositum quod sit homo, qui sensus, quia in propositione negativa falso negatur, ideo ipsa est falsa, et affirmativa est vera.

30 Ex dictis infertur primo, non solum Deum posse prædicari de homine, et hominem de Deo, sed omnia etiam prædicata, quæ Verbo divino competunt, posse dici de homine, et omnia prædicata, quæ de homine dicuntur, posse dici de Verbo divino. Sic dicimus, Deum mortuum, passum, resurrexisse, ascendisse ad cœlos, etc. Item de homine dicimus, esse unigenitum Patris, fuisse ante Abraham, creasse cœlum et terram, spirare cum Patre Spiritum sanctum, et alia, quæ ex Scriptura, Patribus, et Conciliis probat late Suarez in præsenti disp. XXXV, sect. IV, et Vasquez in præsenti disp. LXIII, cap. V. Adverte tamen, ea prædicata debere esse talia, ut non involvant aliquam imperfectionem propriam suppositi creati, ratione cujus non possint dici de filio Dei. Sic dici non potest purus homo, et alia ejusmodi, de quibus postea specialiter agendum est; illa autem prædicata, *Illatio prima.* *Suarez. Vasq.*

quæ de Deo dicuntur ratione aliarum personarum, ut esse ingenitum, esse genitorem, misisse Filium, etc. sicut non dicuntur de Verbo, sic nec dicuntur de hoc homine, quia communicatio hæc idiomatum fundatur, ut dixi in unitate suppositi; quare illa solum prædicata communicantur, quæ possunt affirmari de supposito Verbi, non omnia, quæ possunt affirmari de Deo in concreto.

31 Illatio secunda. Vasq.

Infero secundo propter eamdem rationem posse tribui Christo prædicata inter se contraria, ut si dicas, Christus est mortalis et immortalis, passibilis et impassibilis, quæ et similia tribui solent in conciliis, et Patribus, ut probat Vasquez dicto c. v, n. 33, ubi bene notavit errorem interpretis, qui pro verbis illis Damasceni, et Nicetæ, *hic homo increatus est, et impassibilis;* transtulit, *hic homo nec creatus est, nec patitur*, quæ verba habent alium sensum omnino falsum; nam licet possimus dicere, *hic homo est impassibilis*, non possumus tamen dicere, *hic homo non est passibilis*, vel *non est passus*, quia negatio facit sensum universalem, et propositionem contradictoriam, quales non sunt illæ *passibilis* et *impassibilis*, quia utraque significat aliquid positivum, ex quo sequatur quidem negatio alterius, non tamen negatio universalis in toto supposito, sed negatio in eadem natura, ratione cujus competit illud prædicatum.

32 Illatio tertia.

Infero tertio, communicationem hanc posse quidem fieri in concreto, Deus est homo, Deus patitur, homo est Deus, homo est immortalis; non tamen in abstracto; divinitas est humanitas, Deitas patitur, humanitas est deitas, humanitas est immortalis; imo uterque terminus debet esse in concreto, et neuter in abstracto, unde etiam sunt falsæ, deitas est homo, humanitas est Deus. Probatur ex concilio Calcedonensi act. v *in confess. fidei*, ubi damnatur, qui dicit, deitatem esse passibilem, et ex Damasceno III *de Fide*, c. xxvi, negantem divinitatem carne passam, quo etiam modo loquitur Nicetas lib. III *Thesauri*, cap. xxxvi, negans, dici unquam posse, divinitas est homo, vel humanitas est Deus.

Conc. Calcedonen. Damascen. Nicetas.

Ratio autem ex dictis est, quia ad veritatem enuntiationis requiritur identitas prædicati cum subjecto; unde illa prædicatio est vera, homo est Deus, quia rectum subjecti et prædicati est realiter, scilicet idem suppositum Verbi; in illa vero propositione; humanitas est Deitas, subjectum non est idem realiter cum prædicato, sicut neque in illa, humanitas est Deus; non ergo possunt esse realiter veræ.

33 Effugium.

Dices, ex hoc ipso probari, quod illa saltem sit vera, Deitas est homo, quia *homo* dicit in recto suppositum Verbi, quod est idem realiter cum deitate; ergo in illa propositione rectum subjecti est idem realiter cum recto prædicati.

Confirmari autem potest, quia propter hanc rationem vera est illa propositio in sensu reali, deitas est Filius, quia idem sunt realiter subjectum, et rectum prædicati; ergo erit etiam vera, Deitas est homo, propter eamdem rationem, et quia quidquid prædicatur de filio Dei, potest dici de homine propter communicationem idiomatum; ergo si potest dici filius Dei est deitas, poterit etiam dici, hic homo est deitas, et per convertentiam dicetur: deitas est hic homo.

34 Occluditur.

Respondeo illam propositionem, deitas est homo, esse in rigore falsam, sicut et illam, homo est deitas. Pro quo adverte, aliquas esse propositiones, in quibus ex modo enuntiandi fit sensus formalis, et ideo non sufficit identicus ad earum veritatem. Tales sunt illæ, deitas generat, deitas spirat: nam licet deitas sit idem realiter cum Patre generante, et cum spiratore spirante, in illis tamen propositionibus verbum adjectivum *generat*, vel *spirat*, significans actionem, habet vim faciendi sensum formalem, et per hoc differt a verbo substantivo *est*, quod juxta communem acceptionem usurpari solet in sensu identico, ut notat Suarez lib. VII *de Trinit.* cap. vii, num. *Suarez.*

3 et 10. Hinc ergo fit, hanc propositionem similiter esse falsam, *Deitas terminat naturam humanam*, quia licet deitas sit realiter idem cum supposito Verbi terminante naturam humanam ; illud tamen verbum *terminat*, propter eamdem rationem facit sensum formalem, et non identicum. Similiter illa propositio ; Deitas est generans, deberet simpliciter negari, quia licet ponatur Verbum *est*, quod posset significare identitatem realem deitatis cum supposito generante ; ibi tamen non videtur facere eum sensum, nec accipi sic *generans*, quasi substantive, sed potius verbaliter, et ut merum participium ; atque adeo perinde esse, ac si diceret : deitas generat. Unde eodem modo illa propositio : Deitas est terminans naturam humanam, debet simpliciter negari propter eamdem rationem. Posset quidem concedi hæc : Deitas est suppositum terminans naturam humanam, in qua verbum *est*, videtur retinere sensum identicum ; non tamen debet concedi hæc : Deitas est homo, in qua verbum *est*, non facit sensum mere identicum, sed partim formale, eo quod explicat exercitium terminandi naturam humanam, quod tribuit deitati, cum non explicet aliquid, aliud cui illum formaliter tribuat.

35 Hinc autem constat discrimen inter hanc propositionem, et illam aliam : Deitas est Filius, quæ quidem est vera in sensu identico, quem facere potest, eo quod totum, quod est in Filio, identificatur realiter cum deitate, quam identitatem omnimodam significamus per illud verbum *est*. At vero in hac propositione : Deitas est homo, non potest significari talis identitas, quia deitas non est totum quod includit homo, unde remanet significandum exercitium terminationis, quod prædicatum, ut diximus, trahit propositionem ad sensum formalem, in quo non potest esse vera, ut constat.

Unde ad ultimam instantiam ex eo, quod quidquid dicitur de filio Dei, debeat dici de homine, dicendum est, eam regulam in præsenti non habere locum, eo quod varietur sensus propositionis ex identico in formalem, quæ variatio impedit illationem hujus syllogismi expositorii : Filius Dei est hic homo, filius Dei est deitas, deitas est hic homo, sicut propter eumdem defectum non concludit ille alius syllogismus similis : Deitas est Pater, Pater generat Filium ; ergo deitas generat Filium ; in quo etiam major propositio habet sensum identicum ; conclusio vero habet sensum formalem. Posset ergo propter communicationem idiomatum concludi : Filius Dei est deitas ; ergo hic homo est identice et realiter id, quod est deitas, vel e contra. Hunc autem sensum non reddunt communiter illa verba : Deitas est hic homo, neque illa : hic homo est deitas, quæ per conversionem reddunt eumdem sensum formalem. Oportet autem in ejusmodi locutionibus attendere non ad id, quod verba in rigore possent fortasse significare, sed ad id quod in communi theologorum acceptione et usurpatione significant, ut advertunt theologi.

36 Illatio quarta.

Infertur quarto, communicationem idiomatum fieri posse in sensu specificativo, non in reduplicativo, v. g. Deus ut Deus patitur, moritur etc. homo ut homo est immensus, omnipotens, æternus, etc. cum enim veritas earum enuntiationum fundetur solum in unitate suppositi terminantis utramque naturam, consequens est, ut sicut idem lac album dicitur dulce, non dulce in quantum album ; sic idem Deus dicatur homo, non tamen in quantum Deus. An vero in aliquo sensu dici posset Christus in quantum homo esse Deus, vel filius Dei, dicemus infra sect. VI.

Advertendum.

Nunc adverte, esse aliqua prædicata, quæ tribuuntur Christo non solum ut homo est, sed etiam reduplicative, quatenus est homo Deus, seu Deus homo : talia sunt esse mediatorem, mereri, et satisfacere de condigno pro peccatis nostris, esse caput Ecclesiæ, et similia, quæ

directe tribuuntur humanitati, non divinitati, et ideo possumus simpliciter dicere, meretur ut homo, satisfacit ut homo, non tamen dicimus, meretur ut Deus, satisfacit, ut Deus. Cæterum quia divinitas concurrit etiam dignificando illas operationes, sicut gratia habitualis concurrit, dando valorem operibus hominis justi, hinc est, quod sicut dicitur homo mereri de condigno, ut homo gratus, licet non dicatur ipsa gratia mereri; sic possit dici Christus mereri, et satisfacere ut homo Deus, licet deitas ipsa non mereatur, nec satisfaciat.

37 Infertur quinto, licet prædicata concreta sumpta ab humanitate dicantur de Deo adjective, seu denominative, *ut Deus humanatus, incarnatus;* prædicata tamen concreta, sumpta a divinitate, non dici adjective, et denominative de homine *ut homo Deificatus*, et similia. Ratio differentiæ est, quia suppositum divinum Christi, supponitur jam constitutum ante adventum humanitatis, atque adeo a forma advenienti potest denominari adjective: at vero non intelligitur illud suppositum constitutum in esse hominis ante adventum divinitatis, ideo non potest dici deificatus, sed Deus. De quo tamen latius postea dicendum erit.

Illatio quinta.

38 Contra dicta objici potest, quod de Christo dicitur aliquod prædicatum, quod non potest dici de Verbo divino: nam de Christo dicimus, esse compositum, non tamen dicimus, Verbum divinum est compositum. Ad hoc tamen diximus late supra disp. x, ubi explicuimus, quomodo illa propositio, Christus est compositus, vera sit in sensu reduplicativo, hoc est, Christus secundum omnia quæ includit in recto accepta, quæ cum non replicentur eodem modo in illa propositione Verbum est compositum, non mirum, si hæc secunda sit falsa; nam subjectum non est idem utriusque propositionis.

Objectio.

Solvitur.

Alia etiam sunt prædicata, quæ non communicantur, de quibus dicemus disput. XXXII, sect. n, in quibus specialis ratio est. An vero dici etiam possit, Christus est utraque natura divina et humana: diximus ibidem dict. disputat. x.

SECTIO II.

Quales sint hæ prædicationes Deus est homo, *et* homo est Deus.

Duo potissimum quærentur de his propositionibus. Primo, an sint prædicationes per se, vel per accidens? Secundum est, an sint in materia necessaria, vel remota, vel contingenti?

39

Suppositio pro sensu quæstionis. *Arist.*

Quod attinet ad primum, supponimus ex dialectica, Arist. lib. I *Posterior*, cap. IV, enumerasse tres modos dicendi per se, et alium existendi per se, quem posuit tertio loco.

Primus modus solet appellari *per se in prædicando*, et convenit iis prædicatis, quæ dicuntur essentialiter de subjecto, ut definitio, vel pars definitionis de suo definito, ut animal de homine, vel etiam substantia, corpus vivens de homine, quia hæc omnia sunt partes implicitæ definitionis hominis. Hæc vero non est in primo modo dicendi per se, *animal est rationale*, quia rationale non est de conceptu animalis: hæc vero, homo albus est homo, ab aliquibus rejicitur; alii tamen eam probabilius admittunt, quia prædicatum est de conceptu subjecti, licet non de conceptu singularum partium subjecti.

40 Secundus modus appellatur *per se in hærendi*, et competit iis prædicatis, quæ sunt propria subjecto, ea scilicet, quæ dicuntur de subjectis necessario quidem, sed non essentialiter, atque adeo habent connexionem necessariam cum subjecto, vel cum aliquo incluso in subjecto, ut si dicas, *homo est quantus*, quia prædicatum habet necessariam connexionem cum ratione corporis inclusa tamquam genere remoto in illo subjecto *homo*. Ratio au-

tem est, quia prædicatum dici de subjecto per se, est quod subjectum per se, seu ratione sui habeat tale prædicatum : hoc autem est idem ac dicere, quod vel totum subjectum, vel aliquid subjecti afferat essentialiter, vel saltem necessario illud prædicatum ; ergo ea omnia, et sola dicuntur per se de subjecto, quæ conveniunt ei essentialiter, vel saltem ut proprietates necessario consecutæ.

Tertius modus dicitur *per se existendi*, qua ratione substantia dicitur esse ens per se, qui non est in alio tanquam in subjecto.

Quartus denique modus dicitur *per se in causando*, qua ratione effectus solent prædicari per se de causis illis, quibus ratione sui convenit causare talem effectum, et non per accidens. Sic dicitur per se ædificator ædificat, ignis calefacit, secus vero citharædus ædificat, aqua calefacit ; hæ enim sunt prædicationes per accidens.

41 His suppositis quæ latius in logica exa-
Perpenditur quæstio. minantur, quæritur circa illas propositiones, Deus est homo, et homo est Deus, an sint prædicationes per se ?

Affirmant Ricardus, Thomas de Argentina, Cajetanus, Ferrariensis, et alii, quos affert Vasquez in præsenti disputat.
S. Thom. LXVIII cap. 1 quibus favet S. Thomas in præsenti quæstion. XVI art. 1 ad 1 et in III sent. d. VII quæstion. 1 articul. 1 et 4.

Alii negant, esse per se, Bonaventura, Scotus, Durandus, Gabriel, Joannes Major, Bassolis, Lichetus, Almainus, Paludanus, et Marsilius, quos refert, et sequitur idem Vasquez cap. II ; quæ sententia loquendo de re ipsa videtur verior, quia illæ propositiones nec sunt in primo modo dicendi *per se*, cum prædicatum non sit de essentia subjecti, nec etiam in secundo, cum non habeat connexionem necessariam cum subjecto : alii autem duo modi non sunt ad propositum, quia tertius non pertinet ad prædicationem, sed ad existentiam per se, quatenus omnis substantia existit per se ; quartus denique pertinet ad operationes, in his vero propositionibus non prædicatur operatio de sua causa, sed duplex natura de eodem supposito in concreto ; non ergo comprehenduntur in regulis dicendi *per se*, positis ab Aristotele.

Respondet Cajetanus in præsenti artic. 42
Responsio Cajetani. 1 prædicatum nempe, *esse hominem*, convenire necessario subjecto hujus propositionis, nempe Deo, non absolute, sed ut in ea supponit, quia nimirum cum dicitur, Deus est homo, li *Deus* supponit pro persona Filii determinate, non utcumque, sed prout subest duabus naturis, sub qua consideratione non convenit ei per accidens, sed per se, quod sit homo.

Hoc tamen clare impugnatur, quia ea
Impugnatur. ratione nulla prorsus esset propositio contingens, sed omnes essent necessariæ, quando enim dicis, homo est albus ; li *homo* supponeret pro tali homine determinato, prout habente albedinem, cui sub ea consideratione non competit contingenter albedo. Esset item ridiculus sensus propositionis, cum esset fere identicus, scilicet homo albus est albus, Deus homo est homo, etc. Non ergo significatur ibi ex parte subjecti, Deus, ut habens naturam humanam, sed Deus secundum se : imo nec persona Filii determinate, sed persona, divina vage, licet verificetur ratione solius personæ Filii, ut supra diximus sect. 1.

Alia effugia Cajetani videri possunt apud Vasquez ubi supra, qui ea bene impugnat, ne frustra repetamus, quæ ab ipso clare explicantur.

Secundo probatur ex Durando, quia 43
propositio per se est vera in sensu reduplicativo, addita particula *in quantum*, vel *secundum quod*, ut si dicas : homo est rationalis, vel risibilis, verum erit dicere, homo in quantum homo est rationalis ; vel risibilis ; quia juxta Aristotelem idem est prædicatum per se, et secundum quod ipsum ; nam prædicationem esse per se ut diximus, est, quod subjecto per se, et non per aliud, hoc est, ratione sui competat tale prædicatum : si autem competit subjecto ratione sui, verum erit

dicere, quod convenit ipsi quatenus tale est. At vero illa propositio, Deus est homo, non erit vera in sensu reduplicativo, Deus in quantum Deus est, est homo ; ergo non est prædicatio per se.

Evasio. Dicet aliquis, hanc regulam videri falsam, nam hæc propositio videtur essę per se ; *hic Deus generat ;* est enim in materia necessaria, alioquin posset esse falsa, et contradictoria posset esse vera, *hic Deus non generat ;* et tamen in sensu reduplicativo esset falsa, hic Deus in quantum hic Deus generat ; nam si hæc est vera ; ergo Filius etiam generat, quia ea, quæ conveniunt Deo ut Deo, conveniunt omnibus divinis personis ; ergo non est universaliter verum, quod propositiones per se addita reduplicatione adhuc manent veræ.

44 Responderi potest primo, illam propo-
ræcludi- sitionem : *hic Deus generat,* in rigore lo-
r primo. quendo non esse per se juxta regulas Aristotelis, quia imitatur modum prædicationis inferioris de superiore ; quatenus suppositum divinum videtur esse aliquid commune ad suppositum Patris ; neque ex hoc sequitur contradictoriam ipsius posse esse veram : nam hæc etiam propositio : animal est rationale, non est per se, ut concedunt omnes, et tamen ejus contradictoria, scilicet ; nullum animal est rationale, non potest esse vera. Ex eo igitur, quod illa non sit per se, solum arguitur, quod ejus subcontraria possit esse vera, scilicet : aliquod animal non est rationale, seu eadem propositio addita negatione post subjectum hoc modo : animal est rationale ; accipiendo animal non universaliter ; sed particulariter vage. Sic ergo ex eo quod illa non sit per se : hic Deus generat, non sequitur contradictoriam posse esse veram, sed quod ejus subcontraria possit esse vera. Cæterum quia diximus supra sectione præcedenti illam vocem *Deus,* quando ponitur indefinite, addita negatione reddere sensum universalem, juxta communem loquendi modum, non possumus dicere : hic Deus non generat ; nam hoc esset dicere non contineri sub ea ratione communi suppositi hujus naturæ divinæ aliquod suppositum generans, quæ propositio non esset subcontraria, sed contradictoria illius : hic Deus generat ; quare subcontraria esset : suppositum hujus divinæ naturæ non generat, quæ esset vera, sicut illa : animal aliquod non est rationale. Similiter propter eamdem rationem non sequitur, illam propositionem addita negatione post subjectum posse esse veram : hic Deus non generat, quia propter illam acceptionem quasi communem termini *Deus,* redderet sensum universalem, quem diximus, atque ideo debet ita addi negatio, ut tamen retineatur sensus particularis vagus, scilicet : suppositum hujus naturæ non generat, qui sensus verus est.

Secundo responderi potest ex S. Tho- 45
ma I, p. qu. XXXIX, art. 6 ad 2, illam esse Præcluditur secundo.
propositionem per se, quia generatio, seu paternitas est quasi propria passio connexionem necessariam habens cum hac natura divina, ad quod non requiritur, quod omne suppositum habens illam naturam sit etiam pater, vel generans, sed sufficit, quod hic Deus semper habeat illam paternitatem, licet non in quocumque supposito. Consequenter vero conceditur eadem propositio cum particula reduplicante, prout P. Vasquez in II tom. *Vasq.*
in I part. in comment. illius art. 6, concedit illam propositionem, *Deus in quantum Deus,* vel *secundum quod Deus, est Pater ;* tunc autem negandum est, Filio competere omnia prædicata, quæ tribuuntur Deo in quantum Deo.

Ad similem fere modum explicari pot- 46
est ratio illa, qua ex Scoto utitur Vasquez in præsenti dict. disp. LXVIII, art. VI, ad probandum intentum ex eo, quod quidquid prædicatur per se de aliquo, convenit etiam per se cuicumque sub illo contento : esse autem hominem non convenit cuilibet, qui dicitur Deus ; ergo homo non convenit Deo per se. Contra quam rationem posset fieri similis objectio, quia Deo videtur convenire per se

esse trinum, et tamen Pater, licet Deus, non est trinus ; ergo illa regula non est universaliter vera.

Responderi tamen potest, illam regulam esse veram, quando non variatur suppositio, prout variatur in illo exemplo, quia in illa proportione, *Deus est trinus*, li *Deus*, licet ex parte naturæ habeat suppositionem singularem, ex parte tamen suppositi videtur habere suppositionem collectivam, seu simplicem, atque adeo non potest prædicatum convenire singulis, ut cum dicis, homo non est species, non licet arguere, ergo Petrus est species. Sic licet omnibus personis divinis collective conveniat per se esse tres, non debet hoc prædicatum convenire singulis : regula autem illa locum habet in prædicatis, quæ competunt per se subjecto supponenti per suppositionem personalem, seu distributivam, in quo sensu videtur esse universaliter vera.

47 Objectio. His tamen adhuc potest objici, quia licet probent de illa propositione : Deus est homo, non esse *per se*, propter eas rationes, non tamen probant de illa alia : hic homo est Deus, quod non sit per se, imo juxta easdem regulas videtur esse per se, quia subjectum, nempe *hic homo*, includit non solum naturam humanam, sed etiam suppositum ; huic autem supposito per se competit esse Deum ; ergo hic homo per se est Deus.

Solvitur. Resp. argumentum concludere, si Deus prædicaretur de hoc supposito determinato naturæ humanæ, dicendo, hoc suppositum humanitatis est Deus, illa enim esset per se : secus vero est, quando prædicatur Deus de hoc homine, quia tunc non determinatur hoc suppositum divinum, sed ponitur ex parte subjecti suppositum vagum, et indeterminatum hujus humanitatis, cui supposito, eo modo accepto, non competit necessario esse Deum, nec apparet aliqua necessaria connexio prædicati cum illo subjecto.

48 *Durand. Palud.* Unde in hoc non placet limitatio Durandi, et Paludani, qui dicunt, si nomen *homo* et *Deus* accipiantur pro suppositis, illas esse propositiones per se. Neque etiam placet discrimen, quod affert Vasq. dict. disp. LXVIII, n. 12 et 13, ubi ait, si nomen *homo* significaret directe suppositum, et in obliquo naturam, quod tamen ipse existimat falsum, tunc illam propositionem homo est Deus, adhuc non esse *per se*, quia adhuc *homo* significaret vage suppositum habens humanitatem ; secus vero judicandum de illa propositione : hic homo est Deus, quia *hic homo* significaret determinate hoc suppositum habens humanitatem, cui supposito per se convenit esse Deum. Sed ex supradictis rejicitur illud discrimen ; nam *hic homo* non determinat, ut diximus, hoc suppositum, sed hanc humanitatem ; alioquin non essent idem numero homo tria supposita divina habentia eamdem humanitatem, quod constat esse falsum ; dicendum ergo est, illam etiam propositionem : hic homo est Deus, non esse per se, propter eamdem rationem, quia supposito habenti hanc humanitatem sub iis terminis significato, non convenit necessario esse Deum. *Vasque*

49 Dixi tamen, propositiones illas : Deus est homo et homo est Deus, non esse, per se loquendo, de re ipsa, quia in aliquo alio sensu, et attendendo magis ad modum prædicationis, possent dici *per se*, quatenus imitantur modum prædicandi, quem habent propositiones *per se*. Nam sicut hæc prædicatio : Deus est sapiens, reipsa est substantialis, et quidditativa, licet secundum modum sit *in quale*, et more accidentalium per prædicatum adjectivum, sic e contra, illa : Deus est homo, vel homo est Deus, licet reipsa non sit essentialis ; secundum modum tamen videtur esse *in quid*, quia prædicatum significatur non adjective, sed substantive, eo modo, quo significari solent, quæ prædicantur *in quid*, et in hoc sensu conciliari possunt auctores primæ sententiæ cum auctoribus secundæ ; nam de re ipsa non videtur posse esse controversia.

Hinc autem colligi potest jam facile

50 responsio ad secundum dubium propositum de materia harum propositionum. Et quidem certum est, non esse in materia omnino remota, quia licet naturaliter non possint illa duo extrema, *Deus*, et *homo*, conjungi, atque ideo possent dici esse in materia remota naturaliter ; possunt tamen conjungi saltem de potentia absoluta, quod sufficit ut non sint in materia omnino impossibili.

esponsio dubium cundum.

51 An vero sint in materia necessaria, vel contingenti ? Aliqui dicunt, partim esse in materia necessaria, quatenus sunt prædicationes substantiales, et non accidentales ; partim vero etiam in materia contingenti, quatenus possent esse falsæ, quod videtur proprium contingentis.

Sed consequenter ad supradicta fatendum est reipsa illas propositiones esse in materia contingenti, cum contingere potuisset, Deum non esse hominem, neque hominem, aut hunc etiam hominem esse Deum ; aliud enim suppositum cum hac humanitate esset idem non homo, ut supra diximus. Cæterum in modo loquendi propter vitandam æquivocationem non debent simpliciter dici propositiones accidentales, quia revera non prædicatur accidens physicum, sed substantia ; unde poterunt dici accidentales, logice, non physice : sicut etiam, cum dicimus, materiam esse animatam, prædicatio est substantialis, et tamen est in materia contingenti, quia prædicatum, licet non sit accidens physicum, est tamen accidens logicum, quatenus contingere potest, quod non sit animata.

52 De aliis autem prædicationibus per alia nomina non est eadem ratio : v. g. Christus est Deus, Jesus est Deus, Emmanuel est Deus, Christus est homo, Jesus est homo, Emmanuel est homo. Aliqui negant etiam, esse *per se* has propositiones, quia licet ex parte subjecti ponatur nomen significans Deum et hominem, cui complexo convenit per se prædicatum hominis, vel Dei, aliunde deficiunt a prædicatione *per se*, in qua ipsum subjectum debet esse unum per se, hoc est cujus partes conjungantur per se, qualiter non conjunguntur Deus et homo. Ita Scotus, Bassolis, et Paludan. apud Vasquez, ubi supra c. III.

Scotus. Bassolis. Palud.

Hæc tamen ratio nimium probat. Primo, quia probaret, nullam prædicationem accidentis etiam de suis inferioribus esse *per se*, ut cum dicimus : hoc album est coloratum, hoc dulce est sapidum, quia revera ex parte subjecti non ponitur sola albedo, aut dulcedo, sed concretum ex subjecto et albedine, vel dulcedine, quæ duo non conjunguntur per se, sed contingenter, ut constat. Fatendum ergo est, eam conditionem non exigi ad prædicationem per se, sed sufficere, si prædicatum conveniat per se subjecto, quodcumque hoc sit. 53

Secundo, quia quando dicis, subjectum debere esse unum ens per se, vel intelligis, quod subjectum non debeat esse ens per accidens, et quidem in hoc sensu subjectum harum propositionum est ens per se ; nam Christus non est aliquod ens per accidens, sed unum ens per se, scilicet unum suppositum substantiale cum duabus naturis substantialibus, quæ conjunguntur in eadem persona, ac per consequens non uniuntur accidentaliter. Vel intelligis, subjectum debere esse ita ens per se, ut partes ipsius conjungantur inter se, non contingenter, sed necessario ; et in hoc sensu, neque hæc propositio : homo est animal, erit per se, quia subjectum habet duas partes, nempe corpus et animam rationalem, quæ non conjunguntur necessario, sed contingenter inter se ; ergo hæc conjunctio necessaria, et per se inter partes subjecti non requiritur ad prædicationem per se, sed quod prædicatum conjungatur necessario cum subjecto toto per modum totius.

Dicendum ergo est, illas propositiones : Christus est Deus, Christus est homo esse per se, quia *Christus* significat personam subsistentem cum duplici natura, divina et humana, cui per se convenit esse Deum, et esse hominem : quod idem dicendum videtur de illis : Emmanuel est Deus, 54 Concluditur proposita quæstio.

Emmanuel est homo, propter eamdem rationem, quia *Emmanuel* significat Deum nobiscum habitantem in forma hominis. Illæ autem e converso non essent per se : Deus est Christus, homo est Christus, Deus est Emmanuel, homo est Emmanuel, quia hæ esse possent falsæ ut constat.

Dubium. *Vasquez.* Majus est mihi dubium de illa : Jesus est Deus, quam P. Vasquez ubi supra n. 15 eadem ratione dicit esse per se, quia *Jesus* significat duas naturas, divinam et humanam, in eodem supposito, quod probari potest ex eo, quia Jesus idem est ac salvator, non potuit autem esse Salvator ille homo, nisi esset simul Deus.

55 Hoc tamen difficultate non caret, quia alia est ratio imponendi nomen, aliud vero est id, ad quod significandum nomen imponitur. Sic *Joannis* vocabulum interpretamur gratiam : impositum tamen fuit ad nominandum, et significandum illum determinatum hominem : sicut *Jacob*, idem est ac supplantator, sic dictus, quia plantam fratris manu tenebat : nomen tamen ipsum significabat solum illum hominem : unde idem homo omnino esset, etiam si plantam fratris non tenuisset, et licet non fuisset tunc fortasse vocatus Jacob ; esset tamen omnino idem, ad quem significandum impositum fuit illud nomen. Sic ergo nomen *Jesus*, licet impositum fuerit Salvatori propter officium salvandi, quod habiturus erat *Matth.* 1. 21. juxta verba Angeli, *Ipse enim salvum faciet populum suum*, etc. fuit tamen impositum ad significandum illum determinatum hominem ; fuit enim impositum eo modo, quo homines imponere solent nomina suis filiis, quæ certe imponunt ad significandum, et nominandum hunc hominem determinatum, et ad distinguendum eum ab aliis hominibus : idem est dicere : Petrus, vel Joannes, ac : hic homo, vel ille homo. Unde sicut, per has voces, *hic homo*, non significamus determinate hoc suppositum ; nam idem homo esset, etiamsi aliud suppositum terminaret hanc humanitatem, sicut tres personæ divinæ sunt idem Deus ; sic nec per has voces, Petrus, Joannes, significamus hoc suppositum determinatum, sed suppositum vage hujus humanitatis determinatæ. Similiter ergo nomen *Jesus* impositum fuit ab hominibus humano modo, ad significandum hunc hominem determinate, neque enim fuit aliud nomen ad nominandum hunc hominem, nec debuit hic homo carere nomine proprio, quod habent alii omnes homines, quibus significentur ut tales homines sunt. Si autem nomen Jesus significat hunc determinatum hominem, consequens est ut sicut variato supposito, esset tamen idem numero homo, sic maneret etiam totum id, quod significatur per nomen Jesus ; ac per consequens significato hujus nominis non convenit necessario esse Deum, quia huic homini id necessario non convenit, ut vidimus ; ergo nec illa erit prædicatio per se, aut in materia necessaria : Jesus est Deus, licet ratio motiva ad imponendum illud nomen fuerit officium salvatoris, et divinitas unitas illi humanitati.

Quod potest amplius explicari, quia si 56
hæc humanitas Christi nunc dimitteretur a Verbo, et maneret cum subsistentia propria, maneret certe in rerum natura idem homo, qui antea erat ; nam diversitas suppositi solius non facit alium hominem, sicut neque alium Deum. Pete ergo ex omnibus hominibus, qui antea erant, qui esset ille qui tunc maneret? Nullus sane, nisi ille homo *Jesus ;* ergo vere maneret Jesus, vel dicere debes, illum hominem antea non habuisse ullum nomen proprium, quod videtur aperte falsum ; nam alii loquentes de illo homine, et volentes, illum hominem determinate significare, appellabant illum Jesum. Sic enim dixit cæcus ille, *Joan.* IX, 11, *Joan.* 9. *ille homo, qui dicitur Jesus, lutum fecit, et unxit oculos meos.* Ille ergo homo, ut talis homo erat, significabatur communiter ab hominibus per illud nomen, et idem omnino significant Jesus, et hic ho-

Suarez. mo, ut supponit Suarez in præsenti in Comment. art. VI, ac per consequens, sicut neque hic homo, sic nec Jesus ut Jesus videtur necessario Deus; multo autem minus Deus est per se vel necessario *Jesus*, sicut nec Deus est etiam per se, vel necessario Christus, potuit enim esse Deus, quin esset Jesus, vel Christus, ut constat.

SECTIO III.

Utrum dici possit, Deus factus est homo, *et* homo factus est Deus.

57 Affirmatur propositio I. S. Thom. Philip. II, 7.

De prima propositione concors est theologorum sensus cum S. Thoma in præsenti art. VI, esse veram, de quo non potest dubitari, habetur enim *Joan.* I, XIV. *Et Verbum caro factum est;* ad *Philip.* II, VII. *In similitudinem hominum factus*, et in symbolo Nicæno; *Et homo factus est*, et alibi sæpe et ratio est, quia is, qui antea non erat talis, si postea sit talis, dicitur factus talis, ut aqua antea non calida, postea calida, dicitur facta calida, sed Deus antea non erat homo, ergo si postea est homo, dicetur factus homo.

Bonav. Bonaventura in III d. art. 1, quæstion. II, fatetur, esse veram propositionem, sed dicit, non esse omnino propriam in rigore sermonis; quia id, quod dicitur fieri tale, in omni rigore debet fieri tale cum mutatione sui, Deus autem non est mutatus, ut fieret homo. Hoc tamen ab omnibus rejicitur et merito, quia absque fundamento sufficienti ponit improprietatem sermonis in præcipua parte Symboli nostræ fidei, et Evangelii Joannis: neque requiritur talis mutatio intrinseca, ut aliquid dicatur fieri tale; nam Petrus dicitur fieri consul, doctor, genitor, maritus, et alia innumera absque mutatione intrinseca sui, quæ locutiones propriissimæ sunt; cur ergo non dicetur proprie, *Deus factus est homo*, absque sui mutatione.

58 Objectio prima. Objicitur primo, ergo saltem per communicationem idiomatum dici poterit Deum esse mutatum, quia sicut ex generatione terminata ad humanitatem, dicitur Deus genitus, sic ex mutatione facta in humanitate per unionem cum Verbo, dici poterit Verbum mutatum.

Dissolvitur. Respondeo breviter negando sequelam, neque enim omnes denominationes, quæ competunt naturæ, tribui possunt supposito; nam, ut monuimus supra sectione prima, prædicata illa, quæ explicant munus naturæ in ordine ad suppositum, non tribuuntur supposito; unde licet humanitas terminetur a supposito, non dicimus suppositum terminari a supposito. Item natura sustentat in generæ causæ materialis propriam suppositalitatem, non tamen suppositum sustentat suppositalitatem. In Christo etiam natura humana assumitur a Verbo, Verbum autem non dicitur assumptum. Sic ergo, licet natura humana per assumptionem mutetur, Verbum, seu suppositum non dicitur mutari, quia mutatio illa est assumptio passiva; quare sicut suppositum Verbi non dicitur assumi, ita nec mutari per assumptionem. Sic etiam in composito humano prædicata partium, quæ explicant officium partis, ut pars est, non tribuuntur toti homini; nam licet cum caput, vel pes dolet, vel sentit, dicatur homo dolere, vel sentire, non tamen dicitur homo componere corpus, sicut, caput, aut pes dicuntur componere corpus, quia eo ipso significaretur homo esse pars hominis, quæ ratio non procedit cum dicitur Deus genitus ex Virgine, quia illud prædicatum ratione naturæ genitæ tribui potest absque inconvenienti toti supposito. Alias solutiones reddunt huic objectioni Suarez in illo art. VI, et Vasquez disp. LXIV num. XX, sed hæc videtur facilior et planior. *Suarez. Vasquez.*

59 Objectio secunda. Secundo objici solet, quia posset dici Verbum factum esse Deum, quia hic vi-

detur bonus syllogismus expositorius : hic homo est Deus, Verbum factum est hic homo ; ergo Verbum factum est Deus.

Solvitur. Respondeo, syllogismum illum habere quatuor, vel quinque terminos ; nam in majori sunt duo, hic homo, et Deus ; in minori vero sunt Verbum, et factus homo, et denique in conclusione alius terminus novus ex parte prædicati, scilicet *factus Deus ;* nam in rigore non est idem terminus homo, et factus homo. Sic etiam hic syllogismus non concludit propter eumdem defectum : hoc dulce est calidum, sed sol fecit hoc calidum ; ergo sol facit hoc dulce, quia nimirum in conclusione ponitur novus terminus *factum dulce*, qui neque est in majori, neque in minori.

60 Hanc solutionem impugnat Vasquez n. 23, quia ex eo quod ponatur in minori Verbum adjectivum, *factum est*, non sequitur esse quatuor terminos, ut constat in his syllogismis bonis : Album est disgregativum visus, homo factus est albus ; ergo homo factus est disgregativus visus ; et in hoc : hic homo moritur, hic homo est Deus ; ergo Deus moritur, ubi etiam in majori est Verbum adjectivum, et in minori Verbum substantivum.

Impugnatur hæc solutio. *Vasquez.*

Quare ipse respondet, syllogismum illum habere defectum illum, quem logici appellant fallaciam accidentis, qui reperitur in hoc syllogismo : hic veniens est coruscus, ego video hunc venientem, ergo video coruscum ; et consistit in eo, quod in duobus prædicatis, quæ non per se, sed accidentarie conjunguntur, tribuimus uni formaliter ea, quæ alteri formaliter conveniunt ; nam videri, seu movere visum, convenit formaliter venienti, ut veniens est, quando ut veniens videtur, et non ut coruscus, et ideo conclusio est falsa, quia facit sensum formalem, quod scilicet videatur, ut coruscus.

61 Fateor, defectum illum fallaciæ accidentis esse in eo syllogismo, sed ex hoc ipso constat, reperiri quatuor terminos ; nam in illo ipso syllogismo, qui in exemplum adducitur reperiuntur quatuor, imo quinque termini ; scilicet duo in majori *veniens*, et *coruscus*. In minori alii duo ; nam illa propositio, cum faciat sensum formalem, æquivalet huic, *visus est veniens ut veniens*, ubi sunt duo termini novi, scilicet *visum*, et *veniens*, *ut veniens*, qui non fuerant in majori, sed *veniens* materialiter ; denique in conclusione est alius terminus novus, scilicet *coruscum*, *ut coruscum*, seu formaliter, et reduplicative, quale non fuerat in majori. Manet ergo verum, quod syllogismus prior peccaverat etiam ex pluralitate terminorum.

Sententia auctoris.

Ad illa vero exempla, quæ affert, res- 62
ponderi potest, primum illum syllogismum non esse in rigore bonum, nec concludere ratione formæ, sed ratione materiæ ; si quidem in eadem forma alius syllogismus non concludit, in ea autem materia concludit, quia illa duo prædicata *album disgregativum visus* sunt definitio, et definitum.

Dices, si prima propositio ita propo- Effugium.
natur ; album est essentialiter disgregativum visus, concludet semper in omni materia, et tamen adhuc erunt illi quatuor termini propter Verbum adjectivum additum in minori propositione.

Respondeo, nec tunc concluderet in Evertitur.
omni materia, v. g. omne calidum est essentialiter corpus, sed hoc est factum calidum a sole ; ergo hoc est factum corpus a sole, non concludit, ut constat, habet enim eumdem defectum, scilicet terminum aliquem novum in conclusione qui non est in præmissis, scilicet *factum corpus a sole*. Quando autem duo termini positi in majori sunt definitio, et definitum concludit, quia resolvi potest in syllogismum constantem tribus terminis, scilicet ; quocumque modo prædicetur album de subjecto, prædicari potest disgregativum visus ; sed de subjecto prædicatur factum album ; ergo de subjecto prædicatur factum disgregativum visus. In quo syllogismo dixi esse tres terminos, quia æquivalet huic : omnis modus

qui reperitur in prædicatione albi reperitur in prædicatione disgregativi ; sed in prædicatione albi reperitur hic modus, nempe factum album : ergo hic idem modus reperitur in prædicatione disgregativi, qui syllogismus concludit in omni materia, cum sit in forma et figura.

63 Difficultas tota est de secunda propositione, *homo factus est Deus*, de qua Scotus in III, d. VII, q. II, et Gabr. ibi q. unic. art. 2 post quintam conclusionem affirmant, esse veram S. Thom. vero in præsenti art. 7, cum aliis theologis eam negat.

ifficultas rca prositionem. ecundam. Scotus. Gabr. Thom. istinguntur insus prositionis D. Th. insus primus.

Distinguit autem S. Thom. tres, vel quatuor sensus, quos potest habere illa propositio.

Primus est, si ille terminus *factus* teneat se ex parte subjecti, vel prædicati, ut sensus, sit, *homo factus est Deus*, id est, homo, qui est factus, est Deus, et in hoc sensu judicandum erit de illa sicut de illa alia, hic homo incepit esse, de cujus veritate infra dicendum est ; vel e contra, si teneat se ex parte prædicati, scilicet ; *homo est Deus factus*, id est, est Deus qui factus est, qui sensus est omnino falsus, et uterque est improprius, quia hæc propositio communiter prolata neutrum significat.

64 Secundus sensus est, ut ille terminus *factus* cadat supra totum complexum, et determinet compositionem, hoc est, *factum est, ut homo sit Deus*, qui sensus verus est ; sed im proprius, nam voces illæ non videntur eum significare. Dividit autem S. Thomas hunc secundum sensum in alium, postquam enim dixit, in illo sensu significante compositionem utramque propositionem esse veram ; Deus, factus est homo, et homo factus Deus, statim subjungit : « Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur secundum quod li *homo* non habet personalem suppositionem sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona filii Dei, ab æterno fuit Deus ; tamen homo communiter loquendo non semper fuit Deus. » Quæ verba difficilia sunt ; tum quia in illis videtur S. Thomas admittere quod in aliquo sensu proprio illa propositio, *homo factus est Deus* sit vera ; tum etiam, quia quod *homo* habeat suppositionem simplicem, non videtur pertinere ad illum secundum sensum, in quo per li *factus* significatur solum complexum per modum complexi ; sed ad tertium modum postea subjiciendum, in quo de homine enuntiatur, quod factus sit Deus.

64 ensus secundus.

P. Suárez in Comment illius art. 7, videtur confundere totum illum secundum sensum, quoad utrumque membrum in ipso positum, nam in toto illo dicit subjectum *homo* supponere simpliciter, seu immobiliter. Sed hoc est contra mentem S. Thomæ, qui distinxit ibi duo membra diversa, ut constat ex verbis adductis, et quia alioquin non determinasset S. Thomas quid sentiendum de illo sensu complexo, si subjectum *homo* non supponat simpliciter, sed personaliter, in quo tamen sensu procul dubio esset vera propositio, nam revera factum est de novo, quod sit verum, hunc hominem esse Deum, quod ante hoc mysterium verum non erat. 65 *Suarez.*

P. Vasquez disput. LXIV, cap. I, numer. 2, dicit, verba S. Thomæ legenda esse cum parenthesi hoc pacto. « Alio modo potest intelligi, ut li *factus* determinet compositionem, ut sit sensus, homo factus est Deus, id est, factum est, ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraque est vera, et homo factus est Deus, et Deus factus est homo (sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur secundum quod li *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem) licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona filii Dei ab æterno est Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. » Qua parenthesi posita hic est sensus verborum, utraque illa propositio in sensu 66 *Vasquez.*

determinante compositionem est vera ; quia homo in communi, si suppositione simplici supponatur, non fuit semper Deus, licet hic homo semper fuerit Deus. Sed hic sensus non est proprius harum locutionum, quia improprie explicantur illæ propositiones. *Deus factus est homo*, *et homo factus est Deus*, per illam *factum est ut Deus sit homo*, vel, *ut homo*, *sit Deus*, quia nimirum in his, *homo* supponit simpliciter, et in illis supponit personaliter, nisi forte aliquis dicat, quod in illa etiam, *homo factus est Deus*, li *homo* supponat simpliciter, sic enim verus et proprius sensus esset. Hinc est sensus S. Thomæ juxia interpretationem P. Vasquez.

67 Impugnatur.

Hæc tamen explicatio, nemo non videt, quam sit violenta. Prima quia addit parenthesim necessariam ad illum sensum contra fidem omnium codicum antiquiorum, et recentiorum, in quibus nulla parenthesis reperitur. Secundo quia illa etiam addita redditur ineptus sensus. S. Thomæ, nimirum probaret S. Thomas, illam propositionem in sensu determinante compositionem esse veram, quia licet *hic homo* non sit factus Deus, homo tamen in communi non semper fuit Deus, et tunc adderet ; sed hic sensus non est proprius illarum propositionum nisi forte *homo* habeat suppositionem simplicem ; qui certe modus probandi, et concludendi ridiculus esset : sicut si diceres, hæc propositio ; homo respicit Petrum, est vera, quia licet hic homo non referatur ad Petrum, homo tamen in communi, et ut supponit simpliciter, refertur ad Petrum, ut ad inferius. Sed hic sensus non est proprius, nisi forte *homo* in illa propositione habeat suppositionem simplicem. Certe qui ita discurreret, male discurreret, et nihil resolveret, ut constat ; si enim dicis, illam propositionem esse veram, quia *homo* in ea supponit simpliciter, quorsum adjungis, hunc tamen non esse sensum illius proprium, nisi *homo* in ea supponat simpliciter. Jam enim dixisti, ideo esse veram quia supponit simpliciter. Fatendum ergo est, sensum S. Thomæ esse quem verba præ se ferunt absque parenthesi, prout ab omnibus leguntur.

68 Intellectu verborum Thomæ juxta mentem auctoris.

Possumus itaque illa verba ita intelligere, ut in prioribus illis verbis non sit sermo de propositione illa restricta ad suppositionem simplicem ex parte subjecti, sed solum de propositione illa in eo sensu, in quo li *factus* determinet compositionem, et cadat supra totum complexum, et dicat : factum est ut homo sit Deus, quem sensum dicit S. Thomas esse verum, sed non esse proprium illius propositionis, cujus ratio potuit esse, quia li *factus* in genere masculino non cadit supra compositionem eorumdem, sed supra subjectum *homo* ; quando autem aliquod subjectum dicitur factum aliud, videtur in rigore significare quod præcesserit tale subjectum, ut postea dicemus. Unde cum homo ille, qui est Deus, non præcesserit, antequam esset Deus, non potest li *factus* in sensu proprio verificari. Subdit autem : « Nisi forte intelligatur secundum quod li *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem. » Quasi dicat, ille quidem non est sensus proprius illius propositionis, quia li *factus* in sensu proprio petit prioritatem subjecti, cui applicatur, unde posset existimari vera in sensu proprio, si *homo* supponat, non personaliter, sed simpliciter, quia jam tunc esset prioritas aliqua ex parte subjecti, quatenus, licet hoc suppositum, seu hic homo non prius fuerit, quam fuerit Deus, homo tamen communiter, seu homo in communi præcessit hoc quod est hominem esse Deum. An vero hic sensus sit in toto rigore proprius, non definit S. Thomas, sed sub dubio relinquit in illis verbis, *nisi forte intelligatur*. Nos autem postea aliquid de illo dicemus.

69 Concluditur hæc secunda quæstio. Vasquez, Damasc.

Hoc ergo circa litteram S. Thomæ supposito, conclusio ipsius est communis, quod scilicet illa propositio non sit vera, *homo factus est Deus*. Probatur

Nicetas. Elias Cretensis. Petr. Diaconus. Cyrillus. Alex.

primo ex Patribus, quos adducit, et eorum verba ponderat bene Vasquez ubi supra c. III, Damascenus III, *de fide* c. II. Nicetas lib. III, *Thesauri* c. XXXII, et Elias Cretens, in orat. I. Nazianzeni docet, non debere dici, hominem deitate affectum esse, sed Deum humanitatem assumpsisse. Petrus Diaconus lib. *de Incarnat et gratia* cap. V, in princip. « Deus, inquit, factus est Christus, non autem Christus factus est Deus. » Cyrill. Alex. lib. *adversus Antropomorphitas* cap. XXII. « Neque enim, inquit, homo, ut quidam volunt, Deus est effectus unitus Verbo, sed Verbum ipsum carne assumpta homo factum mansit, « quæ verba licet ad aliud intentum principale dixerit, ut fatetur Vasquez, obiter tamen ostendent diverso modo esse usurpandas illas duas propositiones, *Deus factus est homo*, et *homo factus est Deus*.

70 Rationes plures solent afferri. Prima sit : quia per illam propositionem significatur. Deum ut sic esse terminum effectionis, ad quem ipsa terminatur, quod repugnat deitati. Sic arguit Suarez in Comment. dicti art. 1, in confirmatione prima. Sed contra hoc est, quod quando Deus dicitur factus homo, non significatur effectio terminari ad humanitatem, sed ad unionem humanitatis cum Deo, ergo per illam aliam propositionem posset etiam significari, quod effectio terminetur non ad deitatem, sed ad unionem Dei cum humanitate, quæ unio, et ejus effectio non repugnat. Quod explicari potest, quia si homo præcessisset cum personalitate creata, et eadem humanitas retenta propria personalitate, per possibile, vel impossibile assumeretur a Verbo, adhuc diceretur Deus factus homo, licet effectio non terminaretur ad productionem illius hominis, cum idem homo supponeretur præexistens, ergo nec ex eo quod homo dicatur factus Deus, arguitur quod effectio terminetur ad producendum Deum, ut Deum.

71 Hac ergo, et aliis rationibus omissis, P. Vasquez ubi supra num. 14, probat conclusionem ex eo, quod licet ad hoc, ut aliquid dicatur simpliciter fieri, non requiratur quod antecedat tempore, vel natura sui ipsius productionem ; id tamen, quod dicitur fieri tale, significatur antecedere tempore, vel natura, actionem qua fit tale ; sic enim cum dicimus hominem fieri album, prius est hominem esse quam album fieri, quia quod fit tale, tendit ad hoc, ut acquirat illud supra id, quod in se habet. Cum ergo hic homo Christus non præcesserit tempore, vel natura, antequam idem esset Deus, non potest dici in sensu proprio, quod homo factus sit Deus.

Ego quidem facile amplector, quod li *factus* requirat antecessionem illius, quod dicitur factum tale, loquendo in toto rigore ; non tamen admitterem, quod in eodem rigore et proprietate loquendo, sufficiat antecessio sola pro priori signo naturæ. Possumus quidem aliquando ita loqui de iis, quæ in primo instanti competunt subjecto, sic enim dicitur *Ecclesiastes* VII, 30. *Quod fecerit Deus hominem rectum*, scilicet a principio, et *Psal.* XCII, 5, *testimonia dua credibilia facta sunt nimis* ; sed in eo sensu loqui etiam solemus de prædicatis non supponentibus prioritatem naturæ in subjecto. Sic enim dicimus. Homo factus est a Deo rationalis, Angelus factus est immaterialis, imo de prædicatis, quæ non solum non supponunt subjectum, sed supponuntur potius ad ipsum, v. g. Anima equi facta est dependens a materia : Petrus factus est a Deo filius optimi parentis ; cum tamen anima equi supponat dependentiam a materia, et filius supponat dependentiam a suo patre. 72

Oportet ergo advertere quod li *factus* aliquando non significat mutationem rigorosam subjecti, sed solum acquisitionem illius prædicati et in eo sensu Petrus dicitur factus homo quando generatur, et sol factus lucidus, et sic de aliis, atque eadem ratione dici posset, humanitas Christi facta est subsistens 73 Advertendum.

in Verbo, quod quidem etiam P. Vasquez debet admittere, cum in ejus sententia humanitas præcedat pro priori naturæ existens ante unionem hypostaticam cum supposito Verbi divini. Frequenter tamen li *factus* significat mutationem realem subjecti, non quidem semper intrinsecam, sed vel intrinsecam, vel saltem extrinsecam; mutationem tamen, quatenus mutatio propria, significat subjectum præcedere cum negatione, seu carentia illius prædicati, quod de novo acquirit, ut lapis dicitur factus dexter absque mutatione intrinseca, quia prius existebat absque ea denominatione reali : et hic est propriissimus, et frequentissimus modus, quo usurpatur li *factus*, ita ut idem sit ac *redditus*. Sic dicitur *Threnor.* I, 1. *Facta est quasi vidua domina gentium, princeps provinciarum facta est sub tributo* id est, reddita per hanc mutationem rerum : II, *Machab* II. *Quæ erat libera facta est ancilla. Matth.* XVII, 2. *Vestimenta autem ejus facta sunt alba, sicut nix. Isaiæ* LXIV, 10. *Civitas sancti tui facta est deserta, Sion deserta facta est;* et alibi passim : in quo sensu dicitur, *Deus homo factus est*, id est, redditus homo, acquirens de novo esse hominem, quod prædicatum antea non habebat, et in eodem sensu negatur, quod homo sit factus Deus, quia significaret hominem de novo acquisivisse hoc, et de non Deo redditum Deum, quod falsum est, cum non existeret homo antequam esset Deus.

Damasc. Unde Damascenus III, *de fide* c. II, ex eo quod caro illa non præcessit tempore antequam esset caro Dei, colligit non debere dici hominem deitate affectum,

S. Thom. et S. Thomas dicto art. 7, ex eo quod non præcesserit aliud suppositum in hac humanitate, probat illam suppositionem esse falsam.

74 Illatio. Hinc infero, quid dicendum esset de illa propositione, Homo factus est Deus, si hæc humanitas antea præcessisset cum subsistentia propria, et postea assumeretur a Verbo?

Doctrina Vasquii. P. Vasquez num. 16 negat, tunc fore veram, quia ad ejus veritatem requireretur, quod idem homo maneret eodem modo suppositatus; sicut antea erat, quod non fieret, cum per unionem hypostaticam cum subsistentia Verbi destrueretur prior subsistentia propria; imo addit n. 17, licet maneret subsistentia propria, non sufficere, quia non assumeretur humanitas, ut terminata per subsistentiam propriam, sed humanitas secundum se, et ideo non esset homo factus Deus, quia unio non adveniret homini, sed humanitati. Eodem fere modo respondet Suarez in præsenti dicto art. 7.

Suarez.

75 Auctori difficilis. Hæc doctrina difficilis est, quia revera tunc idem numero homo, qui antea realiter erat, et qui antea non erat realiter Deus, idem omnino postea esset Deus realiter; ergo ille homo, acquisivit realiter esse Deum. Consequentia videtur bona, quia quoties aliquod subjectum existens, caret aliquo prædicato reali, et postea illud habet, acquirit realiter illud prædicatum; ergo redditur de novo habens illud prædicatum; ergo factum est tale, seu redditur tale, quale significatur per illud prædicatum. Si ergo illemet homo erat, qui prius existebat, ut fatetur ipse Vasquez, et ille homo prius non habebat realiter prædicatum, et postea realiter illud habet, negari non postest, quin ille homo de novo acquirat illud, et reddatur Deus.

76 Confirmari potest primo, et explicari ex mysterio Trinitatis, in quo tres personæ sunt idem numero Deus, unde fit quod possimus vere dicere, idem Deus, qui pro priori originis est Pater, idem pro posteriori est genitus et Filius, ac per consequens hic numero Deus pro signo posteriori producitur Filius, licet non producatur Filius, prout est Pater, nec prout connotat subsistentiam Patris; ergo licet humanitas non assumeretur a Verbo prout terminata per

subsistentiam propriam præteritam, vel præsentem, adhuc dici posset simpliciter et absolute, hic homo incipit esse Deus, hic homo acquirit de novo, quod sit Deus, hic homo fit Deus, sicut hic Deus pro posteriori originis acquirit esse Filium, quod nondum intelligebatur habere pro priori originis.

77 Confirmatur secundo, quia si eadem natura humana successive assumeretur a tribus divinis personis, dici posset quod idem homo, qui prius erat Pater, postea de novo incipiebat esse Filius, sicut nunc dicitur, quod idem Deus, qui pro priori originis est Pater; pro posteriori est Filius; ergo diceretur, quod ille homo acquirit de novo esse Filium; ergo quod ille homo est factus Filius, cum antea non esset Filius; ergo eodem modo diceretur in casu nostro, quod ille homo factus esset Deus, eadem enim videtur esse ratio.

78 Confirmatur tertio, quia hæc est vera propositio, calidum est frigidum, licet subjectum illud non recipiat frigiditatem, prout habet calorem, imo nec retento, sed dimisso calore; ergo eodem modo, si per possibile, vel impossibile eadem humanitas terminata prius per subsistantiam Angeli, terminaretur postea per subsistentiam leonis, posset dici, hic homo, qui erat Angelus, factus est leo, sicut dicitur, calidum factum est frigidum; ergo posset etiam dici, homo factus est Deus, si eadem humanitas prius terminata subsistentia propria terminaretur postea subsistentia divina, sive dimissa, sive retenta propria.

79 Verius ergo videtur, quod in prædicto casu posset dici, homo factus est Deus, prout sensit Clictoveus in illud c. II, lib. III, *de Fide orthod.* Damasc. ex cujus verbis videtur id non male colligere, cum Damascenus rationem de facto negandi reddat, ex eo quod natura humana Christi non præcessit antequam assumeretur a Verbo, nec præcessit ille homo; ergo si præcessisset ille homo idem, antequam esset Deus, non negaret illum hominem factum esse Deum, ex ipsis enim terminis constare videtur, quod quoties præcedit realiter, aliquod subjectum absque aliquo prædicato reali, quod postea de novo incipit habere, dici posset illud subjectum factum esse tale, quod in hoc casu verificaretur, cum idem homo tempore antecedenti realiter existens non esset Deus, et postea inciperet de novo esse realiter Deus. Quæ ratio probat quidem, quando successive natura haberet has duas subsistentias, non vero, quando simul inciperet terminari ab utraque; tunc enim non posset dici, hic homo factus est Deus, prout nobis opponit Vasquez in præsenti num. 13, sed id non probat, tunc enim deesset præcedentia temporis, vel etiam naturæ, quæ ad minus in ejus etiam sententia exigitur ad veritatem illius propositionis.

80 Contra conclusionem principalem plura possunt objici. Primo locutiones Patrum, qui videntur dicere, hominem factum esse Deum, August. lib. *de prædest. Sanct.* c. XV, ante med. « Ea gratia, inquit, fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus. » Et *in Enchir.* c. XL, sic ait : « Ac sic in naturæ humanæ susceptione fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum peccatum possit admittere, » ubi videtur dicere hominem illum recepisse gratiam unionis, quod est, factum esse Deum; et lib. I *de Trinit.* c. XIII. « Talis enim erat illa susceptio, quæ Deum hominem fecerat, et hominem Deum. » Nazianz. orat. II, de Theologia, quæ est XXXI. « Atque inferior, inquit, hic homo Deus effectus est posteaquam cum Deo coaluit, præstantioreque parte superante unus factus est. » Et epist. I *ad Cledonium*, quæ est orat. LI, dicit, Deum quidem humanatum esse, et hominem deificatum. Sophron. in epist. quæ refertur in VI synodo act. XI, ante med. illius, dicit de Christo, quod sit animatus rationa-

Objectio prima. *August.*

Nazianz.

Sophron.

biliter et deificatus, quod videtur esse idem, quod suscipiens deitatem. Damas-
Damasc. cenus III *de Fide*, c. xi, sic ait : Eodem modo illud quoque dictum est quod Deus homo factus sit, et homo Deus, » quod approbat Nicetas lib. III *Thesauri*. cap. xxxviii, n. 13.

i n

81 Respondetur ea verba intelligi fere
emovetur. omnia in sensu minus proprio, sic verba illa Augustini ex lib. *de Prædest. Sanctor.* et ex lib. I *de Trinit.* et Nazianz. orat. illa xxxi, et Damasc. loc. cit. possunt intelligi in secundo sensu adducto a S. Thoma, quem supra explicuimus, ut verba illa enuntient totum complexum, scilicet factum est, ut homo sit Deus. Verba etiam eadem Nazianzeni possunt intelligi non de hoc homine, sed de homine in communi, seu genere humano, qui etiam sensus est minus proprius, ut infra videbimus ; illa vero verba Augustini *in Enchiridio*, possent intelligi minus improprie, neque enim dicit, hominem factum esse Deum, sed per naturæ humanæ susceptionem fuisse quodammodo illi homini naturalem gratiam, qua peccare non posset ; quod sive intelligatur de gratia unionis, sive de gratia habituali, verum est, ut explicuimus supra disput. XI, sect. v. Cæterum quia dicit *quodammodo*, et non simpliciter naturalem illi homini illam gratiam, qua peccare non posset, videtur loqui de homine illo, non prout erat a parte rei cum illa determinata subsistentia, sed præscindendo ab illa, et ab alia subsistentia possibili, cum qua posset ille idem homo, et ex hac parte videtur esse sensus minus proprius, quia illi homini Christo de facto connaturalis fuit utraque gratia, realiter loquendo, licet non illi homini formaliter, et reduplicative secundum humanitatem, præscindendo a tali subsistentia determinata.

Denique verba ejusdem Nazian. et Sopron. dicentium, hominem, seu Christum deificatum, intelliguntur in genere causæ formalis, sicut dici potest homo anima rationali animatus. Quod fortasse minus proprie diceretur per verbum *fit*, si diceres : homo deitate fit deificatus, quia illad verbum videtur sonare causam efficientem ; sed multo minus proprie absque illa voce, *deitate*, si diceres : homo fit deificatus. Dices autem quod ille homo deificatur, non videtur habere improprietatem, sed posset intelligi, ut dixi de genere causæ formalis.

Secundo principaliter objici potest, 82
quia si in illa propositione *homo*, sup- *Objectio secunda.*
ponat non personaliter, sed simpliciter, videtur esse propositio vera in rigore, datur enim præcedentia ; nam licet non præcesserit hæc natura humana in supposito, præcessit tamen natura humana, seu homo in communi existens in aliis hominibus ; huic autem rationi specificæ præexistendi advenit realiter fieri Deum ; ergo loquendo de homine in communi verum est, hominem esse factum Deum, qui antea non erat Deus.

Hoc argumento videtur motus Petrus *Lorca.*
Lorca in præsenti disp. lxiii, nu. 16, ut licet neget illam propositionem, hic homo factus est Deus, concedat tamen in sensu proprio hanc, homo factus est Deus, quia in hac subjectum, cum sit terminus communis, videtur accedere ad suppositionem simplicem.

Sed revera hic sensus videtur valde 83
improprius, si existentibus prius aliis animalibus, et creato postea homine, dicat : animal factum est homo, vel præexistentibus aliis corporibus, et producto aliquo viventi, dices : Corpus factum est vivens. Si enim hoc dicatur proprie, dici etiam posset, præexistenti jam ratione communi entis in Deo, et producto de novo ente creato, posset inquam dici proprie : ens factum est creatum ; quod certe ex se apparet absurdum.

Respondeo igitur, illam non esse lo- *Rejicitur.*
cutionem propriam, quia li *factus* in rigore videtur significare, ut diximus, mutationem realem intrinsecam, vel saltem extrinsecam illius, quod dicitur fieri tale. Ad mutationem autem realem non suffi-

cit, quod eadem ratio communis acquirat de novo aliquod prædicatum reale in uno individuo, quod prius in alio non habebat; non enim dicitur mutari homo realiter, si præexistente uno homine frigido producatur alius homo calidus, sed debet idem numero homo ex frigido, vel certe ex non calido fieri calidus; quod idem videtur exigi, ut dicatur homo redditus realiter, vel factus realiter calidus, et per consequens non sufficiet illa suppositio simplex, ut dicatur in sensu proprio : homo factus est Deus.

81 Evasio. Dices, ergo nec esset vera illa propositio : homo factus est Deus, licet præcessisset hæc natura humana cum subsistentia propria, prout nos supra admisimus. Probatur sequela, quia tunc etiam *homo* ex parte suppositi videtur supponere non personaliter, sed simpliciter pro supposito in communi hujus naturæ humanæ, præscindendo ab hoc, et illo; ergo cum illa suppositione simplici non poterit in sensu proprio dici : homo factus est Deus.

Excluditur. Respondeo negando sequelam, quia licet *hic homo* non determinet hoc suppositum, sed hanc naturam : est tamen terminus singularis omnino, et non communis, atque adeo prædicatum de novo adveniens huic homini, vere adveniet eidem subjecto realiter, quod antea erat absque tali prædicato, dicimus enim : idem numero homo, qui antea non erat Deus, nunc est realiter Deus, in qua propositione non est dicendum, quod subjectum illud *hic homo*, supponat simpliciter, quia sicut determinatio hominis solum debet cadere supra naturam; sic ad suppositionem personalem, et non simplicem illius termini *homo*, non debet attendi communitas, vel singularitas suppositi, sed solius naturæ humanæ, ut sæpe diximus in superioribus.

Objectio tertia. *Gen.* II, 7. Tertio objiciet aliquis, quia homo antequam animaretur, non existebat, et tamen quando accepit animam, dicitur, *et factus est homo in animam viventem* Ergo licet homo hic non præcesserit ante unionem cum Verbo, poterit dici quod hic homo factus est Deus.

Diluitur. Respondeo, in illo loco hominem dici factum in animam viventem, quia jam aliquo modo positus fuerat homo præexistens; præmiserat enim in verbis præcedentibus. *Formavit igitur Deus* Ibid. *hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ;* ubi *hominem* appellavit corpus hominis, quod formaverat Deus de limo terræ, et ratione cujus dicitur præcessisse homo ante animationem. Sic etiam solemus dicere: homo qui erat morinus, factus est vivus, ubi sensus est minus proprius, quia li *erat*, non competit proprie homini mortuo, tunc enim non est homo, sed non homo, sicut cum in eodem sensu dicimus; illud, quod erat nihil, factum est aliquid, in quibus locutionibus, quia videmur tribuere subjecto aliquam præexistentiam abusivam, applicamus etiam li *factum*, non tamen servata proprietate, et rigore sermonis.

SECTIO IV.

Utrum Christus possit dici simpliciter creutura, vet saltem in quantum homo.

Hæc controversia tota est de modo lo- 86
quendi; nam de re ipsa constat, Christum quoad personalitatem Verbi, et naturam divinam nullo modo esse creatum. Constat etiam naturam humanam esse creatam, sicut aliæ humanitates sunt creatæ quoad formam, tunc quando anima infunditur corpori, et quoad materiam in principio mundi. Dubium ergo Dubium.
est, an hoc prædicatum humanitatis possit tribui toti supposito in concreto; ita ut dici possit Christus creatura, vel creatus?

Prima sententia negat, id posse dici

Sententia prima. *Ferrar. Richard. Argent. Capreol. Marsil. Durand. Paludan. Scotus. Lorca. Suarez.*

attenta proprietate sermonis. Hanc tenent Ferrara, Richardus, Argentina, Capreolus, Marsilius, durandus, Paludanus, Scotus, et alii, quos refert Vasquez in præsenti disputat. LXV, cap. I, quos sequitur Lorca in præsenti articul. 8, disputat. LXIV, et ex parte consentit Suarez ibidem eodem articul. 8.

87 Sententia secunda.

Secunda sententia concedit eam locutionem in rigore loquendo esse veram, licet propter periculum æquivocationis; et erroris Ariani non sit usurpanda, ne habeamus verba communia cum illis, qui Christum dicebant creaturam, ad significandum ipsum etiam Verbum, secundum quod Verbum est, esse creaturam, qui error, quia nimium irrepsit, oportet ab iis locutionibus abstinere, quæ ab ejus asseclis usurpabantur ad eum exprimendum. Hæc est aperta sententia D. Thomæ, hoc art. 8, ubi nulla alia ratione illam locutionem rejicit, nisi propter hoc periculum conveniendi in modo loquendi cum Arianis. Hanc etiam tenet Cajetanus dict. artic. 8 et 10. Waldensis, Gabriel, et alii, quos affert, et sequitur Vasquez ubi supra cap. II, quam etiam Scotus probabilem censet in III, disput. XI, q. I, et mihi etiam placet potissime propter auctoritatem D. Thomæ, qui videtur eam ita declarare illo art. 8,

S. Thom.

Cajet. Waldens. Vasquez. Scotus.

oba ur ex communi modo loquendi Patrum. *Nazianz. Nicetas. Damasc. Nyssen. Cyrillus. Sophr. Hilar. Ambros. Hieron.*

Probatur primo ex modo communi loquendi Patrum Græcorum, et Latinorum, qui sæpe Christum creaturam simpliciter appellarunt. Gregor. Nanianz. orat. XXXVIII et XLII, et ibi Nicetas explicans illa verba, *quæ quoniam*, Camascenus III *de fide*, c. IV, et lib. IV *de fide* cap. XV et XIX. Nyssenus homil. XIII *in Cantica*, ante medium, Cyrillus lib. X *Thesauri*, cap. IV. Sophronius in epistola sua, quæ refertur in VI, synodo act. XI, et approbatur act. XIII. Hilarius lib. XII *de Trinit.* Ambros. serm. V, in Psal. CXVIII, ubi omnem scrupulum tollit his verbis: « Non vereor; ne quis dicat, creatum ergo Christum asserit? Respondebo, ita creatum dico, quemadmodum factum legi, hoc est, *factum ex muliere, factum sub lege.* » Eodem modo loquitur Hieronymus in magnis Commentariis epist. *ad Ephesios* in illud c. II. *Ipsius enim factura sumus*, ubi sic ait: « Nos libere proclamamus, non esse periculum cum dicere creaturam (scilicet Christum) quem vermem, et hominem, et crucifixum, et maledictionem tota spei nostræ fiducia confitemur. » August. *in Enchirid.* c. XXXVIII et *de fide, et symbolo*, c. III, et serm. XII *de tempore*, et ser. LVI *de verbis Domini*. Vigilius lib. V *contra Eutychetem*, longe ab initio, qui est V tom. Bibliothecæ sacræ, Leo I, serm. III *de Pentecost.* Fulgent. lib. *de fid. ad Petrum*, c. II, et lib. *de Incarnat. et gratia*, c. III, Gregorius Magnus lib. V *Moral.* c. XXV. Verba horum Petrum, vide apud Vasquez, qui ea bene ponderat loco citato, ubi effugia etiam præcludit. Quibus consonare videtur concil. Lateranens, sub Martino I, *consult.* V, can. 4, ubi dicitur, Christum conditum, et inconditum esse.

Gal. IV. 4. *August.* *Vigilius. Leo I. Fulgent.* *Greg. Mag.* *Conc. Later.*

89 Probatur ratione.

Ratione probat idem Vasquez num. 17, quia cum particula reduplicativa potest procul dubio Christus dici creatura in quantum homo; ergo et absque illa reduplicatione poterit dici in rigore creatura. Probatur consequentia, quia quod de aliquo dicitur cum reduplicatione, potest etiam simpliciter, et absque addito illo affirmari; ut si dicas: paries in quantum albus disgregat visum, poteris etiam dicere absolute, paries disgregat visum; item sicut dicitur, homo in quantum rationalis est admirativus, poterit dici, homo est admirativus; quia quod alicui reduplicative convenit, absolute convenit illi; ergo si potest dici, Christus in quantum homo est creatura, poterit etiam dici absolute creatura, quia quod ei convenit ratione humanitatis, convenit absolute, atque adeo poterit de ipso absolute dici.

90

Hæc tamen ratio videtur nimium probare quia, ut omittam alia, quæ ipse Vasquez sibi objicit; illa regula in primis, si intelligatur de prædicatis negati-

vis, falsa est; nam hæc est vera: Christus in quantum Deus, non est mortalis; et tamen hæc est falsa, Christus non est mortalis; ergo non omne prædicatum, quod cum reduplicatione aliqua verificatur de subjecto, potest etiam convenire absolute. Rursus in prædicatis affirmativis non semper verificatur; possumus enim dicere: homo, quatenus includit animam, est spiritualis, et immortalis; non tamen dicere possumus absolute, homo est spiritualis, immortalis. Est etiam bonum exemplum illud, quo utitur S. Thomas hoc art. 8 de Æthiope, de quo dicimus esse album secundum dentes, non tamen dicimus album absolute; ergo eodem modo posset dici Christus creatura reduplicative quatenus homo, et non absolute.

S. Th.

91 Ratio autem universalis videtur esse, quod aliqua sunt prædicata etiam positiva, quæ juxta communem modum concipiendi videntur importare negationem prædicati contrarii; et hæc quidem possunt verificari aliquando cum reduplicatione, non tamen sine illa, quia jam habent diversam significationem, v. g. de homine fœdo possumus dicere, esse pulchrum quoad frontem, vel oculos, non tamen esse pulchrum simpliciter, quia pulchrum simpliciter videtur importare carentiam totius deformitatis saltem notabilis. Sic etiam de homine turpi et scelerato possumus dicere esse honestum quoad talem, vel talem actionem bonam quam facit, non tamen dicimus esse honestum et bonum simpliciter, quia honestum et bonum simpliciter videtur importare carentiam scelerum, nam *bonum ex integra causa, et malum ex quocumque defectu.* Sic ergo posset aliquis dicere, quod licet Christus in quantum homo sit creatura, non tamen simpliciter et absolute, quia creatura simpliciter videtur importare nihilum simpliciter præcedens, scilicet Christum factum fuisse ex nihilo prorsus sui præcedente; quod verum non est, cum præcesserit ejus suppositum. Quare propositio absolute prolata erit falsa, quia *creatura*, tunc significat negationem universalem præcedentem totius entitatis Christi, quam negationem non significat, cum dicimus Christum, ut hominem esse creaturam, sed solam negationem totius humanitatis præcedentem; sicut etiam in exemplis adductis, cum dicitur, homo quoad animam spiritualis, immortalis, illa prædicata solum significant negationem dependentiæ a materia, vel mortis quoad animam; quando vero tribuuntur simpliciter et absolute, illa prædicata significant negationem universalem dependentiæ a materia, vel mortis in homine. Sic etiam pulchritudo quoad oculos importat solum negationem deformitatis quoad oculos, et probitas quoad talem actionem importat negationem improbitatis, solum quoad eamdem actionem. At vero pulchritudo, vel probitas simpliciter important negationem deformitatis in toto vultu, et negationem scelerum in collectione operum, quæ sunt significata diversa, ut constat.

92 Confirmatur ab exemplo.

Confirmarique potest ab exemplo in sententia ipsius Vasquez, qui infra disp. LXVII, n. 11, negat illam propositionem: Verbum incepit esse, licet concedat cum reduplicatione illam, Verbum in quantum homo incepit esse, quia nimirum dicit, li *esse* non retinere eamdem significationem in utraque propositione, eo quod in posteriori propositione li *esse* non significat esse simpliciter, sed esse tale, scilicet esse hominis; in priori vero propositione li *esse* significat esse simpliciter, et ita non manet eadem vocis significatio. Sic ergo posset dici, quod illa vox *creatura* non retinet eamdem significationem in utraque propositione: nam in illa, Christus in quantum homo, est creatura, significat solum negationem præcedentem totius entitatis Christi simpliciter, et absque limitatione, unde nec posset regula illa habere locum in hoc casu.

Aliter ergo probari potest ex ratione universali, quod scilicet prædicata pro-

93 pria naturæ tribuantur eidem naturæ in concreto, seu supposito, nisi obstet aliqua specialis ratio. Unde quia humanitas Christi fuit crucifixa, dicitur Christus crucifixus, licet personalitas Verbi secundum se non fuerit crucifixa. Cum ergo humanitas Christi fuerit proprie creata, consequens erit quod Christus etiam in concreto possit in rigore dici creatus, nisi interveniret periculum supra explicatum.

Probatur ex ratione universali.

94 Respondet Lorca supra allegatus disput. illa LXIX, num. 6, illa prædicata, quæ ita sunt transcendentia et communia, ut non minus convenire possint suppositis, quam naturæ humanæ, neque conveniant supposito ratione solius naturæ, hæc, inquam, prædicata non posse tribui supposito, si supposito secundum se repugnent, etiam si conveniant naturæ, quia cum sit prædicatum ex se aptum verificari de supposito ratione supposititi; indicatur convenire ei ratione ipsius, et non solum ratione naturæ. Hinc enim est, quod non possit dici de homine simpliciter, quod si substantia spiritualis, licet habeat animam spiritualem; quasi spirituale de se posset convenire supposito, et toti naturæ, et cum subsistantia hominis non sit spiritualis, nec tota ejus natura, non potest tribui simpliciter homini illud prædicatum. Secus vero est de aliis prædicatis, quæ secundum se non sunt indifferentia, ut tribui possint ratione supposititi, verbi gratia, crucifigi, pati, et similia, quæ sunt propria naturæ, nec unquam possunt convenire supposito aliter, quam ratione naturæ. Cum ergo esse creatum non sit ex his, sed potius ex illis prædicatis, quæ ex se indifferentia sunt, ut convenire etiam possint ratione ipsius supposititi, non potest tribui Christo, cujus supposito repugnat.

Lorca.

95 Hæc ratio, et responsio facile impugnatur, quia si illa regula esse vera, sequeretur, neque has propositiones esse veras: Christus est materialis, Christus est corruptibilis; quia hæc prædicata ex se sunt ita communia, ut sæpe conveniant ipsi subsistentiæ ratione sui; quare cum subsistentiæ Christi non conveniant ratione sui, sed ratione naturæ humanæ, non possent simpliciter affirmari de Christo; consequens autem est absurdum, ut constat; ergo illa regula non est vera. Exemplum etiam, quod affertur non est ad rem; nam *spirituale*, non ideo negatur de homine, quia ejus subsistentia sit materialis: nam si hoc esset, posset affirmari de Christo homine esse spiritualem, cum ejus subsistentia sit spiritualis. Ratio ergo id negandi de homine est, quod spirituale, licet sit prædicatum positivum, involvit tamen negationem dependentiæ a materia, vel quantitate, quæ negatio, cum sit universalis, negat omnem dependentiam; homo autem, licet ex parte formæ non habeat talem dependentiam, habet tamen eam ex parte corporis, et unionis, atque ideo non dicitur absolute spiritualis, licet habeat animam spiritualem, quia spirituale significat independentiam totius naturæ completæ, non unius solum partis.

Impugnatur hæc ratio, et responsio.

Aliud exemplum affert idem Lorca ad probandam illam regulam, scilicet de homine Æthiope, quem licet sit albus quoad dentes, non tamem dicimus simpliciter album, quia nimirum albedo potest, et solet convenire toti corpori, cum tamen dicatur homo simpliciter crispus, licet hoc prædicatum conveniat solum secundum capillos, quia nimirum illud prædicatum non potest, nec solet convenire reliquis partibus corporis, quo etiam exemplo utitur S. Thomas in præsenti art. 8. 96

Sed neque hoc exemplum probat illam regulam, quam statuit Lorca, neque ad hoc usurpatur a sancto Thoma, sed ad hoc, ut probet, ea prædicata, quæ ex usu hominum solent applicari subjecto tali modo, non debere sine explicatione adhiberi alio modo propter periculum æquivocationis; quale est illud prædicatum *album*, quod simpliciter prolatum applicari solet toti homini secundum majorem

saltem partem ipsius, et ideo non debet applicari simpliciter homini propter unam solam partem, quia ex usu hominum significat subjectum esse majori ex parte album ; crispum vero non esse tale, quia ex eodem usu hominum limitatur ad unam partem subjecti, et ideo potest simpliciter prædicari, licet non omnes partes hominis sint crispæ. Unde quia ex usu hæreticorum illa prædicata *creatura*, vel *creatum*, applicari solent Christo secundum personam Verbi, non debemus illa prædicata Christo simpliciter tribuere, ne videamur in eodem sensu illa applicare. Non ergo probat illud exemplum, quod prædicata, quæ secundum se possent convenire etiam supposito, nunquam possint tribui ratione solius naturæ, hoc enim falsum est, sed quod prædicata, quæ solent applicari vel solum, vel principaliter propter suppositum, non debent tribui ratione solius naturæ cui conveniunt, propter periculum significandi illum alium sensum communem falsum.

97 Doctrina Suarii. Pater Suarez ubi supra, aliter probat, illud prædicatum non posse in rigore tribui simpliciter, et absolute Christo ; distinguit enim cum Scoto illa dist. XI quæstione prima duplicem significationem illius vocis *creatura, et creatum*. Prima est, qua significat id, quod productum est ex nihilo ; nam creare, est ex nihilo producere ; et in hac significatione non potest ullo modo Christus dici creatura, quia non producitur ex nihilo sui, cum suppositum Verbi non sit ex nihilo productum. Secunda significatio est, qua illæ voces significant omne id, quod fit per aliquam veram effectionem, et comprehendit totum id, quod non est ens inceratum, et in hoc sensu tribui possunt Christo, quia vere producitur in tempore. Sed addit, non esse usurpandam eam locutionem absque explicatione propter ambiguitatem, et periculum erroris.

Creandi verbum.

98 Impugnatur. Hæc doctrina difficilis est, primo, quia, ut bene observat Vasquez ubi supra, num. XI et seqq. *creatura* apud Patres in iis locis opponitur *creatori ;* creator autem non est, qui producit aliquid in tempore, sed qui producit ex nihilo : neque aliquis dicet, ignem, quando producit alium ignem, eum creare, aut ignem productum creari ab alio igne, neque ullam causam secundam appellabamus creatricem ; ergo quando Christus appellatur creatus, vel creatura, non significatur solum productio nova in tempore, sed productio ex nihilo, quatenus ejus anima tunc fuit facta ex nihilo, materia vero in prima rerum creatione. *Vasquez.*

Secundo urget adhuc ratio supra facta, quia natura humana Christi dicitur vere creata etiam in prima significatione, hoc, est, producta ex nihilo ; sed omnia prædicata naturæ, tribuuntur supposito in concreto ; ergo in eadem significatione dici poterit homo creatus, sicut dicitur crucifixus, passus, etc.

99 Objectio. Dices, eo ipso variari debere significationem ; nam cum dicis naturam creatam, significas solum, illam fuisse productam ex nihilo sui, quod est verum ; quando vero dicis, Christum creatum, significas Christum fuisse productum ex nihilo sui, quod est falsum, quia aliquid Christi præcessit ab æterno increatum.

Refellitur. Sed contra, quia illa propositio : Christus est creatus, non debet habere eum sensum, sed alium, quem nos supponimus, scilicet : hæc persona terminat naturam productam ex nihilo sui, qui sensus verus est. Quod autem hic debeat esse sensus illius propositionis, probatur a simili ex aliis omnibus ; cum enim dicis, Christus est productus in tempore, non est sensus, suppositum illud fuisse productnm in tempore, hoc enim esset falsum ; sed illud suppositum terminare naturam productam in tempore, quod est verum. Item, cum dicis, Christus est mortuus, non est sensus, suppositum fuisse destructum, sed suppositum terminasse naturam, quæ fuit per mortem destructa et corrupta, et sic de aliis propositionibus ; ergo hæc etiam proposi-

tio ; Christus est creatus, habet similem sensum : hoc suppositum terminat naturam creatam, et productam ex nihilo sui.

100 Instantia. Urgebis, ergo posset etiam dici, annihilata humanitate, Christum fuisse annihilatum ; consequens videtur absurdum, quia videtur sonare Christum deductum fuisse ad nihilum ; quod repugnat, cum semper manere debeat aliquid Christi, nempe suppositum divinum, et natura divina.

Expeditur. Resp. primo, sicut de facto dicitur, Christus mortuus, destructus, ac per consequens periisse, per quod non significamus destructionem, aut interitum suppositi ; sic posset in sano sensu dici : hic homo Christus a nihilatus est, non significando annihilationem suppositi, sed naturæ humanæ ; esse tamen caute loquendum, et abstinendum ab illa locutione, propter majorem ambiguitatem, et majus periculum erroris.

Effugium. Dices, non sufficit destructio, vel annihilatio unius partis ad hoc, ut totum dicatur annihilatum ; v. g. annihilata anima Petri, non dicetur Petrus annihilatus ; ergo nec sufficeret annihilatio humanitatis, quæ est pars Christi, ut Christus, diceretur annihilatus.

Rejicitur. Resp. negando consequentiam, quia ejusmodi denominationes sumuntur ab annihilatione, vel destructione totius naturæ integræ ; sic enim abscisso, vel emortuo pede, non dicetur destructus vel emortuus homo, similiter neque annihilata anima, dicetur annihilatus homo, quia non est annihilata natura integra hominis ; secus esset annihilata tota humanitas, quamvis, ut dixi, illa locutio in Christo non est usurpanda propter periculum.

101 Secundo responderi posset ad objectionem negando sequelam, nam si illa propositio : Christus est annihilatus, significat desitionem totalem Christi, illa propositio erit falsa sicut et illa alia esset falsa, Christus desinit esse, destructa humanitate, ut videbimus sectione sequenti, eo quod significat nullum prorsus esse remanere. Ex hoc autem non debet argui ad alias propositiones, quæ illum sensum non faciunt.

Contra hanc sententiam afferuntur aliæ rationes leviores. Prima est, quia omnis creatura aliquando non fuit, seu aliquando incepit esse Christus autem non incepit esse ; simpliciter, neque aliquando non fuit, quia semper fuit ; ergo Christus non est, in rigore loquendo, simpliciter creatura. 102 Afferuntur aliæ rationes contra hanc sententiam et dissolvuntur

Resp. ad rationem creaturæ sufficere, quod aliquando non fuerit, vel quod inceperit esse secundum illam naturam, secundum quam dicitur creatura, licet quoad alia nunquam inceperit, sed semper fuerit.

Secunda ratio est, quia sequeretur Verbum esse creaturam. 103

Resp. in rigore loquendo, illam propositionem habere etiam posse verum sensum, ut docet Vasquez numer. 21. et fatetur Suarez dict. art. 8. et traditur a Patribus supra adductis, licet propter periculum Arianismi non debeat usurpari. *Vasquez Suarez.*

Tertia, quia creatura est, quæ secundum totum suum esse pendet a Deo, Christus autem non pendet secundum totum suum esse. 104

Resp. satis esse quod dependeat secundum totum esse illius naturæ : nam Christum esse creaturam, est habere naturam quamdam dependentem secundum totum suum esse a Deo.

Quæ to adducuntur rliqua testimonia Patrum, Basil. lib. II. *Contra Eunomium.* Ambros. I, *de fide* cap. VI et VII. lib. III, c. 7. Cyrillus lib. X. *Thesauri* cap. IV Chrysostom. hom. III, *ad Hebr.* Joannes Maxentius in II. dialogo cap. XVIII, qui habetur quinto tomo Biblioth. sacræ. 105 *Basil. Ambros. Cyrill. Chrysost. Jo : Maxentius.*

Resp. eos loqui in alio sensu diverso contra hæreticos, ut fatetur ipse Lorca ubi supra ; nam Basilius, Ambrosius, Chrysostomus et Cyrillus loquuntur de Christo ut Deo, contra Arium ; Maxentius vero non negat, esse creaturam per

communicationem idiomatum, sed negat contra Nestorium, esse puram creaturam, et purum hominem qui non sit unus de Trinitate, nam statim addit, quod Christus tanquam unus de Trinitate « creat et suscitat seipsum secundum carnem cum Patre et Spiritu sancto, » ubi jam fatetur ipsum esse creaturam totius Trinitatis.

Illatio. Hinc jam infertur, quid dicendum sit de propositione illa reduplicativa : Christus in quantum homo, est creatura, de

Scotus. Gabriel. qua licet Scotus etiam dist. XI, qu. 2, et Gabriel ibi quæst. unica art. 5. negent,

S. Thom. esse veram ; communis tamen sententia affirmat cum S. Thoma art. 10, et admittit, posse absque inconvenienti usurpari, cum particula illa *in quantum* tollat omne periculum. An vero illa particula sumatur reduplicative, an vero specificative, et alia minutiora videri pos-

Vasquez. sunt apud Vasq. disp. LXVI, est enim res parvi momenti.

SECTIO V.

Utrum hæc propositio sit vera, Christus incepit esse.

106 Hæc etiam est quæstio de modo loquendi in qua omnes negant, posse dici :

Negant omnes. Suarez. Vasq. Lorca. Verbum aut filius Dei incepit esse, ut notat Suarez in præsenti art. 9 et Vasquez disp. LXVII. cap. III. unde falso Petrus Lorca disp. LXV, nu. 1, dixit, Scotum in III dist. XI, qu. III, indifferenter admisisse illas propositiones : Christus incepit esse, et Verbum incepit esse, hoc enim est aperte contra Scotum, qui postquam concessit primam in illo loco, negat expresse secundum his verbis. « Hoc modo inquit etiam posset concedi ista propositio. Iste homo incepit esse, de subjecto demonstrante suppositum, non tamen nude, quia non in nature divina, sed ut in natura humana, verum est enuntiare inceptionem simpliciter illius subjecti, ita quod non habeat condedi, filius Dei incepit esse, sicut *Christus, vel iste homo incepit esse.* » Ubi aperte Scotus diverso modo loquitur de illis duabus propositionibus.

107 Tota ergo controversia est de illa propositione, quando ex parte subjecti non ponitur aliquid mere divinum, sed etiam humanum, ut *Christus, hic homo,* et similia. Multi concedunt in rigore illas propositiones, ut Scotus supra, Lichetus, Alexandrin. Alensis, quos affert, et sequitur Vasquez supra num. 5, et cap. IV. Alii dicunt, esse distinguendas, ut Curandus, Ronaventura, Bassolis cum Magistro apud eumdem Vasquium num. 1. Alii communiter illas simpliciter negant, nisi apponatur reduplicatio, verbi gratia ; Christus incepit esse quætenus homo est. Ita S. Thomas in præsenti art. 9, et alii fere omnes quos referunt Suar. et Vasq. locis citatis. Quam etiam sententiam sequitur ipse Suar. ibi, et ego eo libentius eam amplector, quo magis communis est, cum in modo loquendi communem hominum sensum debeamus potissimum consulere.

Scotus. Lichetus. Alexand. Vasq. Durand. Bonavent. Bassolis. Magister. *S. Thom.*

108 Probari solet primo ex illo Pauli *ad Hebr.* XIII, 8. *Jesus Christus heri, et hodie, ipse et in sæculo.* Si enim Christus fuit antea, ergo non incepit postea de novo.

Probatur.

Sed hæc verba fortasse habent alium sensum, nam juxta veriorem interpretationem illud *heri* non refertur ad æternitatem ; ut notarunt Cornelius, et Justinianus cum aliis in eum lacum, quasi dicat Paulus. Habete fiduciam, et nolite abjicere animum, quia Christus ipse, qui heri assistebat Apostolis, idem, inquam hodie assistit, et in sæcula assistet omnibus. Juxta quam interpretationem non est sermo de duratione, qua Verbum extitit ab æterno absque principio.

Cornelius. Justinianus.

109 Secundo, et a priori probari potest ex communi modo concipiendi hominum, nam illo modo loquendi non solent in ri-

gore uti, nisi quando subjectum ita incepit esse, ut antea non habuerit esse : Christus autem licet in tempore inceperit esse homo, habuit tamen antea, et ab æterno aliquod esse, nempe divinum, juxta illud *Joan.* VIII, 58. *Antequam Abraham fieret, ego sum ;* ergo in rigore non potest dici, quod incepit esse. Major probatur, quia licet Petrus incipiat de novo esse episcopus ; et ideo possimus dicere, hoc, vel illo anno incepit Petrus esse episcopus : non tamen dicimus, hoc anno incepit Petrus esse, quia per hoc significamus, Petrum antea non habuisse esse ; ergo licet Verbum in tempore inceperit esse homo, non potest dici, quod Verbum incepit esse simpliciter propter eamdem rationem.

110 Evasio. Dices, licet Petrus quando incipit esse albus, non dicatur simpliciter produci, nec incipere, dicitur tamen, nunc producitur albus, nunc incipit albus ; ergo similiter licet non possimus dicere : Verbum incepit, poterit dici ; Christus incepit, hic homo incepit, per has enim propositiones solum significatur inceptio illius concreti, quod quidem in ratione concreti antea non habuit esse.

Præcluditur. Resp. in rigore loquendo diversam esse propositionem illam : Christus, seu hic homo incepit, ab illa alia : Christus, seu hic homo incepit esse, hæc enim secunda videtur negare omne aliud esse antea in subjecto ; quod tamen prima propositio non videtur negare : colligitur autem hæc diversitas ex modo etiam communi loquendi ; nam quando Petrus fit gubernator, dicimus : hic gubernator incepit tali anno, per quod solum significamus ingressum in officium ; non vero dicimus : hic gubernator incepit esse, seu existere tali anno ; per hoc enim significamus existentiam novam non solum officii, sed ipsius Petri. Similiter ergo dicimus : incipit album, non tamen dicimus in rigore : Petrus albus non incipit existere ; quis enim dicat : quando ego conceptus sum, tunc etiam pater meus incepit esse : ergo ad illum modum loquendi non sufficit inceptio concreti, nam revera in ratione patris tunc etiam incipit pater, quando concipitur filius. Quamvis ergo admittamus illas locutiones : Christus incepit, hic homo incepit, non debemus admittere istas : Christus, seu hic homo incepit esse. Loquendo autem de Verbo, aut Filio Dei, nec etiam debemus admittere illas : Verbum incepit, filius Dei incepit, sicut licet admittamus hanc : Gubernator incepit hoc anno ; non tamen admittimus hanc : Petrus incepit, quia illud Verbum *incepit*, simpliciter prolatum juxta communem sensum videtur facere sensum formalem cum subjecto, ita ut, Gubernator incepit, significet incepisse formaliter ut gubernatorem. Si autem dicatur, Petrus incepit, videtur significare, quod inceperit ut talis homo est. Quando vero dicitur : Gubernator incepit esse, facit sensum magis universalem, et significat inceptionem totius esse. Sic etiam dicendo, Verbum incepit, significamus, incepisse formaliter quatenus Verbum est ; item dicendo : hic homo incepit, significamus, ipsum incepisse ut hominem ; at vero dicendo : hic homo incepit esse, significamus, ipsum antea non habuisse ullum esse simpliciter. Quæ omnia non possunt aliter ; nisi ex communi modo loquendi comprobari.

111 Objectio prima. Arguitur primo ex Scoto ad probandum, illam propositionem esse veram in rigore : hic homo incepit esse, quia licet Christus non inceperit, quoad totum suum esse, incepit tamen quoad esse humanum, quod quia est esse substantiale, est esse simpliciter, et non secundum quid ; ergo potest dici, Christum incipere esse simpliciter, quia incipere esse simpliciter, est solum incipere habere aliquod esse simpliciter.

Solvitur. Resp. per illas voces, *incepit esse*, non solum significari, quod inceperit habere esse, quod sit esse simpliciter ; sed etiam quod simpliciter inceperit, ita ut li *simpliciter*, non solum cadat supra *esse*, sed etiam supra *inceperit ;* non dicitur

autem simpliciter incipere esse id, quod jam antea simpliciter erat. Quare licet accipiat de novo aliquod esse, quod sit esse simpliciter; inceptio tamen non est inceptio simpliciter, sed secundum quid. Nec refert, quod illud esse novum sit esse substantiale, hinc enim solum fit, quod illud sit esse simpliciter, non tamen quod inceptio sit simpliciter. Posset fortasse hoc dari illi argumento: quod si præcessisset per possibile, vel impossibile subsistentia absque natura substantiali, et postea inciperet terminare naturam substantialem, diceretur tunc ille homo, verbi gratia, incipere esse, quia *esse* simpliciter videtur supponere pro *esse* proveniente a natura substantiali, quod quidem antea non habuerat. Imo etiamsi præcederet subsistentia cum natura incompleta, utputa cum sola materia prima, postea quando inciperet terminare naturam completam, posset fortasse dici, quod tunc inciperet esse, quia esse incompletum non appellatur esse simpliciter; cæterum quando suppositum præcessit cum esse completo naturæ completæ, prout præcessit in Christo, non sufficit adventus novæ naturæ substantialis, ut dicatur in rigore tunc incipere esse illud suppositum, vel ille homo.

112 Objectio secunda. Secundo arguit P. Vasquez, quia *hic homo* significat in recto hanc naturam humanam, quæ quidem in rigore incepit esse.

Dissolvit r. Sed hoc argumentum procedit ex illo principio, quod supra rejecimus; diximus enim, illud nomen *homo* non significare in recto naturam, sed suppositum: quia alioquin non posset in recto prædicari de Verbo divino.

113 Objectio tertia. Objicies tertio, quia est hæc est vera: hic homo mortuus est: ergo hæc erit vera: hic homo desiit esse, ergo et hæc: hic homo incepit esse, nam sicut manente aliquo esse illius hominis, dicitur homo desinere esse propter amissionem alterius esse; sic præcedente aliquo esse poterit postea dici incipere esse propter acquisitionem alterius esse.

Refellitur. Resp. hoc argumentum si aliquid probat, probaret etiam, quod posset dici: Verbum, vel filius Dei incepit esse, nam hæc est vera; Verbum, vel filius Dei mortuus est; ergo poterit dici: filius Dei desiit esse, ergo etiam dici poterit: filius Dei incipit esse, propter idem argumentum; quod tamen ab adversariis non conceditur.

Negamus ergo illam propositionem: hic homo desiit esse, loquendo in toto rigore; nam sicut generari non est incipere esse, sed accipere de novo aliquod esse, ratione cujus dicitur generari Christus, et filius Dei; sic mori non est desistere omnino esse, sed amittere aliquod esse substantiale, seu aliquam vitam substantialem, ratione cujus dicitur mori hic homo, et Christus, et Filius Dei. Non ergo est idem dicere: hic homo moritur, ac dicere: hic homo desinit esse, quia alioquin potuisset dici, ut vidimus: Verbum divinum aliquando desinit esse, quod ab adversariis non conceditur.

114 Objectio quarta. Quarto objici possunt locutiones Patrum, qui dicunt, Christum esse recentem et sempiternum, Deum esse temporalem, sumpsisse initium et temporalitatem, qui intemporeus et sempiternus erat. Sic loquitur Sophronius in epistola, quæ est in VI, synodo act. XI. Leo I, sermon. III *de Pentecoste*. Nazianz. orat. XXXVIII, quæ est *de Nativitate*, parum post princip. et Nicetas in eum locum Nazianzeni. Hæc autem omnia videntur idem esse, ac si dicatur incepisse esse.

Sophron. Leo I. Nazianz. Nicetas.

Retorquetur. Resp. hos Patres non solum loqui de Christo, aut de hoc homine, sed etiam de Verbo divino, et filio Dei, ut constat ex eorum verbis, quæ videri possunt apud Vasquez cap. III, num. 13, quare probarent etiam Deum et Verbum divinum incepisse esse. Dico igitur eas locutiones non esse ita duras sicut illam: Christus incipit esse, quia quando Deus dicitur recens et sempiternus, solum dicitur homo recens, et Deus æternus, in quo non est absurdum, nam homo recens est homo novus, et sicut Verbum dicitur puer,

sic potuit dici homo novus, seu homo recens, quod idem est, hæc enim solum significant hominem paulo ante conceptum, vel natum. Similiter cum dicitur temporalis, solum significatur tempore mensuratus, quia sicut dicitur fuisse duodecim, vel triginta annorum, sic dicitur temporalis, seu tempore mensurabilis. Denique in eodem sensu dicitur initium, vel temporalitatem sumpsisse, quod quidem multo facilius potest admitti, nam sicut dicitur assumpsisse carnem, licet ipse non sit caro ; sic dici poterit assumpsisse initium, id est, naturam habentem initium, et assumpsisse temporalitatem, id est, naturam subjectam tempori, licet ipse non dicatur simpliciter initium habere : facilius poterit appellari *temporalis* simpliciter, quia per hoc, ut dixi, solum videtur significari, quod sit homo tot, vel tot annorum, quæ omnia non significant carentiam simpliciter totius esse præcedentem, sed solum novitatem in aliquo esse illius supositi.

115 Illatio prima. Hinc infero primo, quid dicendum sit de illis propositionibus : Deus fuit incipiens esse, hic homo est incipiens esse, quarum primam non admittit P. Vasq. nu. 13, licet admittat secundam : quod difficultate non caret, nam hic videtur bonus syllogismus : Deus est hic homo, hic homo est aliquid incipiens esse, ergo Deus est aliquid incipiens esse, seu : Deus est ille qui incepit esse ; idem autem videtur dicere : Deus est incipiens esse, et Deus est ille, qui incepit esse. Sicut licet non possimus dicere : essentia divina est incommunicabilis, vel : Paternitas est communicabilis, possumus tamen dicere : essentia divina est aliquid incommunicabile, et paternitas est aliquid communicabile ; quia hæ propositiones faciunt sensum identicum, in quo sunt veræ, eo quod essentia sit realiter paternitas, et e contra. Sic ergo illa propositio : Deus est incipiens esse, videtur facere sensum identicum, in quo non potest esse falsa, si admittatur illa : hic homo incipit esse. Nos autem, qui hanc etiam negamus in sensu rigoroso, consequenter negamus illam primam, quæ non potest esse vera, nisi hæc secunda vera esset.

116 Illatio secunda. Infero secundo, quid dicendum sit de illis propositionibus : Christus incepit esse, Jesus incepit esse, de quibus Vasq. cap. IV dicit, si Christus, vel Jesus significent directe suppositum, sicut Verbum, esse falsas, sicut illa Verbum incepit esse, si autem, quod verius putat, significent directe naturam humanam, esse veram, sicut et illam : hic homo incepit esse. Nos tamen diximus jam supra, hæc omnia nomina significare in recto suppositum, vel determinatum vel indeterminatum, nam nomine *Christi* significatur directe suppositum divinum, quod idem dicendum videtur de nomine *Emmanuelis*, ut ibi diximus. *Jesus* autem significat quidem suppositum indeterminatum, sed in recto. De omnibus autem illis dicimus, esse falsas propter rationem supra assignatam quia in rigore significant illud suppositum nullum habuisse esse simpliciter ante illud tempus determinatum.

SECTIO VI.

Utrum Christus in quantum homo sit Deus vel persona.

117 τοῦ Homînis notio. Difficultas præcipua oritur ex dictis de significatione illius vocis *homo*, de qua diximus sæpe, significare in recto suppositum, et de connotato naturam humanam. Hinc autem videtur fieri, quod Christus in quantum homo includat et suppositum, et humanitatem ; cum ergo ex parte supositi sit Deus, consequens videtur, quod in quantum homo sit etiam Deus, saltem ex ea parte, qua homo includit personalitatem ; unde a fortiori sequitur, quod in quantum homo sit persona, et quidem persona divina, cum homo, ut homo, addat aliquid supra humanitatem,

quod quidem non est aliud, nisi personalitas, per quam distinguitur homo in concreto ab humanitate in abstracto.

118 Pro resolutione suppono ex summulis, particulas reduplicativas, *quatenus*, *in quantum*, et similes posse facere duos sensus, alterum reduplicativum, alterum specificativum. Reduplicativus est, quando prædicatum convenit subjecto ratione illius, quod reduplicatur, v. g. homo in quantum animal est sensitivus, quia nimirum *sensitivum* convenit homini ratione animalitatis : quod rursus contingit dupliciter. Primo quando prædicatum est de conceptu illius, quod reduplicatur, vel de integritate illius : ut si dicas : Christus in quantum homo est rationalis, in quantum homo habet manus, etc. quæ prædicata sunt de conceptu, vel de integritate hominis. Secundo fit sensus reduplicativus, quando id, quod reduplicatur, est causa, vel radix prædicati tanquam proprietatis, vel effectus, etc. ut cum dicimus : homo in quantum rationalis est risibilis ; ignis ut calidus, calefacit : homo quatenus est liber, peccat, etc.

119 Sensus vero specificativus harum particularum diversimode solet declarari. Primo, quando denotatur solum non repugnantia prædicati cum subjecto, v. g. justus in quantum justus in quantum justus peccare potest venialiter, hoc est, non repugnat peccatum veniale conjungi cum justitia, et sanctitate. Secundo, quando particula illa denotat solum, et designat subjectum, cui peculiariter convenit prædicatum illud, v. g. Christus in quantum homo est albus, hoc est, albedo competit soli humanitati, licet non conveniat illi per se, sed per accidens. Tertio, quando prædicatum non convenit subjecto simpliciter, sed solum secundum quid, v. g. homo secundum animam est immortalis, secundum materiam est pura potentia ; Æthiops secundum dentes est albus, etc.

120 Hoc supposito, et omissis aliis sententiis, quia tota controversia est de nomine, dico primo ; proprie et in rigore loquendo, illa propositio : Christus in quantum homo est Deus, non admittenda. Hæc est communis theologorum cum S. Thoma in præsenti art. 11 quos sequuntur Suar. et Vasq. ibi, et probari potest, quia in primis in sensu reduplicativo non potest esse vera, cum divinitas non sit de essentia, vel conceptu hominis, ut homo est, nec ejus passio, vel effectus proprius ; quare sicut de eodem homine albo, et philosopho non possumus dicere, quod est albus in quantum philosophus ; sic neque de Christo dici potest, quod sit Deus in quantum est homo.

121 Rursus nec in sensu specificativo esse propriam illam locutionem, probatur, quia si illa esset locutio propria, hæc etiam esset proprie admittenda ; Christus in quantum Deus est homo ; nullus enim sensus specificativus adduci potest, in quo illa prior propositio verificetur, et non hæc posterior. Hanc autem admittere in sensu proprio, Christum in quantum Deum passum esse, crucifixum, flagellatum, et similia, quæ passim reprobantur a conciliis et Patribus. Unde fatendum est, sensum illum specificativum supra explicatum, quo significamus solam non repugnantiam, seu compossibilitatem unius cum alio, non sufficere ad verificandas illas propositiones in sensu proprio, sed in sensu improprio, qui tunc solum admittendus est ; quando ex antecedentibus et sequentibus colligitur. Ille autem secundus sensus, quando particula *in quantum* designat subjectum, cui competit prædicatum, non habet locum in præsenti, cum humanitas non sit peculiare subjectum, cui conveniat divinitas in Christo, nec e contra : vel si id admittatur, sensus ille non erit proprius, cum ex eo sequantur eadem inconvenientia, quæ contra primum. Denique tertius sensus specificativus supra positus, quando scilicet significamus, prædicatum non convenire subjecto simpliciter, sed solum secundum quid, non habet locum in præsenti, cum neque illud prædicatum *Deus*

S. Thom. Suarez. Vasquez.

ippositio o sensu estionis.

Assertio prima.

conveniat Christo secundum quid, sed omnino simpliciter et absolute ; neque si conveniret secundum quid conveniret secundum humanitatem, ut constat, sed secundum divinitatem. In nullo ergo sensu proprio illa propositio est admittenda.

122 Assertio secunda. *S. Thom. Vasquez.*

Dico secundo, illa propositio: Christus in quantum homo est persona seu hypostasis, videtur admittenda in aliquo sensu proprio. Hæc videtur esse S. Thomæ art. 12 quem sequuntur alii quos refert, et sequitur Vasquez disp. LXIX cap. 2. Intelligo autem conclusionem positam, ut non solum sit vera propositio in sensu specificativo, sed etiam in sensu reduplicativo. Probatur ex dictis, quia ad veritatem sensus reduplicativi sufficit, quod vel prædicatum sit de conceptu illius quod reduplicatur, vel saltem sit passio, vel quasi passio illius, ut supra diximus. Uterque autem titulus reperitur in præsenti, et utrumque consideravit S. Thomas in corpore illius articuli, ad veritatem illius propositionis defendendam. Nam si homo reduplicetur non solum secundum naturam humanam, sed adæquate sumptus in concreto, certum est, prout sic includere non solum humanitatem, sed etiam suppositum seu personalitatem : quare sicut verum est, quod homo ut homo distinguitur ab humanitate, et addit aliquid supra illam ; sic etiam verum erit quod homo, ut homo includit hypostasim, seu personalitatem, et per consequens personalitas erit de conceptu hominis, ut homo est. Sic etiam loquendo de concreto accidentali, possumus dicere, album ut album non est sola albedo, sed subjectum et albedo ; ergo similiter de concreto substantiali poterit dici, homo ut homo non est sola humanitas, sed etiam suppositum, seu hypostasis.

123

Deinde, etiam si reduplicatio fiat supra humanitatem, videtur adhuc posse admitti illam propositionem, quia licet humanitas non includat personalitatem, exigit tamen illam, quasi passionem et proprietatem ; esset enim humanitas in statu violento, si per possibile, vel impossibile careret omni subsistentia ; ergo sicut verum est dicere : homo in quantum corpus habet ubi ; quia ubicatio est passio necessario consecuta ad omne corpus ; sic erit verum, quod Christus in quantum homo habet personalitatem aliquam, cum sit etiam passio humanitatis habere aliquam subsistentiam.

124 *S. Thom.*

S. Thomas loc. cit. addit propositionem : Christus in quantum homo est persona, reduplicando supra humanitatem posse accipi in aliquo sensu falso, quatenus potest significare, quod natura humana Christi est per se seorsim subsistens a natura divina ; qui sensus coincidit cum Nestorio ponente in Christo duas personas, alteram Dei, alteram hominis ; quem etiam sensum in illa propositione præter Cajetan. Capreol. et alios Thomistas agnoscunt Alex. Alensis III p. qu. VI, memb. 3 et Bonaventura in III d. x, art. 1 q. II. Sed P. Vasq. ubi supra n. 7 dicit, se non videre ; quomodo verba illius propositionis eum sensum reddere possint. Cæterum si verborum proprietas attendatur, non videtur sensus alienus, cum enim denominatio personæ desumatur ab hoc quod est per se subsistere, ut suppono, illud solum videtur posse accipere talem denominationem, quod per se, et in se existat, et subsistat. Unde manus, vel pes non dicuntur subsistere per se, aut in se, sed in alio, nempe in homine ; forma item in equo non existit per se, sed in composito : natura autem humana in nobis subsistit quidem in se, et per se, non in alio, quod quidem habet a personalitate propria : at vero in Christo, in quo non habet propriam personalitatem, non existit per se, nec subsistit in se, sed in alio. Quia ergo illa propositio : Christus ut homo est persona, reduplicando supra naturam humanam, videtur tribuere humanitati illum effectum formalem, qui tribuitur aliis humanitatibus existendi, et subsistendi in se, et per se, ideo S. Thomas et alii merito dixerunt, posse latere sensum falsum et hæ-

Cajetan. Capreol. Alens. Bonav. Vasq.

reticum in illa propositione, quia humana natura non est per se seorsim subsistens a divina natura. Quia tamen illa propositio adhuc reduplicando supra naturam humanam potest facere illum alium sensum, quod scilicet naturæ humanæ Christi necessario conveniat esse in aliqua persona, vel propria, vel aliena ; ideo S. Thomas merito docet, posse illam propositionem admitti in eo sensu catholico.

125 Assertio tertia. *Basil. Legion. Valent.*

Dico tertio ; propositio illa : Christus in quantum homo est persona divina, sed hypostasis Verbi, etc. in aliquo sensu non omnino improprio admitti potest. Hanc tenent aliqui recentiores ; Basilius Legionensis tom. I var. disp. relect. 4 et alii, quod prius docuisse videtur Valent. to. IV, disp. I, qu. XXIII pun. 1, ubi dicit, Christum posse dici filium Patris in quantum hominem, propter hypostasim Verbi, et Filii, quam ut homo includit.

Probari autem potest ex dictis pro conclusione præcedenti, quia nimirum Christus ut homo in concreto, et adæquate sumptus non includit solam, humanitatem, sed etiam suppositum, et hypostasim : hæc autem de facto non fuit alia, nisi hypostasis Verbi ; ergo ut homo adæquate sumptus includit hypostasim Verbi, sine illa enim non intelligetur homo, sed humanitas.

126 Objectio prima.

Objicies primo, Christus ut homo reduplicat solum supra ea, quæ sunt de conceptu hominis, sed de conceptu Christi ut hominis, licet sit aliqua personalitas indeterminata, non est tamen hæc, esset enim homo ; imo, et hic idem homo numero, licet non haberet hanc personalitatem, sed aliam, sicut est idem numero Deus Pater, Filius, et Spiritus sanctus, licet personæ sint distinctæ ; ergo Christus, ut homo non includit hanc personalitatem divinam, sed aliquam indeterminate, ac per consequens non est dicendum : Christus ut homo est hæc persona Filii, sed est aliqua persona.

127 olvitur.

Resp. particulam reduplicativam posse dupliciter accipi. Primo, ita ut reduplicet supra conceptum metaphysicum rei quæ reduplicatur. Secundo, ita ut reduplicet supra entitatem physicam illius. Si priori modo accipiatur, procedit argumentum factum, et fatemur, quod Christus in quantum homo, non includit in suo conceptu metaphysico hanc personalitatem determinate, sed vel rationem communem, vel indeterminatam, et disjunctam hujus, vel illius personalitatis, et in hoc sensu non posset dici, quod Christus ut homo sit persona Verbi. Posteriori autem modo Christus in quantum homo includit personalitatem Verbi, quia reduplicatio fit non solum supra id quod resplendet in conceptu nostro, et eo modo, quo resplendet, sed supra id totum, quod includit physice, et realiter, et per quod constituitur a parte rei in esse hominis ; de facto autem hoc concretum constituitur a parte rei per personalitatem Verbi ; atque ideo in hoc sensu verum erit, quod Christus in quantum homo, est hæc persona, seu hæc hypostasis Verbi divini.

128

Explicari, et probari potest hæc solutio exemplo aliarum propositionum, quæ ab omnibus admittuntur ; nam in primis loquendo de Christo, et distinguendo in ipso prædicata, quæ illi conveniunt ratione divinitatis, et ea quæ illi conveniunt ratione humanitatis, dicere solemus : Christus in quantum homo est filius Mariæ Virginis ; Christus in quantum Deus est filius Patris æterni, est Verbum Patris, etc et tamen, si loquamur in rigore metaphysico, Christus in quantum Deus præcise, non dicit in illo conceptu metaphysico filiationem, nec relationem, aut notionem Verbi : *Deus* enim solum dicit naturam divinam, et personalitatem aliquam in confuso, seu indeterminate ; in iis tamen propositionibus non loquimur cum eo rigore, sed in sensu physico, et reali, expliando id, quod realiter includit Christus, ut Deus, seu per quod constituitur realiter illud concretum *Deus* in Christo ; ratione verum est, quod constituitur de facto per

personalitatem, et notionem Verbi. Similiter loquendo de eodem Christus, ut homine dicere solemus : Christus ut homo, habet proprietates, et potentias humanas, habet hunc intellectum, hanc voluntatem, hoc temperamentum, quæ etiam propositio, loquendo in rigore metaphysico, esset falsa, quia Christus ut homo præcise, non habet hunc intellectum et voluntatem, sed ut hic homo est ; nam homo ut sic non petit has potentias determinate. Sensus ergo illius propositionis non debet esse secundum conceptum metaphysicum, sed realis et physicus de humanitate reali, quæ de facto est in Christo ; et ratione cujus habet has potentias, intellectum, voluntatem, etc. Sic ergo in eodem sensu reali et physico verum erit quod Christus in quantum homo, sit persona Verbi, quia de facto non per aliam personalitatem, nisi per istam, constituitur homo in concreto in ratione hominis in Christo.

129 Objectio secunda.

Sed contra objicies secundo, ergo in eodem sensu reali, et physico verum erit dicere : Christus in quantum homo est Deus, contra id, quod diximus in prima conclusione. Probatur sequela, quia licet secundum conceptum metaphysicum homo constituatur persona per solam personalitatem, ut condistinctam virtualiter a natura divina ; de facto tamen, et realiter loquendo, illa personalitas est natura divina ; ergo Christus ut homo, realiter loquendo, non solum includit personalitatem Verbi, sed etiam naturam divinam , ergo in sensu reali : Christus in quantum homo est Deus.

130 Refellitur.

Resp. negando sequelam. Ratio autem est, quia particula illa reduplicativa *in quantum*, et aliæ similes, habent hanc vim ex modo suo significandi, ut quantum fieri possit, condistinguant in subjecto id, quod reduplicatur ab alia parte, seu prædicato, v. g. cum dicimus : album in quantum album, non est dulce ; particula illa *in quantum*, accipit *album* consdistinctam a dulci ; sic etiam quando dicimus : homo in quantum rationalis, accipimus *rationale* condistinctum ab *animali*. Similiter ergo, cum dicimus : Christus in quantum homo, illa reduplicatio condistinguit hominem a Deo, et loquitur de homine prout condistincto a Deo, non enim est aliud, a quo distinguat, atque adeo non possumus dicere : Christus in quantum homo est Deus. At vero quando dicimus : Christus in quantum homo, est persona Verbi, manet adhuc sua vis particulæ reduplicativæ, nam adhuc loquitur de homine, distinguendo eum a Deo ; nam Christus homo adhuc non intellectus ut Deus, nec ut includens naturam divinam, intelligitur homo in concreto includens personalitatem Verbi divini, et in eo sensu verificari adhuc potest propositio reduplicativa.

131 Objectio tertia.

Hinc solvi potest similis objectio, quæ fieri potest contra conclusionem ad probandum, quod si est vera illa propositio : Christus in quantum homo, est filius Dei, et persona Verbi ; poterit etiam esse vera hæc : Pater in quantum Deus, est Pater ; quia sicut Christus in quantum homo includit suppositum aliquod indeterminatum terminans naturam humanam ; sic Pater in quantum Deus in concreto includit suppositum aliquod indeterminatum terminans naturam divinam ; ergo sicut in sensu reali verum est, quod Christus in quantum homo includit personam Verbi ; sic in eodem sensu reali verum erit, quod Pater in quantum Deus includit personalitatem Patris. Consequens autem videtur esse contra communem sensum theologorum, et contra Augustinum VII, *de Trinit.* cap. IV, dicentem : « Aliud esse in Patre, aliud esse Patrem, aliud esse Deum, seu esse simpliciter. » *August.*

132 Dissolvitur.

Resp. ex dictis negando etiam sequelam propter eamdem rationem, quia nimirum in illa propositione. Pater in quantum Deus, est Pater, particula illa reduplicativa *in quantum*, condistinguit Patrem ut Deum ab ipso ut Patre, cum enim non inveniat aliud, a quo condis-

tinguat, exercet suam vim condistinguendo Deum a Patre, unde falsa est propositio, quia de Deo, ut condistincto a Patre non potest dici quod sit Pater ; at vero in nostra propositione particula *in quantum*, invenit aliud, a quo condistinguat Christum, ut hominem, nempe ab ipso ut Deo, licet non condistinguat ipsum a persona ; quare manet sensus integer, et perfectus particulæ reduplicativæ, licet homo accipiatur, prout includit personalitatem Verbi, adhuc enim ex vi reduplicationis accipitur ut non includens naturam divinam, sed solum secundum conceptum hominis in concreto constantis ex natura humana, et tali personalitate.

DISPUTATIO XXIV.

De unitate Christi. An Christus sit unus, vel unum, an vero plures, vel plura.

Hæc est etiam quæstio de modo loquendi, de qua Durandus in III, d. VI, qu. I, num. 13, voluit ex regulis grammaticæ auferre magna ex parte locum quæstioni, eo quod Christus masculini generis non possit dici unum, nec plura, propter errorem in grammatica. Hoc tamen ab omnibus rejicitur, quia consuetum est Latinis auctoribus ipsum nomen adjectivum usurpare in genere neutro per modum substantivi, tunc enim subintelligitur aliud substantivum ; sic enim dixit Virgilius. *Triste lupus stabulis*, id est, res tristis, et Christus *Joan.* x, 30. *Ego et Pater unum sumus*.

Alii ergo dicunt, Christum posse dici duo, vel plura, non tamen duos, vel plures ; nam *duo*, vel *plures* in genere masculino referuntur ad personas, in genere autem neutro ad naturas ; unde Pater æternus, et Filius non sunt unus, sed unum, propter identitatem naturæ, et distinctionem personarum ; quare in Christo, in quo est diversitas naturæ, cum unitate personæ, debemus e contrario dicere, quod ipse non est unum sed unus, nec sit plures, sed plura, qui modus loquendi colligi videtur ex Patribus, ut mox videbimus.

P. Vasq. in præsenti, disp. LXX, cap. III, negat, posse in rigore Christum dici duo, vel plura, etiam in genere neutro, concedit tamen, posse dici aliud et aliud, seu hoc et illud, sicut locuti videntur aliqui ex Patribus. *Vasq.*

Dico primo : Christus non est plures, vel duo simpliciter, et absolute in genere masculino. In hoc conveniunt omnes cum S. Th. in qu. XVII, art. 1, et videtur definitum in conc. Alexand. in Epist. *ad Nestorium*, approbata in conc. Ephesino, et Chalcedonensi, quæ est X, inter epistolas Cyrilli, quod idem declaratur in eodem concilio anathematismo II, III et IX, et in Chalcedonensi act. IV, circa medium, et in concilio Constantinopol. V, collat. VIII, can. I et III, et in VI, synodo act. IV, in epistola Agathonis Papæ ante medium, et act. XI, in epist. Sophronii, et in Lateran. sub Martino I, consult. V, can. 6, in Symbolo Athanasii in illis verbis, *non duo tamen, sed unus est Christus ;* et infra, *unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ*, quem sensum videntur etiam habere vera illa symboli Nicæni, et *in unum Dominum Jesum Christum filium Dei*, etc. Quo etiam modo locuti sunt Pontifices, et Patres omnes, Eutychianus Papa epist. I, post medium, Leo I, epist. XCV, cap. 1 Hilarius IX, *de Trinit.* Ambros. lib. II *de Fide* cap. IV, August. lib. *contra Felicianum* c. II, in fine, et in *Enchiridio*, c. XXXVIII, et tract. LXXVIII *in Joan.* Anselm. *lib. de Incarn.* c. V, Fulgent. lib. *De Incarn. et gratia* c. II, Cyrill. lib. *de recta fide ad Theodosium*, post medium, qui omnes negant Christum esse duos, esse alium et alium, et reddunt rationem, Nazianz. epist. I, *ad Cledonium* quæ est

3

Pronuntiatum primum. *S. Thom. Conc. Alex. Ephes. Chalced.*

Constant. V Syn. VI Syn.

Lateran.

Athanas.

Symb. Nicen.

Eutych.

PP. Leo I. Hilarius. Ambros. August. Anselm. Fulgent. Cyrill. Nazianz.

Damasc Nicetas. Anselm. oratio LI. Damasc. lib. III *de Fide* c. VII, Nicetas lib. III, *Thesauri* cap. XXXV, et Anselmus loc. cit. quia adjectivum masculini generis refertur ad personam, unde *alius* significat diversam personam, sicut *aliud* diversam naturam.

1 Objicit sibi Vasq. n. 9, quia si una Objectio. persona divina assumeret duas naturas humanas, essent duo homines, ut ipse concessit I p. disp. CLV, c. VI, ergo essent alius et alius homo, propter solam pluralitatem naturarum, absque pluralitate personarum; ergo sic etiam poterunt nunc dici plures seu alius et alius, propter pluralitatem naturarum.

Solvitur. Respondet, tunc dicendos quidem plures homines non tamen plures simpliciter, quia duo, vel plures simpliciter, et absque addito refertur ad personas, ut dictum est; quando autem additur illud nomen *homo*, jam non significatur pluralitas in persona, sed solum in natura humana.

5 Hæc tamen solutio non videtur satis- Auctori non satisfacit. facere; quia saltem sequitur primo posse nunc propter duas naturas viventes, quæ sunt in Christo, dici duos viventes, duos intellectuales. Unde secundo sequitur, quod loquendo de uno vivente, nempe homine, possemus dicere, hic vivens, scilicet homo, non est ille vivens, scilicet Deus; si enim sunt duo viventes, unus non est alius, et per consequens, in rigore loquendo, hic homo non est Deus, quod concedi non potest. Debemus ergo fateri, quod in illo casu non essent duo homines, sed unus homo habens duas humanitates, sicut nunc non sunt duo viventes, sed unus cum duplici natura viventi, ut diximus supra disput. XIII, sect. III.

6 Dico secundo; in rigore loquendo; non Pronuntiatum secundum. est dicendum, quod Christus sit plura, vel duo etiam in genere neutro. Hæc non est tam certa, sicut præcedens, est tamen communis fere theologorum cum *S. Thom. Vasq.* S. Thoma dicto art. 1, quod probat P. Vasq. c. III, n. 11, ex epistola concilii Alexandrini ad Nestorium, quæ est x apud Cyrillum, et approbatur in concilio Ephesino; ubi in *Confessione fidei* ante medium dicitur. « Neque Deum, aut Dominum Christi, Verbum Patris asserimus, ne iterum manifestius in duo dividamus unum Christum. » Quibus verbis absurdum reputat, quod Christus dividatur non solum in duos, sed etiam in duo, ubi li *duo* est in genere neutro, ut constat ex Græcis exemplaribus, quæ tollunt, inquit, amphibologiam.

Sed re vera nulla versio reperitur illius 7 epistolæ quæ dicat *in duo;* omnes enim dicunt *in duos*, ut constabit ex vetustis, et modernis exemplaribus: nec textus Græcus quidquam juvat, imo contrarium suadet, nam vox Græca δύο indifferens est ad utrumque, et ibi ex antecedentibus, et consequentibus determinatur magis ad significandum *duos* atque ideo omnes interpretes, qui vim vocis bene callebant, verterunt *duos*, neque ullus aliter transtulit eum locum.

Melius probari posset ex Cyrillo in *Cyrillo* scholiis *de Incarnatione* cap. XXVII, ubi dixit, Christum non esse dividendum in duo. Verum cum non habeamus textum Græcum illius loci, non possumus scire an sensus exigeret illam versionem; certe vox δύο non id exigebat; cum æque potuisset verti *in duos;* ut dixi.

Ratione probant aliqui conclusionem, 8 quia si in Christo essent duæ humanitates, non essent duo homines, nec si essent duæ animalitates, essent duo animalia; sicut nec modo est duo viventia, licet sint duæ naturæ viventes; ergo licet sint duæ entitates, non est tamen duo entia, sed unum ens, sicut est unum vivens, unum intellectuale, etc. Hoc tamen argumentum debile est, quia homo, animal, et alia ejusmodi, sunt nomina concreta, quæ quidem non multiplicantur quando non multiplicantur supposita; at vero *ens* est indifferens ad concreta, et abstracta; sicut enim homo est ens, sic etiam humanitas est ens, et animalitas est ens; quare multiplicatio naturæ vi-

detur sufficere ad hoc, ut sint duo, vel plura entia.

9 vasio. Dices, si Christus dicatur esse duo, non potest intelligi de naturis, qua naturæ in enim Christus in recto dicat solam personam, hæc sola prædicatur in recto de Christo : unde cum persona sit una indivisibilis, non potest Christus propter duplicem naturam, quam habet, dici, quod simpliciter sit duo.

luditur. Sed contra, quia hæc ratio probat quidem Christum specificative, et materialiter acceptum non posse dici duo : non vero probat de Christo reduplicative et formaliter, quia Christus, ut Christus est quoddam concretum, ut probavimus supra disp. x, ubi etiam vidimus, quomodo de Christo formaliter et reduplicative accepto dicatur vere, quod est divinitas et humanitas ; quare in eodem sensu videtur quod dici posset esse duo, vel plura simpliciter ; quid enim est esse concretum, nisi esse complexum constans ex pluribus, et per consequens esse plura ?

10 Ratio a priori, et efficax pro conclusione desumitur ex definitione unitatis : unum enim est indivisum in se, et indivisum a quolibet alio, ut dicitur in metaphysica. Unde eo modo, quo aliquid fuerit unum, debet esse indivisum in se, si enim est unum improprie, est indivisum improprie ; si vero est unum proprie debet esse etiam proprie indivisum. Si ergo est unum, non simpliciter, et absolute, sed cum aliquo addito ; cum eodem addito debet esse indivisum in se : si autem simpliciter et absolute, atque sine ullo addito est unum, eodem modo debet esse indivisum simpliciter, et sine addito. Hinc est, quod unitas similitudinis, quam habent a parte rei individua ; non sufficit ad constituendum universale a parte rei, ut dicunt logici, quia illa non est unitas simpliciter et absolute, cum non excludat divisionem simpliciter et absolute, atque adeo sicut illa individua a parte rei sunt simpliciter plura et divisa, et secundum quid indivisa, scilicet indivisa essentialiter, seu non plura dissimilia in specie ; sit sunt unum solum secundum quid, et non simpliciter et absolute. Hinc etiam homo est simpliciter et absolute unum ens, quia non solum et indivisus in plures homines, quod sufficeret solum, ut diceretur unus homo, sed etiam est indivisus in plura entia simpliciter et absolute ; nam licet constet corpore et anima ; hæc tamen non sunt entia totalia, sed partialia ; pars enim apud Aristotelem et philosophos non dicitur hoc aliquid, sed id, quo totum compositum constituitur in ratione entis simpliciter. Potest ergo homo dici plura secundum quid, hoc est plura partialia, non tamen plura simpliciter, et absolute, sed unum per se, et proprie. τοῦ Patris sumptio.

In hoc ergo sensu rigoroso dicimus, 11 Christum non esse duo, vel plura simpliciter et absolute, sed unum, quia non est plura entia totalia ; nam humanitas secundum se non est ens totale, vel hoc aliquid, sed id quo constituitur homo ; et quidem unio vera et substantialis, qualis est unio hypostatica Verbi divini cum humanitate, tendit ad faciendum unum, quod sit simpliciter unum ; ideo acervus lapidum, respublica, exercitus, non sunt unum simpliciter, sed plura, quia non habent partes unitas. Hæc autem ratio insinuari videtur ab Athanasio in *Symbolo*, reddens enim rationem, cur Christus non sit duo, sed unus, subjungit, *Nam sicut anima rationalis, et caro unus est homo ; ita Deus, et homo unus est Christus ;* hoc est, sicut partes hominis, licet sint in se condistinctæ realiter, non tollunt, quod homo ex eis resultans sit unus, quia nimirum illæ sunt partes ordinatæ ad faciendum unum ; sic duæ naturæ existentes in Christo non tollunt unitatem simpliciter, et absolute ipsius Christi, quia natura humana non est ens totale completum, sed pars constitutiva alicujus totius. *Athan.*

Contra hanc conclusionem objici solent 12 plures locutiones Patrum, qui videntur dicere Christum esse duo simpliciter ; iis tamen varias explicationes adhibere possu- Objiciuntur plures locutiones Patrum. et explicantur. Primo.

mus. Prima est, quod non dicant, Christum esse duo simpliciter, sed plura simul, plura conjuncta, unita, etc. quod non est dicere duo absolute, sed cum additamento significante esse solum duo partialia, et conjuncta ad faciendum unum totale. Sic intelligi possunt August. tract. LXXVIII *in Joann.* dicens. « Agnoscamus geminam substantiam Christi; utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus, » ubi ita dicit Christum esse *utrumque*, ut tamen addat *simul*, et ideo concludit non esse duos. Sic etiam loquitur *in Enchirid.* c. xxxv. « Utrumque unus, sicut dictum est. » Eutychianus Papa epist. II, post med. « Et cum sint utraque suis gesta naturis, unum tamen Jesum Christum eum memento esse, qui utrumque est. » Sophronius in epistola, quæ recitata est in VI synodo, act. XI. « Est unum et duo hoc ipsum agnoscibile, unum quidem secundum substantiam, atque personam, duo vero secundum ipsa naturas. » Qui omnes non dicunt simpliciter esse duo, sed esse duo, et unum, esse duo simul, esse utrumque simul, esse eumdem utrumque, etc. quæ omnia significant conjunctionem illorum duorum entium.

August. *Eutych.* *Sophron.*

13

Explicantur secundo.

Secunda explicatio est, quod aliquando per illas voces, *utrumque*, et *aliud*, non tam distinguunt res, quam nomina, ita ut idem sit dicere: Christus est utrumque; Christus est hoc, et illud, ac si dicas: idem Christus est quod utroque illo nomine significatur; idem est Christus, quod hoc, et illo nomine significamus. Hoc modo explicat S. Th. in præsenti art. 1, ad 1, verba Augustini lib. I *de Trinitate*, cap. VII, dicentis: « Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus propter accipientem Deum; utrumque autem homo, propter acceptum hominem. » Sic etiam potest intelligi idem Augustinus *in Enchir.* cap. xxxv, dicens: « Propter Verbum æqualis Patri, propter hominem minor: minor est factus, et mansit æqualis, utrumque unum. »

S. Thom. August.

Cyrillus Alexandr. *in scholiis de Incarnatione*, c. XXVII, ubi ait, Christum esse unigenitum Patris, et primogenitum inter multos, fratres, et subjungit, « et est ipse hoc, et illud. »

Cyrill. Alex.

14

Respondetur ter. *Nazia.*

Tertia responsio esse potest, quod Patres sæpissime non dicunt Christum esse duo, sed continere duo, seu naturas, quibus constat, esse aliud et aliud. Sic loquitur Nazianz. epist. I *ad Cledonium.* « Aliud, et aliud sunt ea, ex quibus Salvator constat. » Cyrill. *in scholiis de Incarn.* dicto, c. XXVII: « Secundum aliud unigenitus et primogenitus: secundum divinitatem unigenitus et secundum humanitatem primogenitus. » Si etiam loquitur Leo epist. X *ad Flavianum*, Agatho Papa in epistola sua recitata in VI, synodo act. IV, quæ etiam locutio Leonis approbata fuit in concilio Chalcedonensi, act. II, sub finem, et multi alii, quorum verba videri possunt apud Suar. in præsenti dicto. art. I et Vasq. dicta disp. VII.

Cyrillus *Leo Papa* *Suarez* *Vasquez*

15

Sed contra hanc tertiam responsionem videtur esse, quod si de ipsis naturis dicitur quod simpliciter sint duo; ergo de Christo poterit id etiam dici, quia de Christo reduplicative, et adæquate accepto dicimus, quod est utraque natura, sed naturæ illæ sunt duo simpliciter; ergo Christus reduplicative, et adæquate acceptus est simpliciter duo.

Respondetur quart.

Propter hoc oportet addere quartam responsionem magis universalem, et concere, quod Patres aliquando dicunt: Christum esse utrumque; Christum esse aliud et aliud, quæ locutiones non sunt accipiendæ in toto rigoro metaphysico; solemus enim et nos aliquando loquendo de entibus partialibus dicere esse duo, vel plura entia, solemus dicere, quod forma, et materia distinguuntur ab invicem, tanquam res a re, atque adeo significamus eas esse duas res simpliciter, et per consequens duo entia; in his tamen locutionibus, et similibus usurpamus en, et rem transcendentaliter, non prædicamentaliter; nam ens prædica-

mentale competit solis entibus completis; ens vero transcendentale competit entibus etiam incompletis, et ultimis differentiis. Non est ergo dubium, quin accipiendo *ens* in tota latitudine, qua extenditur ad omnia entia complota, et incompleta, possint dici duo illa, ex quibus Christus constat et in eodem sensu possit dici Christum adæquate acceptum esse duo; hic tamen sensus non et omnino rigorosus; et minus proprius etiam est, quando applicetur ad ipsum Christum, quam si applicatur ad ipsas naturas Christi, atque ideo, licet Patres loquendo de ipsis naturis sæpe dixerint, illas esse aliud et aliud, esse duo, etc. raro tamen, nunquam dixerunt, Christum esse duo, esse aliud et aliud, quia nimirum, loquendo de naturis, jam ex parte subjecti poni videtur limitatio extrahens prædicatum a significatione rigorosa entis completi, nam eo ipso quod dicas, naturæ sunt distinctæ, sunt aliud et aliud, etc. intelligis non esse duo entia completa. At vero cum dicis, Christus est duo, est aliud et aliud, non explicas esse duo incompleta, atque ideo manet propositio magis dubia; in quo etiam sensu intelligitur Aristoteles VII *Metaphys.* cap. VI, ubi non dixit. hominem album esse plura simpliciter, et non unum simpliciter, ut volebat Durandus; sed dixit in homine albo reperiri duo, nempe hominem, et albedinem, quæ locutio facilius admittitur, ut dixi, quam illa, homo albus est duo simpliciter et absolute.

16 Hinc infero, in eodem rigore loquendo, sicut non dicitur Christus esse duo, vel plura simpliciter, et absolute, sic nec dici esse aliud simpliciter et absolute, quæ est aperta sententia S. Thomæ hoc art. 1, ad 2 et ad 7, in quibus explicat quod dixerat supra qu. II, art. 3, ad 1, ubi solum dixit, ea, quæ sunt in Christo, esse aliud, et aliud: ipsum tamen Christum non dixit esse aliud et aliud simpliciter, et absolute, sed secundum quid, seu secundum naturas, ut hic explicat.

latio ex S. Thoma.

S. Thom.

Differentia autem, quam P. Vasq. conatur invenire inter illas propositiones: Christus est duo, Christus est aliud et aliud, difficilis est; nam, loquendo in rigore, sicut duo significat pluralitatem, sic etiam significat aliud, et aliud. Nec Patres magis unam propositionem usurpant quam alteram: nam dicendo, Christus est utrumque, Christus est hoc et illud, tam significant esse duo, quam esse aliud et aliud, quia aliud et aliud necessario videntur esse duo.

Differentia Vasquii inter has propositiones Christus est duo, Christus est aliud et aliud, difficilis.

Respondet, esset discrimen, quod dicendo, *Christus est duo*, non significamus ullo modo, illa esse duo partialia et non totalia, non enim significantur ut habentia aliquam unionem; quare sicut cum diximus, acervum lapidum esse multos lapides, non significamus illos ut unitos ad faciendum aliquod simpliciter unum; sic dicendo; Christum esse duo, non significaremus ex modo dicendi illa duo esse unita ad faciendum aliquod unum. At vero, cum dicimus, Christus est aliud et aliud, significamus, ex modo loquendi, illa duo esse unita in uno Christo ad faciendum unum; dicimus enim Christum esse unum et aliud, non solum copulatim, sed sigillatim; ita ut Christus dici possit hoc, vel etiam illud sigillatim, quod fieri non posset, nisi in Christo unita essent illa duo; nam de acervo non dicimus, quod sit hic lapis, sed plures conjunctim; ergo dicere, quod sit hoc et illud sigillatim, est dicere, quod illa duo sunt unita in eodem Christo, qui est unus simpliciter; ac per consequens sicut potest dici, quod Christus est duo unita, quia per illud additamentum *unita*, explicatur non esse duo totalia; sic poterit dici esse aliud et aliud, propter eamdem rationem.

17 Responsio.

Hæc responsio adhuc videtur difficilis. Primo quia si ex eo, quod idem Christus sit aliud et aliud, significatur illa duo esse unita inter se; ergo ex eo quod idem Christus sit duo, significabitur, quod illa duo sint unita; alioquin enim non posset

Adhuc difficilis.

unus Christus continere, vel esse illa duo.

18 Effugium. Dices, ex modo loquendi non significari hoc, quia etiam idem acervus lapidum est plures lapides, et tamen illi non sunt uniti; debet ergo addi aliquid, per quod significetur, Christum esse aliquid unum, cui conveniunt illa duo.

Excluditur. Sed contra secundo, quia in illa etiam propositione : Christus est aliud et aliud, non significatur Christum esse aliquod unum simpliciter ; nam eodem modo possumus dicere, binarium hominem esse unum, et alium hominem ; per quod non significamus, binarium esse singulos sigillatim sumptos, aut binarium esse aliquod unum simpliciter, ergo ille modus loquendi non significat talem conjunctionem, vel unionem inter illa duo.

Denique de homine etiam dicere possumus, quod homo adæquate acceptus est corpus et anima, est utrumque, est hoc et illud, et tamen non significamus, quod sit illa sigillatim, sed solum conjunctim ; nam homo non est anima, sed corpus et anima ; ergo dicere quod Christus est hoc et illud, non significat quod sit hoc et illud sigillatim, et per consequens ex hoc capite non ostendit unionem illorum duorum in uno Christo.

19 Dissolvuntur alia argumenta quæ colligi possint ex D. Th. Primum. Restant nunc alia argumenta communia breviter dissolvenda, quæ colligi possunt ex S. Thoma dicto art. 1.

Primum est, quia Christus non est tantum Deus ; ergo est aliquid aliud, quam Deus ; ergo est aliud et aliud.

Resp. propositionem primam esse in rigore veram, quia ejus sensus non est quod Christus sit aliud simpliciter a Deo, sed quod sit aliud vel simpliciter, vel saltem secundum quid, seu aliud, non quidem prædicamentaliter, saltem transcendentaliter; nam illa exclusiva *tantum*, includit negationem universalissimam ; quare dicere quod Christus est tantum Deus, est dicere, quod sit Deus, et nihil prorsus aliud ; per quam universalitatem excludimus omne aliud etiam transcendentale ; falsum ergo est, quod sit tantum Deus : ex hoc tamen non fit, quod sit aliud simpliciter quam Deus, sed aliud, vel simpliciter, vel secundum quid transcendentale.

20 Argumentum secundum. Secundo arguitur, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater ; ergo est aliquid et aliquid.

Respondetur cum S. Thom. ad IV, Christum esse aliquid quod est Pater, nempe divinitatem, et aliquid quod non est Pater, nempe personalitatem : hæc autem in Christo non sunt aliud et aliud, quia personalitas Verbi et natura divina non distinguuntur realiter, ut constat. Unde nota, hoc idem argumentum fieri potuisse de Verbo Dei ante Incarnationem ; nam tunc etiam erat aliquid quod erat Pater, et aliquid quod non erat Pater, et tamen non erat duo, sed aliquid realiter simplex.

21 Hæc responsio S. Thomæ sufficit ad solvendum argumentum ab ipso propositum, recurrendo ad distinctionem illam virtualem admirabilem, quæ reperitur inter naturam divinam et personalitatem Christi, ratione cujus distinctionis verum est, quod aliquid Patris est Filius, et aliquid etiam quod non est Pater, licet hæc duo in Filio non distinguantur realiter. Cæterum potest difficultas extrahi ad alios terminos, in quibus locum non haberet illa distinctio virtualis : si, v. g. per possibile, vel impossibile Angelus Michael assumeret hypostatice naturam aliquam humanam, quam eamdem assumeret Angelus Gabriel, tunc enim verum esset quod uterque Angelus esset homo, et esset idem homo; nam natura non posset constituere duos homines ; sicut si eadem humanitas assumeretur a tribus personis divinis, non essent tres homines sed unus homo, prout de facto sunt idem numero Deus. Tunc ergo angelus Michael esset aliquid quod esset Gabriel, nempe hic homo, et esset simul aliquid quod non esset Gabriel, non esset angelus Michael, quod quidem non esset Gabriel ; ergo angelus Michael esset duo ; si autem id concedatur tunc in Michaele propter

duas naturas, angelicam et humanam, idem poterit concedi de facto in Christo, propter duplicem naturam, quam habet. Unde possumus idem argumentum in Christo urgere, quia Christus non solum est aliquid quod est Pater, quatenus est divinitas quæ etiam est Pater, sed etiam quatenus est Deus in concreto, non enim sunt solum una divinitas, sed unus Deus Pater, et Filius; et rursus quatenus est homo in concreto, est aliquid quod non est Pater; ergo est duo; absque eo quod responderi possit per distinctionem virtualem, quia concretum deitatis, quod est in Patre, et concretum hominis, quod competit Filio, videntur distingui plusquam virtualiter.

22 Ad hoc argumentum respondendum videtur juxta principia a nobis posita supra disp. XIII, sect. III, ubi diximus, concreta hæc *Deus homo*, importare de connotato, naturam, et in recto suppositum; ita tamen ut signum determinans afficiat naturam solam, suppositum vero importetur indeterminate, et in confuso: ita ut *hic homo* sit suppositum, vel supposita habens, vel habentia hanc naturam humanam. Unde consequenter diximus, illum terminum *hic Deus*, *hic homo*, licet appareant termini singulares, prout revera sunt ex parte naturæ, habere tamen aliquid communitatis et determinationis ex parte suppositi, atque adeo ex illis non posse argui, sicut ex terminis omnino singularibus, Quare sicut non bene arguitur, Petrus est aliquid quod est Paulus, quia est homo, et est aliquid quod non est Paulus, quia est hic homo; ergo Petrus est duo: sic nec in nostro casu argueretur bene quod Michael esset duo. Ratio autem est, quia sicut *homo*, et *hic homo* non sunt duo realiter distincta, et ideo Petrus non est duo, licet sit homo quod est Paulus, et sit hic homo, quod non est Paulus; sic neque *Michael*, et *hic homo* in casu posito sunt duo, quia nimirum *hic homo* ex parte suppositi est quasi terminus communis, atque adeo non facit duo realiter cum Michaele, et potest Michael convenire cum Gabriele in illo prædicato *hic homo*, communi ex parte suppositi, et singulari ex parte naturæ humanæ, licet differat realiter a Gabriele in hoc quod est esse Michaelem, neque ex hoc arguitur, quod Michael sit duo. 23

Eodem modo responderi potest ad instantiam quæ fiebat in Christo, in quo concretum, *Deus*, et *hic homo* videbantur esse duo, propter idem argumentum, dicendum enim est, illos non esse terminos omnino singulares ex parte naturæ; quare non sequitur, quod Christus sit duo, ex eo quod habeat hæc duo prædicata in concreto *Deus* et *hic homo*, quorum unum competit Patri, et non alterum; sicut nec sequitur, quod Petrus sit duo ex eo quod habeat hæc duo prædicata in concreto *homo*, et *hic homo*, quorum unum convenit Paulo, et non alterum; quando enim aliquod ex illis prædicatis participat rationem prædicati communis, sufficit distinctio virtualis, vel rationis ab totum illud verificandum.

Tertio arguitur, quia propter unitatem 24
naturæ tres personæ divinæ sunt unum Argumentum tertium.
simpliciter, non obstante pluralitate personalitatum; ergo Christus propter dualitatem naturarum erit duo simpliciter, non obstante unitate personæ.

Respondet simpliciter S. Thomas negando consequentiam, quia natura divina identificatur cum personis, et ideo etiam in abstracto prædicatur de illis; quare vero dicitur, quod tres personæ sunt una natura, et sunt unum; at vero de Christo non possunt prædicari ambæ naturæ in abstracto, neque enim Christus est naturæ humana, sed homo, et ideo non mirum, quod Christus non possit dici duo propter duas naturas, sicut tres personæ divinæ dicuntur unum propter naturam unam.

Hæc etiam responsio ad propositum 25
argumentum sufficeret, posset tamen difficultas urgeri, primo quia etiamsi natura humana non identificetur cum personis, nec possit de illis prædicari in abstrac-

tos, adhuc propter unitatem naturæ essent unum, si enim omnes tres personæ assumerent eamdem humanitatem, essent unus homo, et per consequens essent unum, licet non posset humanitas in abstracto de illis prædicari : ergo etiam pluralitas naturarum sufficiet, ut Christus sit plura, licet non possint ambæ naturæ dici in abstracto de Christo. Secundo, quia licet singulæ naturæ seorsim non possint in abstracto prædicari de Christo, utraque tamen simul videtur posse dici de Christo adæquate accepto, nam illa propositio : Christus est divinitas, et humanitas, vera est in sensu reduplicativo, ut vidimus supra disp. x. Ergo in eodem sensu verum erit, quod Christus sit duo.

26 Possumus ergo magis universaliter respondere negando consequentiam, quia unitas naturæ in divinis sufficit, ut sint unus Deus in concreto, et ideo possunt dici unum, quia unum concretum substantiale est simpliciter unum ; at vero pluralitas naturæ in Christo facit quidem quod Christus habeat plures naturas, non tamen quod sit plura concreta, atque adeo poterit dici plura secundum quid, seu plura incompleta, non tamen plura simpliciter, quia non est duo viventes, vel duo intellectuales. Cur autem pluralitas sola naturarum non sufficiat ad constituendos plures homines, vel plures viventes in concreto, rationem reddidimus supra disp. XIII, sect. III, ex illa eadem doctrina, quod scilicet *Deus*, vel *hic homo*, dicat in recto suppositum in communi hujus naturæ divinæ, vel hnmanæ : inde enim fit quod non essent duo homines una persona cum duplici humanitate : nam *hic homo* in recto uon posset negari de illo homine, cum uterque in recto dicat suppositum in communi, quæ ratio communis est eadem in utroque.

27 Argumentum quartum. *Aristot.* Quarto arguitur, quod ex Aristotele III, *Physic.* text. 18, unum. et duo denominative dicuntur ; sed Christus habet dualitatem naturarum ; ergo est duo ; nam unus est habens unitatem, et duo habens dualitatem.

Resp. aliqua esse prædicata, ad quorum veritatem non satis est habere illa quocumque modo, sed requiritur habere illa per identitatem ; v. g. existens non est quod habet existentiam quocumque modo ; nam subjectum habens in se albedinem, habet etiam in se existentiam albedinis, quæ, ut suppono, non distinguitur ab albedine, et tamen subjectum non dicitur existens per existentiam albedinis, quia existens est, quod habet existentiam secum indentificatam, seu existentiam sui. Sic etiam unum, vel duo non est, quod habet utcumque in se unitatem, vel dualitatem, nam qui habet in se unum, vel duas albedines, non ideo est unus, vel duo ab illa unitate, vel dualitate albedinis, esse enim unum, vel duo, est habere per identitatem unitatem, vel dualitatem sui ipsius ; non ergo est Christus duo ex eo, quod habeat dualitatem naturarum, nisi habeat dualitatem sui ipsius, nempe illius, quod dicit in recto.

Adde Aristotelem in illo loco non dicere quod unum et duo sint denominativa, sicut album et nigrum, sed quod sicut se habet unum ad duo, sic se habeant duo ad unum, ut constat ex textu et omnibus versionibus.

28 Argumentum quintum. Quinto arguitur ; sicut forma accidentalis facit alterum, sic forma substantialis facit aliud ; sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, ergo Christus est aliud, et aliud simpliciter.

Resp. esse discrimen ; quod *alter* solum significet diversitatem ex parte formæ, nec exigat unum negari de altero ; dicitur enim homo alter a seipso per febrem supervenientem, non tamen dicitur quod ipse non sit ille. At vero *aliud* significat non solum diversitatem formæ substantialis, sed quod hoc non sit illud ; quæ quidem diversitas tota pendet ex usu hominum circa illas voces.

Adde, non videri certum, quod sola diversitas formæ accidentalis satis sit, ut

in rigore loquendo dicatur homo *alter*, dicetur quidem *alteratus*; sed fortasse ut in rigore dicatur *alter*, requiritur etiam dictinctio suppositi. Sed hæc sint satis de his quæ pertinent ad meras voces, nunc redeamus jam ad quæstiones magis reales.

DISPUTATIO XXV.

De voluntate Christi.

Utrum in Christo voluntas humana fuerit contraria voluntati divinæ.

1 Suppositio.

Aliqua supponenda sunt. Primum est, in Christo domino sicut sunt duæ naturæ inconfusæ, sic esse duas voluntates distinctas, et inconfusas, divinam et humanam. Est de fide, ut constat ex VI, synodo act. IV, VIII, XI et XVIII, et ex VII, synodo act. VII, in *definitione fidei*, et ex Lateran. sub Martino I, can. 11, et in Florent. sess. ultima, in decreto Eugenii § 3, quod dogma colligitur ex Scriptura *Matth.* XXVI, 39. *Non sicut ego volo, sed sicut* tu. *Luc.* XXII, 42. *Non mea voluntas, sed tua fiat. Joan.* V, 30. *Non quæro voluntatem meam, sed ejus qui misit me. Ad Philipp.* II. 8. *Factus est obediens usque ad mortem;* quæ sane obedientia non potuit esse, nisi in voluntate humana, nemo enim sibimet obedire potest secundum eamdem voluntatem.

Dogma fidei. *Syn. VI. et VII. Lateran. Florent.*

2 Error nonnullorum.

Contra hoc fidei dogma errarunt non solum ii, qui in Christo unam solam naturam posuerunt; et consequenter unam solum voluntatem, sed etiam ex iis, qui duas naturas contra Eutychetem concedebant, errarunt peculiariter hæretici Monothelitæ, sic appellati propter unicam voluntatem, quam in Christo ponebant. Eorum præcipui fuerunt Macharius, Cyprus, Sergius, Pyrrhus, et Paulus, quibus P. Vasquez disput. LXXIII, num. 1, annumerat alium nomine Typum, quem dicit fuisse discipulum illius Pauli, ut colligitur ex dicto concilio Lateran. sub Martino I, consult. V, can. 18. Sed ex eodem concilio constat clare, illum *Typum* non fuisse hominem, sed libellum quemdam seu formulam credendi editam ab hæreticis persuasione Pauli, quæ lecta fuerat in consult. IV, ejusdem concilii, et reprobatur ibi, et postea iterum damnatur in illa consultatione.

Vasquez.

3 Dubium circa illum errorem.

Circa hunc errorem dubitari solent, an ii hæretici negaverint in Christo solum actum voluntatis humanæ, an vero ipsam etiam potentiam volitivam. Magis credo, ipsos non fuisse sollicitos de potentia volitiva, sed de ejus actu, seu voluntate actuali, cui cætera membra parerent: quod late probat Vasquez ubi supra dicto cap. I, et post eum alii recentiores. Colligitur autem ex Agathone Papa in epistola *ad Heraclium*, quæ est in VI, synodo act. IV, ubi post medium epistolæ, voluntatem illam, de qua erat controversia eum hæreticis, dicit esse motum naturæ, quoniam motus est animi. Item ex eadem synodo act. VIII, ubi dicitur Macharium negasse in Christo operationem. Et quidem cum sit dubium inter philosophos, an potentiæ intellectus et voluntatis distinguantur realiter ab anima, et sententia negans tribui soleat Augustino in serm. *de imagine* cap. XI, et in lib. *de spiritu et anima* cap. XIII, si tamen liber ille vere sit Augustini, non videtur credibile, quod illi hæretici errorem suum voluerint dependere omnino ab illa alia sententia affirmante distinctionem realem potentiarum, quæ quidem sententia tunc temporis fortasse minus communis erat; nam negato illo principio philosophico, nulla controversia supererat; cum enim concederent in Christo veram animam rationalem intellectualem, prout revera illi hæretici fatebantur contra Apollinarem, ut constat ex eadem act. VIII, non poterant negare potentiam volitivam, nisi probando, potentias has distingui realiter ab anima; quod tamen ipsi nunquam probarunt, nec de

Agath. Papa.

August.

hoc curasse videntur, quia nimirum solum erant solliciti de tollenda in Christo operatione voluntatis humanæ, quæ frequentissime apud Patres, et auctores ecclesiasticos *voluntas* appellatur.

4 Dubitari etiam solet, an hi hæretici negaverint etiam actum intelligendi creatum in Christo, an solum actum voluntatis. Mag. Petrus Lorca in præsenti disp. LXIX, n. 8, cum aliis dicit utrumque actum fuisse ab eis ablatum, sed absque fundamento id eis tribuitur; quare circa solam operationem voluntatis eos errasse sentit Vasquez supra a qu. IX, art. 1, et Suar. ib. disp. XXIV, sect. 1.

Aliud dubium. *Lorca. Vasquez. Suarez.*

Notandum. Denique notandum est, Patres contra eos hæreticos definivisse, in Christo esse duas voluntates naturales, quo loquendi modo non significarunt voluntates necessarias, proul aliquando *naturale* solet opponi libero; sed potius duas volnntates correspondentes diversis naturis, et ortas ex naturis, ut explicat Vasq. in præsenti disp. LXXIII, n. 5.

5 His ergo suppositis, difficultas est, an hæ voluntates fuerint inter se contrariæ. Hoc enim fuit potissimum hæreticorum fundamentum, qui ut a Christo Domino omnem pugnam, et discordiam internam auferrent, duplicem voluntatem negarunt, existimantes non posse perpetuam pacem absque simultate subsistere, ubi duplex esset liberum arbitrium. Catholici tamen ita duas voluntates concedunt, ut pugnam, atque discordiam ullam non agnoscant.

Difficultas circa voluntatem humanam et divinam.

Difficultas præcipue oritur ex Scriptura, in qua ita ponitur voluntas humana Christi, ut videatur poni contraria voluntati divinæ. Nam *Math.* XXVI, 39, ostendit voluntatem fugiendi mortem illis verbis: *Transeat a me calixiste*, cum tamen Deus vellet ipsum mori. Fuerunt ergo voluntates oppositæ in Christo, quod magis ostenditur verbis sequentibus. *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu;* et *Luc.* XXII, 42. *Verumtamen non mea sed tua voluntas fiat;* non ergo idem volebat divinitas, et humanitas, alioquin utriusque voluntas atriusque voluntas fieret.

Certum tamen est, non fuisse in Christo, proprie loquendo, contrarietatem voluntatum, quod videtur definitum in VI, synodo act. IV, ubi in epistola Agathonis Papæ sic dicitur: « Prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias, juxta quod impii asserunt hæretici, sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem, vel reluctantem, sed potius subjectam divinæ ejus, atque omnipotenti voluntati. » Idem habetur act. XI, in epistola Sophronii, et act. XVII, *in confessione fidei*, et in aliis conciliis, et Patribus passim, quorum loca vide apud Suarez disp. XXXVIII, sect. IV. 6 Solutio. *VI Synod.*

Colligitur autem ex Scriptura. *ad Hebr*, X, 7, et *Psal.* XXXXI. *In capite libri scripturum est de me, ut faciam voluntatem tuam Deus. Joan.* IV, 34. *Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me. Joan*, VIII, 29. *Ego quæ placita sunt ei, facio semper.* Non ergo potuit esse repugnantia inter voluntates, quarum una alteram semper sequebatur. *Suar.*

Probant aliqui, quia non erat possibile, eum qui sciebat, quid Deus vellet per voluntatem per consequentem circa singula, prout cognoscebat Christus, velle oppositum, hoc enim esse velle aliquid impossibile. Ita cum aliis Suarez in præsenti disp. XXXVIII, sect. IV. 7 Probatio aliquorum.

Hæc tamen ratio non videtur satis efficax, quia posset dici scientiam illam Christi de divina voluntate non fuisse scientiam antecedentem, sed consequentem in Christo, nam sicut voluntas ipsa divina, erat plerumque consequens libertatem humanam; quare pro priori signo, sicut non intelligitur in intellectu divino præscientia illius voluntatis, nec impedit libertatem et indifferentiam Dei ad utrumque, quia est scientia consequens; sic nec debebat intelligi in intellectu humano Christi pro eo signo priori talis scientia, atque adeo nec poterat impedire libertatem ad volendum, vel nolendum, tale objectum, quia scientia, quæ non Auctori not satisfacit.

intelligitur existens pro eo signo, pro quo homo est in actu primo proximo ad operandum, non potest ullomodo impedire voluntatem ab exercitio alicujus actus, cum non possit movere, vel removere objectum, quod adhuc non consideratur, nec proponitur.

8 Melior probatio.

Melius ergo probatur ex eo quod licet ille modus volendi non repugnet eum ea scientia existente pro posteriori; prudens tamen modus operandi, qualis semper fuit in Christo; cum summa consideratione et advertentia ad omnia, exigere videtur, ut in iis, de quibus homo non scit divinam voluntatem, non decernat ipse homo omnino absolute, sed cum aliqua semper suspensione, et conditione quasi implicita, nimirum: Volo hoc, nisi Deo aliter placuerit, vel, volo applicare media naturalia ad hunc finem, vel alio similis modo, quæ voluntas licet esset in Christo, non esset contraria voluntati divinæ ut postea explicabimus.

9 Ardo controversiæ.

Tota itaque controversia est in explicando, quomodo voluntas humana Christi fugiendi mortem, et aliorum objectorum similium, non fuerit contraria voluntati divinæ.

Sententia nonnullorum. *Vasq. Hilar. Hieronym.*

P. Vasq. in præsenti disp. LXXIII, n. 11, refert sententiam Hilarii can. XXXI, *in Matthæum* dicentis, Christum non orasse pro morte vitanda, sed pro discipulis, ne similia paterentur, ita ut deficerent; cui consentire videtur Hieronymus in illa verba *Matthæi* XXVI, 39. *Transeat a me calix iste*; dicens, Christum orasse, non ut vitaret mortem, sed ex misericordia populi Judaici, ne illi propinarent ipsi calicem mortis, neque essent auctores illius mali. In quorum Patrum sententia, si vera esset, dicit Vasquez cessare omnino difficultatem, cum nulla videretur superesse contrarietas voluntatum.

Sed quod attinet ad Hieronymum, non videtur cessare difficultas, etiamsi ejus interpretatio admitteretur nam sicut, Deus volebat Christum mori, sic etiam volebat de facto permittere ut a Judæis pateretur; ergo Christus desiderans, et petens ne permitteretur mors illa inferri a Judæis, volebet aliquid contrarium voluntati divinæ.

10 Aliorum opinio.

Alii secundo dicunt, voluntatem illam non fuisse contrariam, Deus ipse voluit, quod humana voluntas Christi refugeret, et timeret mortem; quare in illa ipsa fuga mortis, voluntas humana obediebat, et conformabatur voluntati divinæ. Ita Bonaventura, Richardus, Gabriel, Durandus, Marsilius, et Major, quos refert Vasq. ubi supra num. 13. Qui eam sententiam impugnat, ex eo quod jam Deus esset auctor voluntatum contrariarum in Christo; nam velle quod moriatur, et nolle mori, sunt voluntates contrariæ; ergo si Deus vult quod Christus nolit mori, Deus est auctor duplicis voluntatis contrariæ, quod omnino repugnat.

Bonav. Richard. Gabriel. Durand. Marsil. Major.

Impugnatur.

Hoc tamen non multum urget, quia non apparet inconveniens in hoc quod est Deum esse auctorem duplicis voluntatis contrariæ: quando enim duo homines, uterque ex zelo bono, et desiderio placendi Deo, volunt res contrarias, et absque detrimento charitatis sibi invicem dissentientes adversantur, uterque meretur per voluntatem illam, et utriusque voluntatis contrariæ auctor est idem Deus. Sic ergo posset esse auctor voluntatum contrariarum in duplici natura ejusdem suppositi; nam duæ naturæ in ordine ad actus voluntatis habent se eodem modo, sicut duo supposita diversa. Nec etiam repugnat ex eo quod Deus sit auctor voluntatis contrariæ voluntati suæ; quia cum illa voluntas esset bona, et meritoria in illo casu, ut supponimus, parum refert quod sit materialiter contraria voluntati divinæ. Sic enim Abraham volebat de facto occidere filium suum, quem Deus absolute nolebat occidi, et tamen voluntas Abrahæ erat honesta et meritoria, ejusque auctor specialis erat Deus: similiter ergo poterat esse Deus auctor specialis e contra voluntatis honestæ, qua Christus nollet mori, cum tamen Deus ipse vellet eum mori.

11 Melius impugnari potest ille modus explicandi ex eo quod licet Deus vellet humanitatem Christi nolle mori, adhuc revera illa voluntas esset contraria voluntati Dei de morte Christi ; nam velle mortem, et nolle eamdem mortem, opponuntur contrarie, ut constat ; ideo namque non possunt esse ii duo actus simul in eadem voluntate : jam ergo haberet Christus simul in duplici natura duas voluntates contrarias. Excusaretur quidem a peccato nolitio mortis, ex eo quod Deus vellet etiam illam nolitionem ; per hoc tamen non vitatur contrarietas inter illas duas voluntates, quia hæc attenditur solum penes objectum volitum et nolitum, quod quidem esset idem, nempe eadem mors Christi.

12 Sententia aliorum. Alii tertio dicunt non fuisse contrarietatem inter voluntates, quia fuga mortis in Christo non erat libera, sed necessaria ; sufficit autem, si ponamus voluntatem humanam liberam Christi semper fuisse conformem cum voluntate divina.

Refellit. Hoc etiam facile rejicitur. Primo, quia, ut bene observat Vasquez, nulla fuit voluntas in Christo absque deliberatione præcedente ; siquidem ratio, et advertentia non impedita præveniebat omnem affectum voluntatis ; non ergo oriebatur necessario illa fuga mortis. Secundo, esset actus necessarius ; per hoc tamen non tollitur contrarietas voluntatum ; nam contraria sunt, quæ sese mutuo expellunt : volitio autem, et nolitio simul ejusdem mortis non minus repugnant, quando sunt actus necessarii, quam si sint liberi, quia sicut in intellectu non possunt esse simul assensus, et dissensus circa idem objectum, licet uterque sit actus necessarius, sic nec in voluntate possunt esse simul volitio et nolitio ejusdem objecti, licet utraque esset necessaria ; repugnantia enim non oritur ex libertate, sed ex objecto, ad quod non potest voluntas simul accedere, et ab eodem recedere. Sic ergo in Christo concedatur volitio et nolitio mortis simul, jam conceduntur voluntates contrariæ, etiamsi altera sit necessaria, et altera libera.

Contraria quæ.

13 Aliorum opinio. Alii quarto dicunt, illas non fuisse voluntates contrarias, quia non erant volitio, et nolitio mortis, sub eadem ratione formali, sed sub diversis ; per unam enim volebat mortem, quatenus erat necessaria ad salutem hominum ; per alteram vero fugiebat eamdem mortem, quatenus erat disconveniens naturæ : ad contrarietatem autem voluntatum requiritur, quod utraque versetur circa idem objectum materiale, et formale ; quod videtur etiam indicare S. Thomas in præsenti qu. XVIII, art. 6 in corp. S. Thom.

Rejicitur. Hæc tamen doctrina si intelligatur in universum, et absque limitatione, prout aliqui etiam intelligunt, falsa est ; nam voluntas peccatoris est maxime contraria voluntati Dei, et tamen non versatur utraque circa idem objectum formale, sed solum circa idem objectum materiale ; nam Deo displicet intemperantia hominis, quia est contra rationem ; homo vero illam vult, non quia est contra rationem, sed quia est delectabilis ; ergo ad contrarietatem voluntatum non requiritur, quod utraque versetur circa idem objectum formale. Ratio autem a priori sumitur ex dictis, quia illæ sunt voluntates contrariæ, quæ sese invicem expellunt ; certum autem est, quod non potest idem homo simul velle, et nolle idem objectum materiale, etiam propter diversa formalia ; neque enim potest simul velle restituere, ut obediat Deo, et velle retinere furtum propter lucrum ; ergo ad oppositionem, et contrarietatem illarum voluntatum non requiritur idem motivum formale utriusque. Ad summum ergo habebit locum illa regula in voluntatibus inefficacibus, quæ ut sint invicem contrariæ, non sufficit versari circa idem objectum materiale, nam potest homo habere complacentiam, et displicentiam simplicem simul de eadem morte Patris, propter diversa motiva ; quare ut illæ sint contrariæ et incompossibiles, oportet quod versentur circa idem objectum ma-

teriale et formale : at vero, loquendo de voluntate absoluta et efficaci, non requiritur ullo modo idem motivum, sed sufficit si versentur circa idem objectum materiale, ad hoc ut ejusmodi voluntates dicantur contrariæ. Nec in re dissentit sanctus Thomas supra ; loquitur enim clare de voluntate in efficaci, ut constat ex ipso contextu.

14 Explicatio communis.

Communis ergo explicatio est, quod in Christo illi duo affectus non fuerunt contrarii, quia alter erat absolutus et efficax, nempe volitio mortis ; alter vero, nempe fuga mortis, erat affectus simplex et inefficax. Hanc autem inefficaciam explicant multi per hoc, quod non sit voluntas absoluta, sed conditionata, quæ declarari solet per verbum *vellem*. Aliis displicet hic modus explicandi ; dicunt enim, nullum dari in voluntate nostra actum conditionatum, sed omnes esse absolutos, vel dari solum judicium in intellectu judicante, quid vellet voluntas nostra posita illa conditione. Ita Vasq. in præsenti disp. LXXIII num. 16 et 1, 2, disp. XLIII cap. III, quare actus inefficaces voluntatis dicit esse actus quosdam absolutos, qui dicuntur virtualiter conditionati, eo quod virtute continent alios actus absolutos, qui si talis, vel talis conditio poneretur, inferrentur ex his actibus inefficacibus, v. g. voluntas vitæ, et fuga mortis erat actus absolutus in Christo, inefficax quidem, sed talis ut prodiret in actum efficacem fugiendi mortem si præceptum Dei non esset, nec mors illa necessaria esset ad redemptionem nostram. Sic qui patitur abscissionem membri ad tuendam vitam, habet actualem displicentiam absolutam de abscissione, membri, quæ est implicite et virtualiter conditionalis, quatenus si abscissio non esset necessaria ad tuendam vitam, prodiret in actum absolutum, quo efficaciter abscissio impediretur. Christus ergo habuit voluntatem inefficacem fugiendi mortem, quam explicuit illis verbis : *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste.* Habuit etiam voluntatem aliam moriendi efficacem, quam explicuit verbis sequentibus, *Verumtamen non sicut ego volo, sed sicut tu* et Luc. XXII, 42. *Verumtamen non mea, sed tua voluntas fiat.*

Vasq.

Matt. XXVI, 39.

15 Judicium auctoris.

Ergo in primis existimo cum communi sententia, dari in voluntate actus elicitos tendentes in objectum suum sub conditione ; non quidem ita ut ipsi actus habeant suum esse sub conditione, hoc enim repugnat in ipsis terminis, sed ut amplectantur objectum non absolute, sed sub conditione aliqua : quod quidem latius probare pertinet ad 1, 2, et colligi videtur ex actibus intellectus, per quos certum est, quod aliquando assentimur objecto non absolute, sed sub conditione, v. g. si Petrus currit, movetur ; ergo licet actus voluntatis sit actus elicitus, poterit tamen ferri in bonum non absolute, sed sub conditione, sine qua non est bonum ; sicut illud aliud objectum non est verum absolute, sed sub conditione. In quo differunt intellectus, et voluntas a sensibus externis, qui non possunt ferri in sua objecta sub conditione, sicut nec possunt ferri in illa abstractive, sed solum intuitive : at vero intellectus et voluntas, sicut ferri possunt in objectum absens et abstractive ; sic possunt ferri sub conditione, per tendentiam quidem actualem, et absolutam in suo esse ; conditionalem tamen objective, hoc est, ex non amplectendo illud objectum pro eo casu quo posita sit talis conditio ; in quo non videtur posse esse controversia de re, sed de solo nomine.

16

Sed quidquid sic de hoc, explicari potest etiam illa voluntas inefficax per conditionalem implicitam, hoc est, talem modum volendi imperfectum et limitatum, ut non sit omnino absolutus et universalis, sed cum limitatione intrinseca. Certum enim videtur, quod intra ipsum genus voluntatis absolutæ dari possit aliqua perfectior, et efficacior, quam alia, ut constat in actu perfecto dilectionis Dei super omnia, quo

ita efficaciter voluntas fertur in Deum, ut explicite, vel implicite comprehendat omnes casus et conditiones possibiles, quibus positis, vel ablatis adhuc afficitur erga Deum ; e contra vero amor Dei, vel creaturæ non super omnia, sed imperfectus, licet non sit explicite conditionatus, non est tamen ita efficax, quia propter debilitatem intrinsecam, et imperfectum modum tendendi eo ipso ostendit, quod adveniente nova difficultate, aut alio objecto meliori, facile discedet ab hoc quod nunc amat. Sic se habet, qui putans, equum posse haberi triginta aureis, vult illum emere et habere, non enim habet omnino efficacem amorem equi, sed imperfectum et limitatum, hoc est habendi illum per tale medium, seu quantum haberi potest per tale medium : unde si postea videat non posse haberi, nisi centum aureis non movetur efficaciter ab illo affectu priori ad ponendum tale medium difficilius ; et ideo ille prior affectus dici potest conditionatus implicite, seu virtualiter, quia æquivalet huic : volo habere equum, si haberi potest pro triginta aureis.

17 Affectus Christi dupliciter expositus.

Hoc supposito, utroque modo explicari potest affectus Christi, quo fugiebat mortem ; scilicet ita ut esset affectus conditionatus explicite, quo diceret : Volo fugere et vitare mortem, si Deus cum indifferentia exoratus annuere voluerit. Vel potest explicari per affectum absolutum, sed inefficacem, et virtualiter, seu implicite conditionatum, hoc modo : Volo fugere et vitare mortem per hoc medium orationis indifferentis, et cum subordinatione ad divinam voluntatem factæ, seu quantum per hoc medium, et non per alia efficaciora fieri poterit. Neuter autem horum actuum contrarius erat voluntati Dei de morte Christi, nam voluntas absoluta, et nolitio formaliter, vel virtualiter conditionata ejusdem objecti, non adversantur sibi invicem, ut constat.

Contra hoc tamen est difficultas ex verbis Agathonis Papæ, qui in epistola sua relata in VI synodo act. IV, ex illa Christi voluntate vitandi mortem arguit in Christo voluntatem humanam distinctam a voluntate divina, quo eodem argumento utitur eadem VI, synodus act. X, videtur autem infirmum hoc argumentum ; si illa Christi voluntas erat solum conditionata, vel inefficax, quia voluntate inefficaci, seu conditionata etiam ipsi Deo displicebat Christi mors ; ergo ex voluntate conditionata, vel inefficaci, non arguitur sufficienter, illa esse voluntas humana et non divina, ac per consequens fatendum est, illam fuisse voluntatem absolutam et efficacem. 18 Difficult. ex Agathone.

Resp. facile, dogma illud non colligi ab Agathone vel a synodo præcise ex affectu displicentiæ erga mortem, sed primo ex modo, quo Christus illa verba protulit, scilicet cum tristitia et timore, quorum affectum non ex capax divina voluntas. Secundo ex eo quod oraverit, *Pater si possibile est, transeat a me*, etc. nam per voluntatem divinam orare non poterat. Tertio denique ex verbis illis, *Verumtamen non mea, sed tua voluntas fiat ;* in quibus manifeste condistinguit voluntatem suam a voluntate Dei, sicut et in aliis multis locis, quæ ad hoc ipsum probandum in eadem synodo ponderantur. 19 Enodatur.

Dices, si voluntas Christi de fugienda morte erat solum conditionata, seu inefficax, et non opponebatur divinæ ; cur ergo adjunxit, *non mea, sed tua voluntas fiat?* nam revera utraque impleta est ; qui enim vult solum sub conditione aliquid, quod deficiente conditione non ponitur, non potest dicere, quod ejus voluntas non fuerit impleta. 20 Effugium.

Resp. licet, stricte loquendo ita sit, nec dicatur resisti voluntati alicujus, nisi resistatur voluntati absolutæ, in quo sensu dicitur in Scriptura, voluntati Dei neminem posse resistere. *Genes.* L, 19. *Num Dei possumus resistere voluntati. Esther.* XIII, 9. *Non est, qui possit tuæ resistere voluntati* ; quæ de voluntate Præcluditur.

divina absoluta et efficaci intelliguntur; cæterum aliquando dici etiam solet; quod resistimus voluntati alicujus, licet non sit absoluta, et efficax, sed illa, quæ solet a theologis appellari voluntas signi, et in hoc sensu dicitur quod resistit homo voluntati Dei, Act. VII, 51. *Vos semper Spiritui S. resistitis, Rom.* XIII, 2. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resisti. Job.* IX, 4. *Quis restitit ei, et pacem habuit.* In quo sensu dicitur etiam homo implere, vel impedire voluntatem Dei, et ideo petimus in oratione Dominica, *Fiat voluntas tua,* quod de voluntate efficaci Dei inutiliter peteretur, cum esset objectum omnino necessarium, atque adeo intelligi debet de voluntate signi, seu inefficaci, quæ aliquando non fit. In eodem ergo sensu potuit Christus dicere, *Non mea, sed tua voluntas fiat,* licet loqueretur de voluntate illa inefficaci fugiendi mortem.

21 Illatio prima.

Hinc infertur primo, voluntatem humanam Christi fuisse semper conformem voluntati divinæ. Nam licet habuerit affectus inefficaces circa objecta, quæ Deus absolute nolebat; ejusmodi tamen affectus non auferunt conformitatem absolutam, sicut nec afferunt contrarietatem propriam, cum non opponantur simpliciter voluntas absoluta unius objecti, et voluntas inefficax oppositi. An vero hæc conformitas ita fuerit necessaria in Christo, ut nec de potentia absoluta potuerit non esse.

Suarez.

P. Suar. dicta disp. XXXVIII, sect. IV, §. *Quæres,* dicit potuisse deesse, si anima Christi non haberet scientiam voluntatis divinæ circa illa objecta, qua scientia divinitus carere potuisset; de facto tamen id non potuisse contingere propter scientiam, quam habebat, cum qua non poterat ullo modo velle oppositum illius, quod Deus volebat, quia hoc esset stulte conari ad aliquod impossibile.

22 Impugnatur.

Contra hoc tamen est, quia, ut supra diximus, non videtur repugnare, quod pro priori naturæ ante scientiam de voluntate, et decreto Dei possit voluntas humana velle aliquod objectum, quod pro eo priori non apparet impossibile, licet hoc ipsnm pro signo posteriori appareat jam impossibile; nam qui hoc instanti liber est, et indifferens ad amorem, et odium eliciendum, pro priori naturæ videt, utrumque actum esse sibi possibilem possibilitate antecedenti, seu quantum est ex vi eorum, quæ pro eo signo repræsentantur, quæ cognitio sufficit, ut possit absolute habere actum amoris; licet pro signo posteriori, pro quo jam existit actus liber odii, experiatur actum odii; et per consequens judicet, esse impossibilem actum amoris eo instanti impotentia consequenti, quæ cognitio impossibilitatis consequentis, si præcessisset pro signo priori, non posset homo velle absolute actum amoris, quem jam præsciebat esse impossibilem impotentia consequenti; ergo cognitio possibilitatis objecti, quæ prærequiritur ad voluntatem absolutam illius, non debet esse judicium absolutum de possibilitate omnimoda, sed sufficit, quod judicetur possibile, quantum est ex iis principiis, quæ pro eo signo occurrunt intellectui. Potuisset ergo Christus habere tale judicium de objecto aliquo; et per consequens, potuisset velle absolute illud, licet pro signo posteriori haberet scientiam de decreto divino contrario. Quod quidem in Angelis habentibus majorem celeritatem, et facilitatem in suis operationibus videtur satis verisimile, quod Angelus in hoc instanti desiderans, et petens aliquod objectum a Deo, in eodem instanti pro posteriori naturæ audiat divinum responsum de decreto opposito et firmo Dei, quod quidem decretum, si prius cognovisset Angelus, non potuisset velle absolute et desiderare illud objectum; potuit tamen de facto, quia scientia superveniens pro signo posteriori non impedivit operationem præcedentem ortam ex scientia solum antecedenti.

Dices, si potuit ita esse, cur negabi-

23 mus de facto ita fuisse in Christo voluntates illas absolutas contrarias voluntati divinæ in objecto materiali ortas, non ex præscientia divini decreti, sed ex alia scientia, licet pro posteriori subsequeretur scientia de voluntate contraria Dei.

Evasio.

Occluditur. Resp. quidquid sit, an de facto scientia illa decreti, et voluntatis divinæ præcesserit in Christo pro signo priori, an subsecuta fuerit pro posteriori: ille tamen modus operandi, et volendi absolute objectum non decebat Christum, cum prudentia ipsa, et pietas dictet, nihil ita volendum esse absolute, antequam constet de divina voluntate sed debita modestia, et pia restrictione, et limitatione, quam docuit Jacobus Apostolus epistola sua canonica, cap. IV, 13, illis verbis: *Ecce nunc qui dicitis, Hodie, aut crastino ibimus in illam civitatem, et faciemus ibi quidem annum, et mercabimur, et lucrum faciemus: qui ignoratis, quid erit* Ibid. v, 15. *in crastino, etc. Pro eo ut dicatis: si Dominus voluerit. et si vixerimus, faciemus hoc, aut illud.* Quem modum observarunt sancti homines, ut in se ostendit Paulus I *ad Cor.* IV, 19. *Veniam autem ad vos cito, si Dominus voluerit*, etc. XVI, 7. *Spero enim, me aliquantulum temporis manere apud vos, si Dominus permiserit*, et alibi passim; quare multo magis oportebat, voluntatem humanam Christi eam modestiam observare in suis decretis, nec ita absolute, et constanter in objecta proposita ferri, sed cum restrictione et limitatione debita, *si Deo placuerit, si Deo aliter non visum fuerit*, quæ voluntas non erat contraria divinæ, etiamsi Deus oppositum vellet, ut constat.

24 Infertur secundo, quid dicendum sit

Illatio secunda. ad illud dubium, an voluntas humana semper fuerit impleta, in quo aliqui distinguunt de objectis volitis, quæ implenda erant per ipsum Christum, et de iis, quæ implenda erant per alios: nam circa priora semper fuit impleta voluntas efficax Christi, non vero circa posteriora; aliquando enim latere voluit, et non potuit; *Matth.* IX et *Marc.* VII. Sed revera, juxta distinctionem traditam, omnis voluntas humana Christi absoluta, et efficax impleta fuit, nunquam enim eo modo volebat absolute, nisi quod facere poterat. Quando autem latere voluit, vel quid simile, non volebat omnino absolute, sed quantum per vires naturales, et humana media fieri poterat, quibus mediis adhibitis non cogebatur ex vi illius voluntatis ad adhibenda alia media supernaturalia et miraculosa in ordine ad illum finem: hoc autem sufficit ad verificandum, quod Christus voluit latere, scilicet illo genere voluntatis absolutæ, quantum est in ordine ad media humana. Et in hoc etiam est discrimen voluntatis humanæ Christi, et divinæ, quod voluntas divina, quoties vult aliquid etiam cum illa limitatione, scilicet quantum per vires suas naturales fieri possit, obtinebit effectum, quia omnia possibilia sunt secundum vires proprias Dei; at vero voluntas humana Christi illa limitatione non semper impleri debuit; aliqua enim erant, quæ per vires solas proprias humanitatis obtineri non poterant; in quo sensu intelligendus videtur S. Thom. S. Thom. sup, q. XIII, art. 4, ubi ex Agathonis testimonio colligit aliquam voluntatem Christi non fuisse impletam, atque adeo illam non potuisse esse divinam, sed humanam.

Infertur tertio, neque etiam fuisse in- 25
tra naturam humanam Christi repugnan- Illatio tertia.
tiam, seu contrarietatem actuum, proprie loquendo; quia affectus inefficax circa vitam, et efficax circa mortem, non sunt oppositi, proprie loquendo. Quomodo autem illi affectus non sufficiant ad hoc, ut dicatur Christum habuisse pugnam, aut tentationem internam, explicuimus late supra disp. XXII, sect. 1. Vide quæ ibi dicta sunt, ex quibus confirmari potest doctrina hujus sectionis.

omnino in præsenti comprehendere, reservantes quæ propria sunt meriti, ad disput. XXVII *de merito Christi*.

DISPUTATIO XXVI.

DE LIBERTATE, ET IMPECCABILITATE CHRISTI.

SECTIO I. *Utrum fuerit, vel potuerit esse in Christo peccatum?*
SECTIO II. *Utrum natura humana esset, æque impeccabilis, si uniretur naturæ divinæ media subsistentia creata?*
SECTIO III. *Resolvuntur aliquot dubia ex doctrina præcedenti.*
SECTIO IV. *Utrum potuerit esse in Christo fomes; vel habitus vitiosi, vel aliquis actus malus ex objecto?*
SECTIO V. *Utrum potuerit humanitas Verbi peccare, ita ut dissolveretur unio propter peccatum?*
SECTIO VI. *Quomodo stet impeccabilitas Christi cum ejus libertate? Referuntur aliquæ sententiæ.*
SECTIO VII. *Examinatur sententia, et solutio communis de libertate Christi.*
SECTIO VIII. *Explicatur probabilior solutio difficultatis.*
SECTIO IX. *Respondetur ad argumenta cujusdam auctoris moderni contra nostram scientiam.*
SECTIO X. *Utrum humanitas Christi potuerit elicere actum minus perfectum, omisso perfectiori?*
SECTIO XI. *Solvuntur aliquæ objectiones contra doctrinam præcedentem.*

De impeccabilitate Christi disputari solet in qu. XV, ubi agitur de defectibus animæ a Christo assumptis; cæterum magna ex parte pertinet etiam ad quæstionem decimam octavam, et decimam nonam, ubi agitur de libertate, et merito Christi. Et sane impeccabilitas Christi potissime pendet ex eo, quod concilietur cum libertate sufficienti ad meritum; quare ægre potest utraque difficultas disputatione sejungi. Oportebit ergo eam

SECTIO I.

Utrum fuerit vel potuerit esse peccatum in Christo?

Non loquimur de Christo ut Deo; ut sic enim sicut est essentialiter sanctus, est etiam essentialiter incapax peccati; sed loquimur de Christo ut homine, de quo etiam est fidei dogma non habuisse peccatum mortale, vel veniale: quod imprimis constat ex Scriptura passim: *ad Hebr.* VII, 26. *Oportebat ut nobis esset Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus*, etc. etc. c. IX, 14. *Semetipsum obtulit immaculatum Deo. Joan* VIII, 46. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* II *ad Cor.* V, 21, *Eum, qui non noverat peccatum* I *Petr.* II, 22. *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.* Item ex conc. Ephesino can. 10 et conc. Later. sub Martino I can. 5 et aliis passim, et ex Patribus, quorum loca, et verba vide apud Suar. disp. XXXIV, sect. II, et alios recentiores in præsenti, qui facile solvunt argumenta aliquorum hæreticorum, qui de Christo impie blasphemarunt, quod peccaverit. 1 Dogma fidei. Suarez.

Certum etiam est, non potuisse saltem ex natura rei peccare, quod etiam ex Patribus manifeste colligitur; et ratione clare constat, tum quia Christus connaturaliter ratione unionis exigebat visionem beatam, cum qua ex natura rei non potest stare peccatum; tum etiam, quia humanitas Christi, ratione unionis erat necessario sancta, sive per gratiam habitualem, sive per personalitatem Verbi, et divinitatem unitam, sive per utramque: sanctitas autem, quæcumque illa 2

sit, repugnat saltem ex natura rei cum peccato, ut de se constat, et sanctitas excellentior et summa, qualis erit sanctitas substantialis Christi, debet repugnare omni peccato etiam veniali saltem ex natura rei.

3 Difficultas. Difficultas primum est, an de potentia absoluta potuerit peccare. Et quidem hæc quæstio potest procedere, vel de Christo in concreto, an scilicet humanitas in sensu composito unionis hypostaticæ potuerit de potentia absoluta peccare, vel de humanitate in abstracto, an scilicet in sensu diviso ab unione potuerit peccare perdendo unionem. Nunc loquimur in primo sensu, in quo affirmarunt Scotus, Durandus, Marsilius, et Gabriel, relati apud Vasquez in præsenti disp. LXI cap. II.

Scotus. Durand. Marsil. Gabriel. Affirmant aliqui.

Aliqui tamen dicunt, potuisse id fieri, si assumeretur natura humana sine visione, vel gratia habituali ; cæterum non plane asserunt potuisse assumi sine iis donis. Fundamentum præcipuum est, quia humanitas per assumptionem non perdidit potentiam nativam ad operandum circa objectum prohibitum : nec etiam repugnat, quod suppositum divinum denominative per communicationem idiomatum dicatur peccare, sicut dicitur mori, et alia hujusmodi.

4 Contraria communis et vera. Contraria sententia communis vera et certa est, adeo ut primam Suar. cum aliis dicat temerariam : Vasq. et alii dignam aliqua censura, ex ea enim infertur, Deum ipsum potuisse peccare ; et per consequens Deum posse esse pessimum, esse damnatum, esse deteriorem diabolo, et alia hujusmodi, quæ qui concederet, non tam rationibus, inquit Capreolus, quam flammis esset coercendus. Pro hac sententia sunt in primis loca sanctorum Patrum, quæ congerit Vasq. ubi supra cap. III, quibus adde August. tom. IV, lib. II *de Incarnatione Verbi*, aliquantum ante finem, his verbis : « Sicut vas ipsum quod substantiam continet unguenti, nullum genus aliud potest recipere liquoris, ita anima Christi velut vas, in quo inerat substantia unguenti, impossibile fuit, ut contrarium reciperet odorem ». Eodem modo loquuntur alii Patres, qui licet non dicant expresse, hoc repugnare de potentia absoluta ; satis tamen indicant, se agere de hac repugnantia ; dicunt enim tam impossibile esse, Christum peccare, sicut non esse Christum. Ita Hilar. lib. *de Trinit.* circa medium his verbis : « Homo Christus est, et in veritate nativitatis est, dum homo est, et non est in proprietate peccati dum Christus, est, quia et qui homo est, non potuit non esse, quod natum est, et qui Christus est non potuit amisisse quod Christus est ». Hæc Hilar. Dionys. vero Alexandr. videtur hanc impeccabilitatem æquare cum impeccabilitate Dei ; sic enim ait in epistola *contra Paulum Samosatenum :* « Nisi fuisset Deus, non poterat esse alienus a potestate peccandi, nemo enim est, quin peccare possit, nisi unus Christus, sicut Pater Christi, et Spiritus sanctus. » Eodem modo videtur loqui Fulgent. lib. III *ad Thrasimundum*, circa medium ; « Propterea, inquit Christi humanitas sine peccato permansit, quia eam in unitate personæ divinitas accepit, quæ naturaliter peccare non potest. » Denique fere nullum absurdum sequitur ex peccato Christi, quod non sequatur, etiamsi peccaret de potentia absoluta. Tota ergo difficultas est in reddenda ratione a priori hujus repugnantiæ, in quo valde dividuntur theologi scholastici.

August. *Hilarius.* *Dionys. Alexandr.* *Fulgent.*

5 Ratio nonnullorum prima. In primis aliqui dicunt, ideo repugnare peccatum in Christo de potentia absoluta, quia repugnat ex natura rei, ea enim, quæ ex natura rei repugnant non possunt poni de potentia absoluta, nisi Deus specialiter concurrat ad ea ponenda : Deus autem non potest esse specialis auctor et causa ponendi peccati, ut de se patet ; ergo non potest peccatum poni in Christo per potentiam absolutam Dei ; imo eo ipso videtur implicare contradictionem titulus quæstionis, an de potentia absoluta Dei possit poni peccatum ? hoc

enim est reducere existentiam peccati in virtutem et potentiam Dei. Cæterum hæc ratio nimium probat; tolleret enim de medio quamplures alias quæstiones communes, an scilicet gratia et peccatum possent coexistere de potentia absoluta, an possit visio beata esse cum peccato, et alias ejusmodi in quibus sensus communis et planus est, an Deus possit specialiter conservare gratiam vel visionem, etiam existente peccato ; an vero peccati vis tanta sit, ut omnino essentialiter destruat gratiam. Eodem modo de unione hypostatica quæritur, an possit divinitus conservari etiam in præsentia peccati. Non ergo requiritur potentior Dei concursus ad peccatum, ut fiat stante gratia, sed potentior concursus Dei in gratiam, ut perseveret adveniente peccato : sicut licet repugnet ex natura rei corpus passibile cum beatitudine animæ ; non tamen intelligimus in Christo, visionem beatam conservatam fuisse potentiori concursu Dei propter passibilitatem corporis, sed potius e contra, passibilitatem corporis conservatam concursu potentiori, saltem quoad modum, in præsentia visionis beatæ, quæ ex natura sua passibilitatem expelleret.

6 Addo præterea, licet Deus exhiberet homini potentiorem concursum, saltem quoad modum, ut peccare posset in præsentia gratiæ, non ideo diceretur Deus auctor, vel causa peccati magis quam nunc de facto, quia sicut de facto Deus offert homini in actu primo concursum ad peccandum ; et tamen non dicitur causa peccati, quia nimirum exhibet concursum indifferentem, et subordinatum omnino causæ secundæ quoad exercitium, ut suppono ex materia *de peccatis;* ita licet pararet in actu primo Deus concursum ad peccatum, etiam in præsentia gratiæ non esset Deus causa peccatis ; siquidem tunc etiam coucurreret indifferenter ex se, et determinaretur a causa secunda quoad exercitium ; Deus vero ex se potius tenderet, et inclinaret ad negationem peccati ; sicut de facto contingit. Potest ergo peccatum fieri ab homine, concurrente Deo, per potentiam absolutam, et tamen peccatum non ideo tribueretur Deo, sicut nec de facto tribuitur.

Alii ergo dicunt Christum esse impec- 7
cabilem, quia non potest carere visione Ratio secunda.
beata, cum qua nec divinitus potest esse peccatum.

Sed contra primo, quia hæc ratio ad Refellitur.
summum probat de peccato actuali, non de habituali, quod fortasse non pugnat essentialiter cum visione Dei. Deinde nec de actuali convincit ; imo videtur committere circulum vitiosum. Inquirimus enim, cur repugnet Christum peccare ? Dicis, quia repugnat esse sine visione. Inquirimus, cur repugnet ei de potentia absoluta carere visione ? Dicis quia repugnat ei peccare. Ecce circulum ; debes enim aliunde colligere rationem hujus repugnantiæ.

Alii tertio dicunt, repugnare pecca- 8
tum esse venerabile. Cum ergo omnes Ratio tertia.
Christi actiones, quia sunt actiones Dei, sint venerabiles, eo ipso repugnat esse peccaminosas, alioquin veneraremur peccatum, sicut veneramur mortem, jejunium, et alias pœnas, et dolores Christi.

Sed contra, quia communis sententia Rejicitur.
admittit, potuisse in Christo de potentia absoluta esse actum erroris, et ignorantiam etiam positivam, et pravæ dispositionis ; item plures admittunt, potuisse assumi naturam humanam cum habitibus vitiosis, ut postea videbimus. Peto ergo, an illi habitus, illa ignorantia, ille error esset venerabilis, quia erat aliquid Christi ? Item si Deus assumeret naturam equi; peto an hinnitus, vel calcitratio equi esset venerabilis ? Sane paulo minus repugnat, venerari errorem, vel calcitrationem equi, quam peccatum. Requiritur ergo ad venerationem, quod ipsa res quam colimus, non contineat aliquid, ratione cujus minus deceat illius veneratio. Nam licet omnia instrumenta passionis Dominicæ sint venerabilia ; non tamen esset venerabilis manus illa, licet

apud nos extaret, qua alapam accepit Dominus. Item nemo prudens coleret asinum, cui insidebat Christus ingrediens Jerosolymam, licet apud non extaret ejus cadaver; quia nimirum res istæ licet ad Christum pertineant, habent in se indecentiam aliquam in ordine ad peculiarem earum venerationem; sic ergo de actione peccaminosa illius humanitatis dici posset.

9 Ratio quarta.

Quarto dicunt alii, ideo repugnare peccatum, quia Deus non potest peccare : cum autem omnis Christi operatio sit operatio Dei, consequens esset, peccaturum Deum, quod ex terminis repugnat.

Diluitur.

Hæc ratio adhuc videtur petere principium. Fatemur, Deum, ut Deum non posse peccare, sicut nec etiam potest mori : adhuc tamen inquirimus, sicut Deus immortalis per communicationem idiomatum moritur secundum humanitatem, cur etiam Deus impeccabilis non possit peccare per communicationem idiomatum secundum humanitatem.

Evasio.

Dices, sicut Deus non potest peccare, ita nec concurrere specialiter ad peccatum : tunc autem suppositum Verbi concurreret specialiter ad actionem peccaminosam.

Evertitur.

Sed contra; quia in primis subsistentia non influit efficienter in operationes. Sed demus, quod influat; adhuc non esset Deus auctor, vel causa peccati, quia sicut concursus generalis, quem Deus præstat, ut causa prima, non facit eum causam vel auctorem peccati, quia indifferens est, prout a Deo, et subordinatus nostræ voluntati quoad exercitium, ut supra dicebamus; sic etiam concursus subsistentiæ non faceret Verbum auctorem peccati, quia ille concursus prout a subsistentia, esset indifferens et subordinatus humanitati quoad exercitium. Quod vero non esset concursus causæ primæ, sed causæ specialis, parum refert, cum sit indifferens et subordinatus causæ liberæ creatæ quoad exercitium.

10 Ratio quinta, et communis.

Quinta ergo ratio, et communis hujus repugnantiæ hæc est, quia si Christus peccaret, peccaret Deus non solum per communicationem prædicatorum, sicut dicitur mori, sed proprie, et immediate secundum naturam divinam. Nam sicut peccaret Deus, si per impossible mentiretur, non quidem, quia faceret contra legem superioris, hanc enim non habet Deus, sed quia faceret contra regulam, et dictamen honestæ rationis : ita peccaret, si permitteret peccatum humanitatis sibi unitæ; hæc enim unio obligat Verbum ad rectam gubernationem naturæ assumptæ, sicut voluntas humana tenetur cohibere motus inordinatos appetitus sensitivi residentis in eodem homine : et sicut anima tenetur gubernare manum sibi unitam, nec potest citra culpam permittere in manu aliquid inordinatum, quia manus est aliquid hujus suppositi, ita Verbum tenetur dirigere motus humanitatis, nec in ea permittere aliquid inordinatum, quia humanitas est jam aliquid illius personæ. Ita videmus in humanis virum teneri ad gubernationem uxoris, patrem erga filios, dominum erga servos; quanto magis Verbum ad gubernationem naturæ sibi personaliter copulatæ.

11 *Palud. Capreol. Suarez. Valent. Molina. Cyprian. Ambros. Damasc. Epiphan.*

Hanc rationem reddunt Palud. et Capreolus, quos refert et sequitur. Suar. disp. XXXIV, sect. II, Valentia disp. I, qu. XV, pun. 2, et indicat Mol. I, p. q. XIV, art. 13, disp. XVIII, memb. IV ad VIII, et communiter Thomistæ. Contendit Suar. ubi supra, hanc rationem elicere ex verbis sanctorum Patrum, Cypriani, Ambrosii, Damasceni, et Epiphanii.

Sed revera Patres solum dicunt, humanitatem Christi fuisse impeccabilem, quia regebatur, quod verissimum est. Nam ideo non peccabat, quia semper habebat auxilia efficacia ad bene operandum, ut postea dicemus; cæterum non dicunt Patres, hoc regimen procedere

ex obligatione aliqua, qua Verbum tenetur vitare culpam humanitatis, et alioquin peccaturum Verbum etiam ut Deum. Unius Epiphanii verba possent aliquem movere, dicentis : « Si superne perfectus est, etiam inferne, quod si inferne imperfectus esset, etiam superne, » quasi dicat, si in humanitate peccaret, etiam peccaret in deitate. Cæterum hæc verba, ut observavit Vasquez, non referuntur fideliter ; nam Epiphanius solum dixit : « Si superne imperfectus est ; si vero superne perfectus est, etiam infra perfectus est, » quasi dicat, si deitas, est summa sanctitas, humanitatem reddet impeccabilem ; si vero non est summe perfecta, non erit impeccabilis humanitas ; qui sensus verissimus est, ut postea videbimus.

Vasq.

12 Hæc ratio communis, licet sit satis plausibilis, non videtur omnino efficax. Primo ad hominem retorquendo exempla, quibus utitur : nam licet in humanis dominus teneatur impedire culpas servorum, parensque habeat eamdem, et majorem obligationem erga filios, juxta illud Pauli I *ad Timoth.* v, 8. *Si quis autem suorum, et maxime domesticorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterios ;* Deus tamen non tenetur in officio, et honestate continere servos, vel etiam filios suos adoptivos ; sed potest justas ob causas eorum lapsum, et perditionem permittere ; ergo non valet argumentum ex obligatione hominis ad ponendam similem obligationem in Deo.

Non videtur salis efficax.

13 Secundo retorqueo exemplum voluntatis et appetitus humani ; nam voluntas tenetur cohibere, si commode potest, motus inordinatos appetitus, licet ii respectu appetitus non sint liberi, nec culpabiles, sed naturales et necessarii ; ergo Verbum etiam deberet omnino cohibere in humanitate assumpta motus inordinatos, licet respectu humanitatis non essent libri, sed naturales et inculpabiles : consequens autem est contra ipsos adversarios, quorum aliqui plane fatentur, potuisse de potentia absoluta reperiri in humanitate assumpta motus aliquos inordinatos in appetitu, imo et in voluntate, si essent sine culpa : ergo non licet arguere ex obligatione voluntatis erga appetitum, similem obligationem Verbi erga humanitatem.

Confirmatur, quia voluntas tenetur ita regere appetitum, ut ex ejus operatione non sequatur damnum alterius, etiam sine culpa, appetitus : Deus autem non tenetur ita regere naturam assumptam, ut ex ejus inculpabili operatione non sequatur damnum alterius ; si enim Deus assumeret naturam ignis, non deberet cohibere ignem, ne combureret domum ; nisi dicas cum Cabrera infra qu. XVIII, art. 4, disp. IV, n. 58, teneri forte Deum in eo casu cohibere ignem ne combureret domum pauperis justi ; quod tamen ridiculum est ; ergo non ita tenetur Deus erga naturam assumptam, sicut voluntas erga appetitum.

14 Ex quibus respondere possumus ad fundamentum contrarium, deficere quidem in Verbo illam obligationem ex triplici capite. Primo, quia non quælibet conjunctio inducit obligationem regiminis, sed illa sola, ratione cujus oritur subordinatio, et dependentia unius ab alio ; omnis enim dependentia videtur fundare aliquam superioritatem, ratione cujus superior possit, et debeat dirigere inferiorem. Ideo enim dominus tenetur regere servos, et pater filios, et vir uxorem, quia ex iis titulis oritur potestas erga subditos, qua possit eos coercere, et dirigere. Ideo etiam voluntas tenetur regere cæteras potentias, quia taliter cum iis conjungitur, ut ex ipsa conjunctione habeat voluntas potestatem, et imperium in cæteras potentias. Conjunctio autem, quæ fit inter duas naturas, per hoc præcise quod in uno supposito copulentur, nullam potestatem dat uni naturæ in operatione alterius, nec enim plus poterit alteram cohibere, vel dirigere, quam si esset in alio supposito, non ergo parit

Contrario fundamento occurritur.

novam obligationem regendi illam naturam sola conjunctio personalis. Si enim homo uniretur hypostatice cum natura leonis, non magis posset cohibere leonem, quam si non esset unitus; cur ergo teneretur plus eum cohibere ratione conjunctionis? Pone, hominem uniri hypostatice cum fluvio : diceresne, teneri hunc hominem ratione unionis curare, ne fluvius ille innundet domos, et aquas alia via divertere, plus quam teneretur, si non esset sibi unitus ? Ego sane non concipio talem obligationem; ergo nec Verbum ratione unionis tenetur magis dirigere operationes humanas, quia licet habeat sufficientes vires ad continendam facile humanitatem in suo officio honesto ; hæc tamen potestas non oritur Verbo ratione unionis hypostaticæ; ergo nec ratione unionis nascitur ei nova obligatio.

15 Secundo deficit in Verbo hæc obligatio, quia licet daremus, quod haberet de novo ratione unionis aliquam novam potestatem in actiones humanas Christi, et licet hæc potestas in creatis fundet aliquam obligationem gubernationis : in Deo tamen non fundaret, quia dependentia servi a domino, et filii a patre, fundat etiam in creatis obligationem gubernationis in domino, et in patre, et tamen in Deo nullam fundat talem obligationem, ut supra vidimus ; quia nimirum supremus dominus, et princeps, qualis est Deus, adeo absolute dominatur, ut possit pro suo libito licite permittere ruinam, et culpas suorum subditorum, et filiorum, quas facile poterat vitare, si vellet, licet domini, vel parentes creati hoc non possint ; ergo licet ex conjunctione personali oriretur illi aliqua nova potestas in naturam unitam; hæc tamen non pareret in Deo obligationem aliquam ad gubernationem naturæ assumptæ.

16 Tertio denique deficit in Verbo hæc obligatio, quia deficit etiam fundamentum, quod hæc obligatio habet in voluntate respectu aliarum potentiarum, voluntas enim non tenetur regere alias potentias, eo quod debeat cæterarum potentiarum culpas vitare ; cæteræ enim potentiæ non sunt capaces culpæ, ut suppono, sed quia operationes inordinatæ aliarum potentiarum essent culpabiles ipsi voluntati : essent autem illi culpabiles, et malæ dupliciter. Primo propter periculum consentiendi, quod semper debet aliqualiter timeri; ideo voluntas tenetur vel sub mortali, vel sub veniali cohibere motus inordinatos appetitus ; nec desunt, qui sentiunt, nullam esse talem obligationem, quando nullum prorsus esset periculum consentiendi, quos referi Salas II, tom. in 1, 2, tr. *Salas.* XIII, disp. VI, n. 30. Et quidem ex hoc capite manifestum est, Verbum non teneri ad coercendam humanitatem, cum ex ejus actibus inordinatis nullum oriatur periculum Verbo consentiendi. Sed demus, esse aliquam obligationem voluntatis cohibendi eos motus, etiam secluso omni periculo : adhuc possunt secundo esse culpabiles voluntati, quia deficit in regula rectæ gubernationis, non quidem, quia permittit culpas in potentiis inferioribus, ipsæ enim, ut dixi, non sunt capaces culpæ, sed quia recta gubernatio dictat subditos non solum a culpa coercere, sed etiam eorum actiones ita dirigere ; ut subserviant in ordine ad finem principalem totius ; nam si dominus habeat, v. g. servum amentem, cui ratione amentiæ non esset culpabile otium continuum, vel clamores; culpabile tamen esset, domino habere servum otiosum, vel vociferantem, si facile posset ejus otium, vel clamores impedire. Sic etiam voluntas, quæ domina est, tenetur potentias subditas ita regere, ut earum operationes deserviant ad finem principalem hominis, qui est bonum rationis. Hæc autem obligatio nullo modo tangit Verbum in ordine ad regendam humanitatem, quia leges, vel regulæ rectæ gubernationis quæ obligant hominem, non obligant Deum ; potest enim Deus, ut dixi, permitte-

re ruinam omnium hominum, quam facile posset vitare, et hoc solum pro sua voluptate captanda. Cur ergo non posset Verbum permittere lapsum humanitatis assumptæ pro sua etiam voluptate? Alioquin si Deus tenetur his regulis; sicut voluntas tenetur ratione regiminis non permittere motus inordinatos in appetitu, licet ipsi appetitui non sint culpabiles, et sicut dominus creatus tenetur aliquo modo impedire otium, vel clamores servi amentis, licet ipsi servo non sint culpabiles, ut dixi; ita tenebitur Verbum non permittere otium etiam inculpabile in humanitate assumpta, vel motus etiam indeliberatos, et inculpabiles ejus humanitatis; quod tamen in ordine ad potentiam absolutam non concedunt adversarii, ut supra dixi.

17 Propter hæc potest esse sexta ratio, tio sexta. quam indicare videntur aliqui recentiores, Verbum in natura assumpta, non posse peccare quia Verbum secundum suam propriam entitatem esset odibile. Pro quo suppono, peccatorem, licet displiceat ratione solius peccati, et solum peccatum sit ratio formalis illius odii: totum tamen peccatorem secundum suam substantiam esse objectum, quod immediate displicet, et ad quod terminatur odium Dei; Deus enim non odit solam animam, sed totum hominem, prout includit materiam, formam et subsistentiam; sicut etiam non diligit in homine justo solam animam, sed totum hominem, sicut nos etiam in amico non diligimus affectu amicitiæ solam animam, sed totum hominem, et odio habemus totum hominem inimicum. Peccatum ergo reddit odibilem totum hominem, prout includit etiam subsistentiam; cum igitur personalitas Christi nullo modo possit esse Deo odibilis; hinc est, nullo modo posse illud suppositum peccare; sicut nullo modo potest esse odibile.

18 Sed neque hæc ratio convincit, facile movetur. enim diceret aliquis, peccatum reddere odibilem animam peccantem, reddere -tem odibiles omnes alias partes hominis, quando aliunde alicui ex iis non repugnat odium: sicut e contra gratia reddit amabilem totam personam secundum omnes partes, quando aliunde alicui parti non repugnat amor. Pone enim, Angelum uniri hypostatice cum natura humana; tunc in primis posset natura humana offendere Angelum et per consequens Angelus posset habere odio hominem, non quidem complete, prout includit etiam suppositum, quia Angelus non haberet odio suam subsistentiam, sed solum naturam humanam. Similiter ergo diceret aliquis, Deum posse habere odio naturam peccantem non tamen suppositum divinum. Deinde in prædicto casu, quo Angelus uniretur hypostatice humanitati, quis neget, posse naturam Angelicam bene operari, peccante humanitate; tunc ergo Deus diligit Angelum sanctum, non tamen diligit totam illam personam integre secundum omnes partes quia humanitas peccatrix, quæ est pars ejus suppositi non est digna amore, sed odio. Sic etiam e contra posset Deus odio habere humanitatem peccantem in Christo, non tamen totum suppositum, quia personalitas est essentialiter digna infinito amore. Sicut si fingeres materiam primam Christi informari simul in alio supposito alia anima peccatrice Petri; tunc haberet Deus odio animam Petri, non tamen materiam Petri, quia hæc eadem materia amatur in Christo, et non potest simul amari, et odio haberi: non est ergo necesse, quod peccatum semper reddat odibilem materiam vel subsistentiam hominis peccantis, sed ad summum quod reddat eos odibiles, quantum est ex peccato, nisi aliunde repugnaret odium ex alio capite.

19 Restat ergo unica ratio conclusionis desumpta ex sanctificatione, qua substantialiter sanctificatur Christi humanitas; diximus enim supra disp. XVI, sect. 1, sanctificari formaliter per deitatem, et personalitatem Verbi, et per consequens per sanctitatem infinitam; non quidem infinite simpliciter, quia non

Ratio conclusionis sumpta ex sanctificatione.

sanctificatur essentialiter, sed tamen infinite secundum quid, id est in genere sanctitatis participatæ ; ex quo fit, sanctificari quantum fieri potest in genere sanctitatis participatæ ; cum enim forma sanctificans sit sanctitas infinita simpliciter, licet hæc non tribuat humanitati eumdem effectum formalem, quem tribuit Deo, propter incapacitatem subjecti, quod non potest esse sanctum essentialiter sicut Deus ; dabit tamen humanitati effectum, cujus ipsa non est incapax, scilicet esse summe sanctam in ordine creato ; cum ergo non repugnet ex conceptu suo in ordine creato esse aliquam creaturam ita sanctam, ut in sensu composito formæ sanctificantis repugnet illi peccatum grave, vel leve, etiam in ordine ad potentiam absolutam, multi enim concedunt, hanc essentialem repugnantiam gratiæ habitualis cum peccato gravi, necesse est hunc effectum formalem tribui humanitati ab infinita sanctitate, qua sanctificatur : quia summa sanctitas debet reddere subjectum summe sanctum, quantum subjectum illud intelligi potest sanctificari.

SECTIO II.

Utrum natura humana esset æque impeccabilis, si uniretur naturæ divinæ media subsistentia creata ?

20 Difficultas.

Quærimus, quid dicendum esset, si per possibile, vel impossibile natura divina e contra uniretur supposito humano ? an scilicet tunc eodem gradu repugnaret peccatum cum illa humanitate sic unita Deo in eadem persona, an vero minus repugnaret, quam nunc repugnat ? Ratio dubitandi esse posset, quia illa humanitas non sanctificaretur tunc i:a perfecte, sicut nunc ; non enim uniretur immediate cum subsistentia divina, vel cum deitate, sed mediate, nimirun mediante subsistentia creata imperfecta ; quare non esset tam intrinseca et immediata connexio inter humanitatem et Deum, sicut est nunc ; nam de facto humanitas Christi immediate unitur cum personalitate divina ; non ergo sanctificaretur ita perfecte illa humanitas, sicut nunc, quia participaret minus perfecte, ut vidimus, perfectionem divinam, scilicet imperfectiori modo ; ergo non posset ita perfici a perfectione divina sibi unita. Nam ut subjectum perficiatur ab aliqua forma sibi unita, non solum attenditur ad perfectionem ipsius formæ, sed etiam ad perfectionem unionis, seu modi, quo communicatur talis forma. Cum ergo divina perfectio minus perfecte communicaretur illi humanitati, minus etiam illam perficeret, ac per consequens minus eam sanctificaret, ut indicavimus etiam in superioribus disp. XVI, sect. III. Cum autem summa impeccabilitas humanitatis Christi oriatur ex perfectissimo gradu sanctificationis, quam accipit a personalitate Verbi divini sibi unita ; consequens est, quod in illo alio casu, ubi minor esset sanctificatio, minor etiam esset impeccabilitas, atque adeo vel posset peccare de potentia absoluta, vel certe in sensu diviso, vel saltem in aliquo deficeret a summa impeccabilitate, quam nunc conicpimus in humanitate Christi.

21 Ragusa.

Propter hæc P. Josephus Ragusa in præsenti disp. CXIV, § 7, videtur admittere, quod posset tunc humanitas peccare : addit tamen ab illo peccato non denominandum Deus peccatorem, quia Deus non vult illud peccatum nec est capax illius denominationis. Sed hoc non videtur posse consequenter negari, quia nec etiam Deus est capax mortis in se ipso, nec ignorantiæ, etc. et tamen propter communicationem idiomatum Deus dicitur mori, et diceretur ignorans, si natura humana Christi haberet ignorantiam : similiter ergo denominaretur peccans, quia repugnat, Deum esse hominem, et non esse illud, quod est homo. Nam per syllogismum expositorium sequeretur bene :

Deus est hic homo, sed hic homo est peccans; ergo Deus est peccans. Quare ex hoc ipso quod ille auctor reputat absurdum, et fugit concedere, scilicet quod Deus tunc denominaretur peccans, apparet satis probabiliter falsitas suppositionis, quam admittit, nempe, quod in illo casu natura humana posset peccare.

22 Existimo ergo, adhuc in illo casu naicium turam humanam fore impeccabilem, toris. etiam de potentia absoluta; quod a posteriori colligitur ex eo, quod eadem inconvenientia, quæ inferuntur, si nunc de facto humanitas Christi esset peccabilis, inferrentur etiam in illo casu; scilicet Deum peccaturum per communicationem idiomatum, Deum fore pessimum, deteriorem diabolo, damnandum, et his similia, quæ non minus verificaretur tunc, quam nunc, ut constat ex dictis. Cum itaque hæc inconvenientia cogant ad quærendam nunc aliquam rationem a priori hujus repugnantiæ; debent etiam eadem cogere ad quærendam illam pro eo casu.

23 A priori ergo possumus hoc ipsum fundare in excellentia divinæ sanctitatis, quæ medio supposito creato communicaretur tunc humanitati: nam licet non uniretur immediate humanitati aliquid divinum; adhuc humanitas pertineret intrinsece ad illam personam, quæ simul esset Deus et homo; quare ille homo vere esset Deus, et per consequens deberetur illi homini cultus latriæ supremæ, et sacrificium, cæterique honores, qui soli Deo tribui, possunt: haberet ergo infinitam dignitatem, ratione cujus ejus opera haberent etiam infinitum valorem ad merendum et impetrandum; hunc enim infinitum valorem operum Christi supra disp. VI sect. 1 fundavimus in majestate ac dignitate, quam humanitas Christi habet, ut colatur, et coadoretur supremo cultu in illo supposito; hinc enim nascitur, quod non sit negandum illi homini petenti id, quod unus Deus non negaret alteri Deo infinito petenti; nec etiam sit censendum magnum præmium respectu hujus hominis Dei, quod non fuisset magnum, si ab uno Deo daretur alteri Deo; quia nimirum cum hoc homine agendum est quasi cum Deo, cum vere sit Deus. Hæc autem ratio eodem modo procedit in illo alio casu, cum ille homo esset Deus, et per consequens agendum esset etiam cum illo quasi cum Deo; haberent ergo ejus opera infinitum valorem et dignitatem. Similiter ergo haberet illa humanitas omnimodam repugnantiam cum peccato, quia sicut infinita Dei excellentia et majestas, communicat illam infinitam dignitatem humanitati sibi unitæ, sive humanitas uniatur immediate supposito divino, sive uniretur mediate supposito creato; sic eadem infinita excellentia, et puritas Dei debet omnimodam puritatem et impeccabilitatem communicare humanitati quomodocumque ipsi unitæ; utrobique enim est eadem ratio; nam sicut ratio communicandi illam infinitam dignitatem humanitati est, quia quilibet contemptus, aut irreverentia facta contra illam humanitatem, esset irreverentia contra Deum, eo quod ille homo esset Deus, atque adeo non posset indigne tractari ille homo, quin Deus etiam tractaretur indigne: sic etiam ratio sanctificandi humanitatem unitam Deo, et reddendi illam impeccabilem, est, quia peccatum illius humanitatis redundaret in Deum ipsum, quatenus peccante illa, vere Deus peccaret: infinita autem Dei puritas videtur afferre secum, ut mundet a peccato totam illam personam integram Dei, ne possit Deus merito reprehendi tanquam peccator.

Ad quod etiam potest applicari ratio 24
supra facta, quod scilicet sanctitas infinita Dei, licet non sanctificet simpliciter infinite humanitatem, debet tamen eam sanctificare summe: eadem enim ratio cum proportione potest applicari ad casum præsentem; nam illa sanctitas infinita Dei communicata, et unita immediate supposito creato, licet non sanctificet infinite simpliciter illud suppositum

creatum, debet tamen illud sanctificare summo modo : ergo debet illud ita mundare ab omni inquinamento et sorde peccati, ut nullo modo terminet subsistentia illa aliquod peccatum, vel naturam peccatricem ; nam suppositum, ut suppositum, non potest aliter sanctificari ; cum enim subsistentia ipsa immediate non peccet, sed solum denominative, quatenus terminat naturam peccantem, sic etiam non potest mundari per sanctitatem sibi communicatam, nisi a peccato commisso, vel committendo per naturam subsistentem in illo supposito. Si ergo illud suppositum sanctificatur summe in suo genere per naturam divinam, quam immediate terminaret, deberet summe mundari ab omni peccato, eo modo, quo potest a peccato inquinari ; non posset autem ita mundari, nisi impediendo, vel auferendo omnino peccatum a natura in eo supposito subsistente, ut constat ; ergo de primo ad ultimum tota hæc repugnantia essentialis cum peccato consequeretur ad naturam humanam unitam cum divina, medio supposito creato. Alioquin si minorem repugnantiam haberet, quam essentialem cum peccato, jam non intelligeretur summe sanctificari illud suppositum ; major enim sanctificatio concipi posset, scilicet si per illam unionem excluderetur essentialiter omne peccatum, qui tamen modus sanctificationis non esset infinitus simpliciter, cum adhuc esset infra modum, quo suppositum divinum sanctificatur a natura divina secum identificata, qui est altior, et magis essentialis modus participandi sanctitatem, ut constat ; ergo illum alium totum debemus intelligere provenire supposito creato ab unione cum natura divina, si illa unio possibilis esset.

25 Objectio prima. Objicies primo, non sufficere, quod sanctitas infinita Dei uniatur utcumque humanitati ad hoc, ut reddat illam omnino impeccabilem et sanctam ; nam de facto personalitates Patris, et Spiritus sancti conjunguntur aliquo modo saltem mediate cum humanitate Christi, propter identitatem quam habent cum essentia divina : et tamen non sanctificatur, nec redditur summe impeccabilis humanitas formaliter ab illis personalitatibus, sed solum a personalitate Verbi, et natura divina ; ergo etiam in casu illo, de quo nunc agitur, non sufficeret unio mediate humanitatis cum deitate, medio supposito creato ; ut sanctificaretur summe, et redderetur summe impeccabilis formaliter a divinitate sibi mediate unita.

Respondetur, quidquid sit de exemplo adducto, negando consequentiam. Primo, quia in exemplo personalitates Patris, et Spiritus sancti, ratione conjunctionis quam habent cum humanitate Christi, non communicant cum illa in prædicatis, ita ut prædicata Patris, et Spiritus sancti dicantur de hoc homine, et prædicata hujus hominis dicantur de Patre et Spiritu sancto ; quare nec adorando, aut colendo Patrem, aut Spiritum sanctum, colimus hunc hominem, nec e contra contemnendo hunc hominem, contemnimus directe Patrem, aut Spiritum sanctum, ac per consequens nec ex peccato hujus humanitatis sequeretur, Patrem, aut Spiritum sanctum peccare, sicut in nostro casu sequeretur, peccare Deum peccante illa humanitate, eo quod in nostro casu conjungantur natura humana, et divina in unum suppositum, quod idem esset homo et Deus. Secundo, quia in exemplo adducto personalitates Patris, et Spiritus sancti non conjunguntur immediate cum humanitate Christi, aut cum ejus supposito, quod debeat ab ipsis sanctificari summe, et mundari ; at vero in nostro casu, ut vidimus, deitas uniretur immediate cum supposito creato, et ratione illius unionis immediatæ deberet illud summe sanctificare eo genere sanctitatis et puritatis, cujus suppositum est capax, hoc est, reddendo illud incapax terminandi ullo modo peccatum, aut naturam peccatricem, quod fieri non potest, nisi redden-

Resolvitur.

do impeccabilem ipsam naturam humanam subsistentem in illo supposito.

Objicies secundo, si in illo casu humanitas redderetur omnino, et essentialiter impeccabilis ab essentia divina sibi unita, medio supposito creato; ergo summe sanctificaretur ab illa. Consequens autem est falsum, non enim perfectissime sanctificaretur; cum perfectius sanctificetur nunc humanitas Christi a personalitate divina, sibi immediate unita, quam tunc, quando sanctificaretur a deitate unita, mediante supposito creato, qui procul dubio est minus perfectus modus unionis; ergo tunc non sanctificaretur summe, nec perfectissime: ergo sanctificaretur minus, quam nunc, et per consequens redderetur minus impeccabilis.

Respondetur, in illo casu minus quidem perfecte sanctificandam humanitatem, quam nunc, non tamen minus sanctificandam, quam nunc; nam, ut diximus supra disp. XVI sect. IV, tunc dicitur magis sanctificari humanitas, quando per formam sanctificantem ordinatur radicaliter, et intrinsece ad majorem gloriam et beatitudinem: cum autem per illam unionem cum deitate medio supposito creato, ordinaretur sufficienter humanitas radicaliter ad quemlibet gradum gloriæ et gratiæ habitualis, nulla enim esset gratia adeo intensa, quæ superaret dignitatem illius humanitatis sic unitæ divinitati, consequens est, quod non minus sanctificaretur humanitas in illo casu, quam nunc in persona Christi: non tamen sanctificaretur ita perfecte, quia non uniretur immediate cum sanctitate increata, sed immediate supposito creato. Stat autem bene, non minus sanctificari, licet sanctificetur minus perfecto modo, sicut supra disp. VI sect. I diximus, merita Christi omnia habere infinitum et æqualem valorem, non tamen omnia esse æqualia; quia licet singula possint mereri idem præmium, nec possit esse præmium adeo excellens, ut non possit illud mereri quodlibet meritum Christi, non tamen habent omnia æqualem vim ad illud merendum, sed inæqualem, juxta majorem, vel minorem excellentiam singulorum meritorum; sic cum proportione in præsenti dicendum est, æqualiter sanctificari humanitatem per quamlibet ex illis unionibus, hoc est, non ordinari radicaliter ad majorem gratiam habitualem, vel gloriam per unam, quam per aliam; nec dignificari ad merendum aliquod præmium per sua opera, ex dignitate, quam nunc habet, ad quod etiam merendum non dignificaretur in illo casu: non tamen esset æque perfecta in se illa sanctificatio, cum perfectius communicetur deitas, quando communicatur immediate, quam cum solum communicatur mediate. Adverte tamen, quod in utroque casu communicaretur intrinsece, et sanctificaret intrinsece. Sicut enim calor non dicitur reddere substantiam calidam extrinsece, sed intrinsece, licet non afficiat illam immediate, sed mediate, hoc est, media quantitate, cui calor immediate inhæret, juxta communem sententiam; sic deitas immediate unita supposito creato non diceretur extrinseca humanitati, sed intrinseca mediate, quod sufficit ad sanctificandam perfecte illam, ut diximus supra disp. XVI, sect. II.

Advertendum.

SECTIO III.

Resolvuntur aliquot dubia ex doctrina præcedenti.

Ex dictis infertur primo, repugnare Christo peccatum habituale, sicut repugnat actuale, quia cum summa sanctitate non minus opponitur unum, quam aliud: quare si humanitas assumpta peccasset ante assumptionem, eo ipso quod assumeretur, mundaretur omnino ab omni macula præcedenti. An vero possit assu-

25

Illatio prima.

mi natura, quæ pecaverit ante assumptionem, dicam sect. sequenti.

Illatio secunda. Infero secundo, si per possibile, vel impossibile assumeretur humanitas a Verbo, retinens propriam subsistentiam, adhuc eam humanitatem non posse peccare in proprio supposito; nam licet tunc fortasse non peccaret Deus per communicationem idiomatum, quia non peccaret suppositum divinum, sed creatum, quod non erat Deus, adhuc ipsa humanitas peccaret, quæ cum sanctificetur summe a Verbo per unionem, non magis posset tunc peccare, quam potest nunc sine subsistentia propria.

29 Illatio tertia. Infero tertio solutionem illius dubii frequentis in hac quæstione, an unio hypostatica pugnet physice, vel solum moraliter cum peccato? Aliqui enim volunt esse repugnantiam physicam, alii moralem, alii addunt esse moralem ex natura rei. Sed quæstio est de vocibus; nam si per repugnantiam physicam intelligas eam, quæ fundatur in ipsa rei entitate, et appellari potest repugnantia intrinseca; procul dubio talis est repugnantia unionis cum peccato: si vero intelligas repugnantiam inter extrema physica, certum etiam est, non repugnare physice unionem cum peccato, quia peccatum, præsertim habituale, non est ens physicum, sed morale.

30 Difficultas. Ex hoc insurgit aliud dubium, quomodo unio physica posset impedire peccatum? ex quo pendet solutio argumenti, quo nititur Durandus, et alii, ut negent impeccabilitatem provenire formaliter ratione unionis; quia scilicet principium proximum eodem modo se habet in Christo, posita unione, ad operationes liberas eliciendas, ac si non esset unio.

Enodatur. Respondetur tamen facile distinguendo: aut enim loquimur de peccato habituali, aut de actuali: de habituali eodem modo dicendum est, tolli formaliter per unionem, sicut tollitur per gratiam habitualem, quæ est sanctitas inferior; nam sicut formaliter immediate gratificat subjectum, et reddit amabile, ita formaliter tollit maculam, vel odibilitatem, quam includit peccatum habituale.

Peccatum positivum quid. De peccato vero actuali rursus distinguendum est: aut enim loquimur de peccato positivo, aut de mere negativo. Peccatum positivum est actus positivus elicitus libere contra legem, et hunc impedit unio hypostatica, impediendo essentialiter concursum requisitum, in actu primo ad talem actum, exigit enim essentialiter, ne exhibeat Deus humanitati assumptæ concursum ad actum malum. Quid peccatum negativum. Peccatum vero negativum est pura omissio libera actus præcepti, et hæc, si possibilis est, impeditur etiam ab unione, quatenus unio essentialiter exigit, quod proposito præcepto humanitas prædeterminetur ad obediendum, vel data ei cognitione adeo clara, ut necessitet omnino ad operandum, vel negata boni contrarii cognitione, vel saltem negato ei concursu ad ejusmodi operationem, ex quo fiet, ut omissio operationis non sit jam libera, et per consequens non sit culpabilis: si autem non potest dari pura omissio libera, ut mihi verius est, tunc eodem modo loquendum est de necessitate ad vitandum peccatum negativum ac positivum. Utrumque enim impeditur per carentiam concursus divini ad actum malum. An vero constet cum hac impeccabilitate libertas necessaria ad merendum per opera præcepta, dicemus infra.

31 Illatio ultima. Infero ultimo, eodem modo impediri essentialiter per unionem peccatum originale. Peccatum habituale quid. Possumus autem in peccato etiam originali considerare duplex illud peccatum, scilicet habituale, et actuale. Habituale quidem contrahitur a puero in instanti conceptionis, quo incipit puer non quidem peccare, sed esse in peccato. Et de hac macula habituali certum est, non potuisse reperiri cum unione, sicut nec maculam habitualem ex peccato proprio personali. Quid originale actuale. Peccatum vero originale actuale est ipsum peccatum Adæ, quatenus moraliter fuit actio mea, et per quam dicor ego vere peccasse in Adamo, et de

hoc potest esse majus dubium, an licet humanitas assumpta non potuerit contrahere maculam habitualem, nec habere peccatum habituale simul comunione, potuerit saltem illa humanitas peccasse moraliter in primo parente; ita tamen, ut in primo instanti suæ existentiæ non contraxerit maculam, quia tunc per assumptionem fuit sanctificata; sicut multi sentiunt de Beata Virgine peccasse in Adamo, licet semper, et in primo etiam instanti conceptionis fuerit sancta et immaculata. Et quidem quæstio procedit de facto: certum enim est Christum nec contraxisse maculam, nec peccasse in Adamo, nec contentum fuisse in pacto, cum non fuerit filius Adæ per naturalem propagationem. Quæstio ergo solum est de possibili.

Difficultas.

32 In qua quæstione distinguendum videtur. Potest enim considerari, quod Deus includeret in pacto Adæ hanc humanitatem Christi, prout distinguitur a supposito, vel quod includeret hunc hominem in concreto, prout dicit personam humanam, sicut de facto includit omnes posteros Adæ, non enim fecit eum caput morale solum humanitatum in abstracto sed hominum in concreto, seu personarum, quæ ex ipso nascerentur. Hoc ergo secundo modo non videtur potuisse Christus; seu hic homo peccasse etiam in Adamo; priori autem modo non videtur repugnare de potentia absoluta; quod ejus humanitas peccasset antea in primo parente. Prima pars conclusionis probatur explicando qualis sit illa continentia moralis posterorum in Adamo; nam, ut suppono ex materia *de peccato originali*, nihil aliud est, quam voluntates nostras taliter fuisse in Adamum transfusas, ut actio Adæ, moraliter loquendo, censeatur actio nostra, et Petrus, v. g. censeatur moraliter peccavisse tunc, non minus, quam si tunc physice existeret, et peccaret. Cum ergo hic homo Christus, seu hæc persona humana Christi, si tunc existeret, non posset ullo modo peccare, consequens est ut non possit per actionem Adæ censeri moraliter tunc peccasse, quia subjectum incapax omnino de se peccandi, non potest censeri moraliter antea peccasse. Quis enim dicat, Deum ipsum, qui de se est omnino incapax peccandi, potuisse transfundere suam voluntatem in alium, ita ut peccante alio, censeretur moraliter peccare ipse Deus? sane hoc impium esset et blasphemum. Similiter ergo dici non potest, Christum potuisse in alio peccare; cum supponamus Christum in concreto, etiam ut hominem, esse omnino et essentialiter incapacem peccandi.

Conclusionis pars prima.

Secunda vero pars conclusionis, quod 33
scilicet humanitas illa secundum se potuerit antea contineri in Adamo, et peccare in illo; probatur, quia non magis repugnat unioni hypostaticæ, quod natura quæ assumitur peccaverit antea moraliter per peccatum alterius, quam quod peccaverit physice per se ipsam, pejus enim est hoc quam illud; sed potuit saltem de potentia absoluta assumi a Verbo humanitas, quæ antea peccasset per actum proprium; ergo melius potuit assumi humanitas, quæ antea peccasset per actum alterius, in quo moraliter contineretur.

Pars secunda.

Dices, repugnare, quod fuerit contenta moraliter in Adamo hæc humanitas, et non ut subsistens, quia hæc humanitas debuit contineri moraliter, qualis postea erat futura; non enim continebatur humanitas tunc existens, sed extitura: postea autem non erat futura humanitas abstracta, sed subsistens; ergo non continebatur ibi humanitas abstracta, sed subsistens; ergo continebatur hoc suppositum Christi, et per consequens peccavit tunc moraliter hoc suppositum.

Evasio.

Resp. distinguendo majorem, debuit 34
contineri moraliter hæc humanitas, qualis postea erat futura secundum suam entitatem, concedo; qualis erat futura ex parte aliarum conditionum, qualis est subsistentia, nego; quia potuit Adamus fieri caput hujus humanitatis, et non ut subsistentis. Contineri enim moraliter

Præcluditur.

in Adamo nihil est aliud, quam fundamentum, quod habent homines ad judicandum eum, qui continetur peccasse tunc, perinde ac si tunc existeret, ac proinde moraliter seu æquivalenter extitisse tunc : sicut ergo potuit hæc humanitas, quæ nunc est subsistens, existere tunc physice et operari sine hac subsistentia, et sine ulla alia de potentia absoluta, ut suppono ex disp. XII, ita potuit hæc humanitas secundum se contineri taliter in Adamo ; ut operante Adamo censeretur operari hæc humanitas perinde ac si ipsa tunc existeret sine subsistentia, licet nunc non existat sine illa. Existebat ergo tunc moraliter hæc humanitas sine subsistentia, hoc est, taliter continebatur in Adamo, ut in ordine ad peccandum perinde si haberet, ac si tunc existeret physice sine subsistentia, et operaretur cum Adamo : in quo nulla apparet repugnantia in ordine ad potentiam Dei absolutam.

35 Alia difficultas. Solvitur. *Suarez.*

Hinc tamen suboritur aliud dubium, an possit assumi hypostatice humanitas, quæ antea moraliter peccavit ?

P. Suar. in præsenti disp. XXXIII, sect. II, circa finem, dicit fieri posse de potentia absoluta ; non tamen de potentia ordinaria. Ego fateor, minus decere illam naturam ad unionem, quam aliam naturam innocentem : non tamen concipio repugnantiam aliquam qua ex natura rei repugnat ; præsertim si præcedat retractatio peccati.

Dubium.

Rursus inquiris, an in eo casu vere dici posset : *hic homo peccavit*, vel : *hoc suppositum peccavit*, designato supposito divino.

Sententia. Vasquii.

P. Vasq. in præsenti, disp. LXI, num. 19, ingenue fatetur tunc per communicationem idiomatum dici posse : Deus peccavit, quia una humanitas in duobus suppositis non constituit duos homines, sed unum ; ergo idem homo est qui peccavit, et qui nunc est Deus ; ergo hic homo peccavit ; ergo Deus qui est hic homo. Ex quo etiam infert, si Deus assumeret humanitatem, quæ antea erat hujus suppositi Petri filii Joannis, postea Deum futurum filium Joannis per communicationem idiomatum, quia jam Deus est ille homo, qui prius erat filius Joannis.

Suarii opinio.

P. Suar. ubi supra negat illam locutionem, *Deus peccavit*, esse veram etiam in eo casu : tum quia fortasse non est idem homo qui peccavit, et qui nunc est Deus ; tum etiam quia ad communicationem idiomatum requiritur, quod utraque natura sit in eodem supposito : tunc autem suppositum peccans fuisset aliud a supposito divino.

36 Judicium auctoris.

Ego quidem in hac quæstione, quæ tota est de modo loquendi, distinguendum existimo ; aut enim humanitas peccavit ante assumptionem, existens per se sine ullo supposito, vel peccavit subsistens in aliquo supposito creato. In primo casu sicut sola peccat humanitas, et non homo ; ita post assumptionem verum erit dicere : *Hæc humanitas peccavit*, non tamen, *hic homo*, vel, *hoc suppositum*. In secundo vero casu verum videtur post assumptionem dicere hic homo peccavit, non tamen hoc suppositum, vel Deus peccavit. Hæc omnia probari videntur ex iis, quæ dixi disp. XIII, sect. III, ubi ostendit *hunc hominem* significare aliquod suppositum hujus humanitatis : at vero *hoc suppositum* determinare suppositum, et non naturam. Quando ergo dicimus : hic homo peccavit, idem valet, ac si dicas, suppositum hujus humanitatis peccavit, quod est verum si hæc humanitas ante assumptionem peccavit in alio supposito : non tamen potest dici, hoc suppositum peccavit, quia supponis non fuisse hoc, sed aliud suppositum peccans : et ideo etiam non potest dici : hic homo peccavit, casu, quo humanitas peccaverit sine ullo supposito, quia non peccavit tunc aliquod suppositum hujus humanitatis, sed sola humanitas.

37 Effugium.

Dices, ponamus ergo quod peccaverit humanitas in aliquo supposito, postea vero separetur ab omni supposito, poteritne de illa tunc dici : hic homo pec-

cavit ? Certe id non videtur posset concedi, quia nunc nullus existit homo, de quo id affirmetur ; ergo regula illa non est universaliter bona ; nam juxta illam esset vera illa propositio, cum enim *hic homo* significet suppositum hujus humanitatis, verum esset dicere in illo casu : hic homo peccavit, quia verum est dicere, suppositum hujus humanitatis peccavit.

Evertitur. Respondetur, juxta ea, quæ diximus supra illa disp. XIII, sect. III, illam propositionem futuram esse falsam in eo casu ; quia *hic homo*, licet non determinet subsistentiam, sed solam naturam, significat tamen naturam subsistentem, et facit hunc sensum : suppositum aliquod hujus humanitatis subsistentis peccavit. Unde si heri peccavit hæc humanitas in alio supposito, hodie vero relicta illa subsistentia acceperit aliam, erit vera illa propositio : si vero hodie maneat sine ulla subsistentia, erit falsa, quia erit de subjecto non supponenti, loquitur enim de aliquo supposito hujus humanitatis nunc subsistentis ; cum tamen hæc humanitas nunc non subsistat. Porro per illas voces, *hic homo*, licet non determinetur subsistentia, significari tamen humanitatem ut nunc subsistentem, constat ex ipso usu ; nam usus declarat optime, ad quid significandum fuerint voces impositæ. Constat etiam ex concretis accidentalibus, in quibus licet determinetur subjectum, forma vero significetur in confuso, et indeterminate ; adhuc significatur aliqua forma præsens : unde quando nominas *hoc album*, determinas hoc subjectum habens aliquam albedinem, et quidem præsentem. Quare si hoc subjectum heri habuit albedinem, hodie vero non sit album, non possumus dicere : heri vidi hoc album, quia nimirum hæc propositio supponit hoc subjectum nunc esse album : si autem heri fuisset album, et hodie amissa illa albedine haberet aliam, posset adhuc dici : heri vidi hoc album, nam illud album et istud non sunt duo alba, sed unum et idem, licet habuerit duas albedines ; sicut si Petrus fuit prius pater Joannis, et nunc mortuo Joanne sit pater Antonii, possumus dicere : hic idem pater existebat anno præcedenti, nam licet paternitas sit diversa, idem tamen est pater, si autem nunc nullum haberet jam filium, non possumus dicere, hic pater existebat prius, nunc enim non est jam pater. Sic ergo nomina substantialia, quale est *homo*, licet determinent e contra solam naturam, significant tamen subsistentiam ut præsentem, et ideo non erit verum dicere : *hic homo peccavit*, si nunc existat jam humanitas sola absque omni subsistentia.

38 Aliud effugium. Dices iterum, ergo si natura habeat nunc aliam subsistentiam, amissa priori, sicut possumus dicere : hic homo peccavit, poterit etiam dici : hoc suppositum peccavit. Probatur sequela quia omnia prædicata naturæ tribuuntur etiam ejus supposito : sed de hac humanitate dicitur nunc, quod peccavit ; ergo de supposito etiam, in quo est natura ; poterit dici quod peccavit, licet ipsa non peccaverit in hoc supposito.

Excluditur. Resp. negando sequelam, et ad probationem negando majorem in universum sumptam. Pone enim hanc albedinem existentem heri sine ullo subjecto, et tunc fuisse visam, ponatur hodie in hoc pariete, poteris nunc dicere, hanc albedinem fuisse heri visam, non tamen poteris dicere ; hunc parietem, vel hoc album fuisse heri visum ; ergo non potest dici de subjecto, quidquid dicitur de albedine. Similiter, si humanitas, separata ab omni subsistentia peccavit heri, licet hodie ponatur in supposito, non poteris dicere hoc suppositum, neque hunc hominem peccasse, sed hanc humanitatem. Illa ergo prædicata, quæ naturæ competunt prout separatæ a supposito, vel prout in alio supposito, non possunt tribui huic supposito in qua nunc est.

39 Illatio. Hinc infero, casu quo humanitas prius tempore genita a Joanne, assumeretur postea a Verbo, non dicendum Verbum

filium Joannis, quod si illa humanitas genita fuisset a Joanne in alio supposito, et postea assumeretur a Verbo ; diceretur quidem hic homo filius Joannis, quia hoc solum significat, aliquod suppositum hujus humanitatis subsistentis fuisse genitum a Joanne ; non tamen diceretur Deus, vel Verbum filius Joannis, nam B. Virgo ideo dicitur mater Dei, quia humanitas in eo instanti, quo genita fuit a Virgine ; cœpit etiam subsistere in Verbo ; alioquin si postea uniretur Verbo, non diceretur mater Dei, ut docet S. Thomas infra quæst. xxxv, art. 4, et probat late Suar. infra II tom., disp. I, sect. I, et disp. XII, sect. II.

S. Thom.

40 Evasio.

Dices : de facto humanitas fuit genita a Virgine prius natura, quam assumeretur a Verbo, ut dixi supra disp. XV, et tamen Virgo dicitur mater Dei ; ergo licet humanitas gigneretur prius tempore, posset Virgo dici mater Dei.

Rejicitur.

Resp. neg. cons. quia prioritas naturæ non tollit coexistentiam realem, quæ sola significatur quando dicimus, Virginem genuisse Deum, scilicet genuisse humanitatem subsistentem tunc in persona Verbi : licet non subsisteret pro illo priori naturæ, pro qua genita est : sicut dicitur contritio fieri ab homine justo, propter simultatem temporis, licet sit prior natura, quam hominem esse justum. Si vero non esset simul tempore, non diceretur fieri ab homine justo, sed ab homine peccatore. Imo suspicor, in hujusmodi locutionibus requiri plerumque coexistentiam realem, non solum temporis, sed loci : atque adeo, si humanitas Christi existeret Romæ non unita Verbo, et ibi flagellaretur, non diceretur Verbum flagellari, licet eadem humanitas in alio loco esset unita Verbo : sicut si albedo sit Romæ sine subjecto, et ibi videatur, non dicetur videri paries, cui eadem albedo unita est in alio loco, sed sola albedo dicetur visa : quod non potest melius probari, quam ex communi modo concipiendi, et loquendi. Dixi tamen, plerumque requiri coexistentiam localem formæ, quia aliquæ sunt denominationes, quæ non requirunt coexistentiam, nec temporis, nec loci ; sicut possum dicere : vidi Deum flagellatum, licet non viderim flagellationem, etc. Item possumus dicere, ostensa eucharistia : ecce Christum regnantem in cœlis, licet prout in eucharistia non sit in cœlo. Quæ autem sint denominationes hujus, vel illius significationis, pendet ex usu, qui ostendit optime intentionem loquentium per illas voces.

Restat aliud dubium, an potuerit assumi hypostatice humanitas retinens non culpam, sed tamen reatum pœnæ pro culpa antea commissa ?

41 Dubium.

Suarez ubi supra negat de pœna æterna, quia hanc necessario comitatur culpa ; concedit vero de reatu pœnæ temporalis. Vasq. cap. VI, n. 35, negat de utraque, quia per unionem ita fit grata humanitas, ut digna sit carere omni malo. Ego magis assentior Suario, quia reatus pœnæ temporalis non est culpa, sed effectus culpæ, et obligatio passiva ad solvendum pro culpa præterita : sicut autem potest compati unio cum obligatione ex voto, vel præcepto, cur non ex culpa præterita ? sicut gratia habitualis sanctificat omnino, et expellit culpam gravem, non tamen debitum totius pœnæ pro culpa gravi præterita ; cur non poterit unio admittere illud debitum ? Fateor operationem illius naturæ assumptæ habere infinitum valorem, et ideo quamlibet operationem posse condigne expiare omnem reatum pœnæ, sed in primis posset natura illa non operari ; deinde posset Deus non acceptare satisfactionem, alioquin valde condignam pro debito pœnæ ; sicut dixi sæpe in superioribus posse Deum non acceptare satisfactionem hominis justi pro debito pœnæ temporalis, licet alioquin sit condigna, ut tradunt communiter theologi.

Discutitur. *Suarez.*

Vasquez.

Dices : unio hypostatica dat eo ipso jus ad visionem beatam statim habendam ; ergo tollit debitum totius pœnæ ;

42 Evasio.

quia dum est reatus pœnæ, non debetur visio pro tunc.

Occluditur. Resp. unionem quidem exigere de se ex natura rei visionem, et per consequens exigere etiam, ut remittatur statim tota pœna : cæterum sicut potest Deus non obstante ea exigentia negare visionem, imo cruciare, et affligere eam humanitatem ; ita potest de potentia absoluta non condonare pœnam : quare humanitas tunc exigeret radicaliter carentiam illius debiti, formaliter tamen haberet debitum pœnæ, et debitum carendi pro tunc visione beata.

43 Quod vero attinet ad pœnam æternam, non videtur posse non deleri ejus reatum ; quia licet sit mihi credibile, posse manere reatum pœnæ æternæ ablata culpa de potentia absoluta ; sicut manet de facto reatus pœnæ temporalis ablata omni culpa ; imo fortasse posse de potentia absoluta perseverare cum ipsa gratia habituali reatum, id est, debitum proximum carendi visione, et patiendi ignem æternum pro culpa præterita : cæterum in humanitate assumpta videtur hoc repugnare, quia quantumcumque peccasset antea illa humanitas ; condigne solvet non solum in ratione satisfactionis, quam posset Deus non acceptare, sed etiam in ratione satis passionis, per pœnam temporalem et finitam, pro omnibus culpis præteritis : sicut enim in republica humana exilium principis per duos annos computatur pro pœna æquali cum exilio hominis plebeii per decem annos, quia nobilitas personæ patientis aggravat moraliter pœnam : ita punitio hominis Dei per unum annum, ratione infinitatis personæ, licet non sit pœna simpliciter infinita, cum possit esse alia major ; est tamen infinita secundum quid, qualis est pœna æterna puri hominis finita secundum intensionem : nam sicut ista est simpliciter finita, et infinita secundum quid, hoc est, ex parte durationis ; ita pœna personæ infinitæ per unum annum esset simpliciter finita, sed infinita secundum quid, hoc est, ex parte personæ punitæ ; non ergo maneret in humanitate assumpta reatus ad pœnam æternam, sed reatus ad aliquam pœnam, quæ ratione infinitatis personæ equivaleret pœnæ æternæ alterius puri hominis, non tamen censetur omnino extingui ille reatus, sicut extinguitur omnino culpa per unionem hypostaticam : nam culpa quidem ita deletur, ut si postea illa natura relinqueretur a Verbo, non rediret macula culpæ præteritæ : at vero in reatu pœnæ non sic esset : nam si illa natura, antequam pateretur aliquid unita Verbo, dimitteretur ab ipso ; deberet iterum pœnam æternam : nam reatus formaliter acceptus non fuerat extinctus, sed solum quasi materialiter, quatenus pœna temporalis tunc ratione personæ æstimaretur tanta, quanta pœna æterna puri hominis, cum tamen illa pœna temporalis non fuisset posita, oportet postea pati æternam ; quia pœna temporalis jam non sufficeret, cum esset pœna puri hominis.

SECTIO IV.

Utrum potuerit esse in Christo fomes, vel habitus vitiosi, vel aliquis actus malus ex objecto?

Nomine fomitis intelligitur appetitus potissime sensitivus, inclinans ex natura sua ad bonum sensibile etiam, contra rationis dictamen ; et quidem ita expeditus, ut possit rationem prævenire, vel illi resistere. Hunc fomitem extinxit Deus in primis parentibus in statu innocentiæ : idem in B. Virgine saltem ab instanti, quo concepit Filium : dicitur autem fomes aliquando ligari, aliquando extingui. Ligatur, quando per extrinsecam Dei providentiam removentur occasiones, quibus insurgat ejus operatio contra rationem : extinguitur vero,

44 Fomes pro appetitu sensitivo.

Fomes aliquando ligatur, aliquando extinguitur.

quando ita subordinatur rationi, ut non possit nisi ex rationis imperio prodire, et non magis quam ratio permittat, sive hoc fiat per habitus, sive per aliam qualitatem, sive per carentiam concursus divini : de quo non est in præsenti disputandum. Nunc enim supponimus, fomitem fuisse extinctum in Adamo ante peccatum, et hoc supposito, inquirimus, seu confitemur hoc ipsum de Christo, in quo hæc ipsa extinctio erat magis ab intrinseco, quia exigebatur ratione unionis humanitatis cum Verbo.

45 Durandus videtur negare fomitem posse omnino extingui, quia semper manet radicalis facultas, qua potest appetitus prævenire rationem, quæ non distinguitur ab entitate appetitus. Sed quæstio est de nomine, et ipse Durandus se explicat, et fatetur, fomitem apud Patres usurpari communiter pro facultate illa, ut expedita et non frænata ; et in hoc sensu certissimum est, non fuisse in Christo fomitem, tum quia non fuit peccatum originale, cujus effectus est in nobis fomes ; tum quia ratione visionis beatæ et aliorum donorum, habuit voluntas Christi perfectissimum dominium super actus omnes appetitus sensitivi, nec ii poterant ullo modo pullulare, nisi ex voluntatis permissione ; et quidem hoc dominium habuit Christus non solum in actus appetitus rationi dissonos, quod sufficeret ad tollendum fomitem sed etiam in actus rationi consonos, vel non dissonos. Videantur aliæ rationes, et testimonia Patrum apud Suar. disp. XXXIV, sect. II, ubi argumenta contraria facile dissolvit.

Fomitis usus apud Patres.

46 Hoc supposito difficultas esse potest, an de potentia absoluta potuerit humanitas assumpta a Verbo retinere fomitem ? In quo potest esse quæstio de nomine ; an ii motus appetitus, qui in Christo prævenirent rationem, licet essent de objecto dissono, haberent denominationem fomitis : nam fomes videtur sonare incitamentum, seu incentivum et nutritivum peccati ; cum autem in Christo non esset possibile peccatum, non dicerentur ii motus fomes peccati. Sed hæc, ut dixi, est quæstio de nomine. De re autem est difficultas, an revera ii motus potuerint in Christo dari similes nostris ? et quidem certum videtur, potuisse dari in natura assumpta motus aliquos circa objectum non dissonum rationi, quibus appetitus præveniret rationem ; hi enim non dicerentur, nec essent fomes, cum non incitarent ad malum, sed ad bonum, et licet de facto Christus non habuerit actum appetitus, nisi præveniente ratione, de potentia tamen absoluta non repugnat.

Difficultas.

Dubium ergo est de motibus circa objectum dissonum.

47 P. Vasquez disp. LXI, num. 55, concedit, potuisse assumi, quia ii motus non sunt peccata, nisi accedat concensus rationis P. Suar. ubi supra negat, etiam de potentia absoluta, quia sicut supposito incumbit obligatio regendi naturam propriam, ne peccet ; ita cohibendi motus inordinatos, quos potest cohibere ; sicut enim voluntas tenetur eos cohibere in aliis potentiis, ita Verbum in natura assumpta.

Dubium de motibus circa objectum dissonum. Discutitur. *Vasq. Suarez.*

Hæc tamen ratio ad probandum Christi impeccabilitatem sumpta ex obligatione Verbi ad regimen humanitatis assumptæ, jam supra nobis displicuit ; quare melius probaretur ea repugnantia, insistendo in ratione impeccabilitatis Christi supra tradita, desumpta ex perfectissima sanctificatione humanitatis, qua ita sanctificatur, ut separaretur perfectissime a peccato ; ideo enim Paulus non solum dixit, Christum innocentem, impollutum, etc. quod significat esse expertem peccati, sed ulterius addidit, esse *segregatum a peccatoribus*, hoc est, distantem a peccato, ita ut nec malitiam etiam moralem objectivam, seu actum materialiter malum possit habere ; quia, ut notavit idem Suarez II tom. in III part. disp. IV, sect. V, § *Dices*, sanctitas perfecta non solum excludit peccatum, sed etiam omnem motum contrarium divinæ legi, alioquin

Hebr. VII, 26.

Suarez.

jam esset in Christo aliqua malitia moralis objectiva. quod videtur deficere aliquo modo a summa puritate possibili.

48 Alia difficultas. Cæterum adhuc difficile est, hos motus secundum se, et ut præscindunt a ratione voluntarii, repugnare naturæ assumptæ in ordine ad potentiam absolutam, quia licet malitia objectiva videatur esse in genere moris, hoc tamen solum est objective, id est, per modum objecti terminantis actum moralem ; malitia autem objectiva non est culpa, nec peccatum ullo modo, imo potest esse cum merito ; potest enim aliquis cum merito exigere usuras, cogitans invincibiliter, licere illum contractum : item potest cum merito accidere amicum, existimans falso, esse hostem reipublicæ, vel feram : cur ergo repugnabit humanitati assumptæ elicere hunc actum meritorium? Sane ex ratione sanctitatis non videtur repugnare; quomodo enim repugnet cum sanctitate actus meritorius, et placens Deo? repugnat ille actus Deo ratione ignorantiæ, vel inadvertentiæ, quam supponit, et ideo non potest esse in Deo ; cæterum supposito quod humanitas assumpta possit de potentia absoluta habere errorem, vel ignorantiam inculpabilem, non video, cur repugnet illi operari actum bonum, sumpta occasione ex illa ignorantia inculpabili.

49 Confirmatur, quia non videtur repuggnare de potentia absoluta, humanitatem assumptam ægrotare, et incidere in amentiam, item delirare, et proferre aliqua verba inordinate, quæ si sui compos proferret, peccaret. Item quis neget, potuisse hanc humanitatem amentem puerum obvium, et quem non vidit, suffocare ; quæ omnia habent malitiam objectivam, id est, sufficientem ad terminandum actum malum moraliter, si procederent ex advertentia rationis.

50 Effugium. Dices : Hæc etiam facta ab amente videntur retinere indecentiam moralem ; nam ideo non possumus amentem provocare ad pollutionem, quia licet ipse amens non peccet, pollutio tamen materialis habet moralem indecentiam cum natura rationali amentis.

Præcluditur. Respondeo, solum retinere malitiam objectivam, hoc est esse objectum capax terminare actum malum moraliter, si fiat cum advertentia. Non tamen licet provocare amentem ad pollutionem, sicut nec ad homicidium, scilicet propter damnum alienum, quod sequitur ; nam sicut ex homicidio amentis sequitur damnum proximi, sic ex pollutione procurata sequitur damnum prolis, cujus maxime interest, ne aliquis possit procurare suam pollutionem, vel alienam.

51 Instantia. Urgebis, ergo ubi non sequitur damnum alterius, licebit procurare actum materialiter malum ; consequens est absurdum, alioquin licebit ebrium invitare ad comedendas carnes in die Veneris ; quas tunc ille si comedat, non peccabit : item licebit dare carnes in quadragesima alicui ignoranti esse prohibitas, vel immemori temporis sacri ; ille enim non peccaret comedens ; et alia hujusmodi, quæ videntur absurda ; ergo tenemur vitare malitiam illam objectivam, etiam ubi nulla est malitia moralis in operante.

Removetur. S. Thom. Sanch. Respondeo negando sequelam cum Thoma Sanchez *de præceptis Decalogi* lib. 1, c. XII, qui, licet amentibus concedat posse dari carnes, non tamen ebriis, quia amentes non sunt obligati legibus, ebrii vero obligantur, licet excusentur hic et nunc per accidens ratione ignorantiæ ; quod idem de non advertente, vel ignorante dicendum est : ratio autem videtur esse, quia eo ipso, quod alius obligatur ad aliquid, teneor ego non extrahere illum, nec materialiter quidem ab obedientia sui superioris, contra quem videor agere dum illi subditum saltem materialiter eximo ; sicut si pallium, vel librum auferrem cum aliqua proportione ; quam rationem reddit etiam Salas I tom. in 1, 2, tract. VI, disp. II, n. 12, vide illum : obligat autem, per se loquendo, lex jejunii magis ebrium, vel ignorantem, quam amentem ; licet neuter peccare possit, tum quia amens indiget

Salas.

ratione suæ infirmitatis cibo salubriori, tum potissime, quia ebrietas est impedimentum temporale, quo ablato, homo ille capax est tentationum, quas Ecclesia intendit mitigare per carnis macerationem, quod non militat in amente. Scio, aliquos esse casus, quibus liceat cooperari ad actum materialiter malum alterius ad vitandum scandalum ; ut quando confessarius sciens matrimonium esse nullum, sed bona fide contractum, hortatur conjuges ad reddendum sibi mutuo debitum, quæ reddito est materialiter fornicaria, nec detegit impedimentum, timens majora peccata, quæ ex notitia nullitatis consurgerent. Sed hæc non sunt hujus loci.

52 Illatio. Ex dictis infertur resolutio quæstionis, an potuerit in humanitate assumpta esse fomes de potentia absoluta? Si enim nomine fomitis non intelligatur connotari subjectum capax peccandi, prout videtur intelligi et connotari, sed solum intelligatur appetitus expeditus ad prævenien-dam rationem per actus proprios tendentes ex se in objectum dissonum ; non videtur repugnare humanitati assumptæ, quia illi actus antecedenter ad consensum voluntatis, vel permissionem liberam illius nullo modo sunt culpabiles, sed naturales, sicut esset in leone affectus vindictæ, vel in equo ferocitas, etc. quare sicut natura leonis, vel equi posset assumi cum his affectibus naturalibus ; sic etiam natura humana cum suis, excepto peccato.

53 Alia illatio de habitibus vitiosis. *Vasquez.* Infero præterea, quid dicendum sit de habitibus vitiosis ; de quibus Suarez disp. XXXV, sect. II, § ultimo, negat potuisse retineri. Vasquez dicta disp. LXI, cap. VI, n. 36, affirmat, cui magis assentior, si de re ipsa sermo sit : præsertim si cum sententia probabili supponatur, hos habitus acquisitos esse solas species taliter coordinatas, v. g. habitus vitiosus gulæ sit species intensa repræsentans bonum delectabile cibi, vel potus, et memoria etiam delectationis præteritæ, quam sæpe expertus est ; quæ omnia possunt de potentia absoluta manere in natura assumpta ; diximus enim supra, potuisse manere errorem inculpabilem, quanto magis notitiam intensam delectationis : et licet hæc species non dicatur habitus, nisi ut connotat carentiam alterius speciei intensæ repræsentantis bonum temperantiæ ; quia illa prior species non facilitat simpliciter in ordine ad cibum, nisi in absentia speciei æqualis de bono opposito : adhuc in humanitate asssumpta posset connotare hanc negationem, quia posset humanitas cognoscere remisse bonum temperantiæ, sicut posset illud penitus ignorare. Cæterum quia videtur ea species non posse adhuc nominari habitus vitiosus, nisi in subjecto capaci operandi in actu secundo, et amplectendi illud objectum vitiosum ; quia habitus est facilitas ad operandum, non tamen datur facilitas, ubi datur impossibilitas : tunc facile dices, illam speciem, seu habitum relictum in humanitate assumpta, non esse habitum vitiosum : quia licet prout in eo subjecto repræsentet intense objectum, et inclinet in actu primo, et aliquando prodeat in actum secundum indeliberatum, et inculpabilem ratione inadvertentiæ ; cæterum numquam potest movere in actu secundo ad operandum vitiose, hoc est culpabiliter, quia subjectum non habet concursum Dei ad ejusmodi actus, et ideo non vocabitur pro illo statu habitus vitiosus ; in quo erit quæstio de nomine.

Evasio. Dices, neque etiam secundum rem posse manere illam qualitatem, quia jam denominaretur Deus intemperans, iracundus, etc. quod videtur impossibile.

Præcluditur. Respondeo in primis, potuisse poni detestationem, et retractationem actuum præcedentium, qua posita licet perseveret habitus, non dicitur homo intemperans. Deinde adhuc non posita retractatione, non diceretur ille homo iracundus vitiose, hoc enim significat principium, et inclinationem expeditam, ut prodiret in actu secundo in iram vitiosam ; quod non haberet ille homo, sed impeditam ratione unionis : diceretur ergo naturali-

ter iracundus, sicut leo etiam est naturaliter iracundus, et sicut Deus posset denominari ex natura leonis assumpta iracundus naturaliter; sic etiam ex humanitate assumpta; hoc est, habens inclinationem ad iram naturalem sine peccato. Alias rationes leviores, quas affert Suarez, bene solvit Vasquez ubi supra.

SECTIO V.

Utrum potuerit humanitas Verbi peccare, ita ut dissolveretur unio propter peccatum?

54 Non dubitamus an dissoluta unione possit humanitas peccare? nec etiam est dubium, quin de potentia absoluta possit dissolvi ea unio; et per consequens humanitas maneret peccabilis: imo in illo ipso instanti, quo primum solveretur unio, et relinqueretur a Verbo, posset peccare, quia jam tunc non esset sancta per sanctitatem Verbi, nec obstaret alia ratio ex iis, quæ communiter solent assignari.

Difficultas. Difficultas ergo est, an ea dissolutio unionis possit fieri ratione peccati, non quidem præcedentis tempore, sed natura, ita ut sicut homo in instanti, quo peccat, amittit gratiam habitualem, quam habebat, quæ gratiæ destructio provenit formaliter a peccato, ita dissolutio unionis posset provenire formaliter a peccato, non quidem illius suppositi, sed illius humanitatis; per hoc enim non fieret, quod peccaret Deus, vel Christus, sed humanitas, quæ eo ipso quod peccaret, jam non esset humanitas Dei vel Christi.

55 Adhuc tamen duplicem sensum habere potest quæstio, scilicet vel ex natura rei, vel de potentia absoluta: et quidem aliqui, quos tacite refert Suarez in præsenti dicta sect. II, §. *Et ex conclusione*, universaliter videntur negasse repugnantiam: licet non credam quod concesserint de facto potuisse humanitatem Christi per peccatum expellere unionem; de facto enim repugnabat saltem ratione visionis beatæ: sed ad summum admitterent de possibili, humanitatem assumptam ex natura rei potuisse dissolvere unionem proprio peccato.

Cæterum loquendo ex natura rei communis est pars affirmans repugnantiam, et sane merito. In primis ex ratione generali, qua repugnat ex natura rei, humanitatem operari prius, quam subsistat, cum potius subsistentia præsupponatur, ut conditio prærequisita ex natura rei ad omnem operationem; ideo enim diximus, humanitatem Christi non potuisse ex natura rei disponere se aliquo merito antecedenti etiam de congruo ad unionem hypostaticam, quia omnis operatio meritoria debet præsupponere suppositum; cujus rationem reddidi supra disp. VIII, sect. I.

Secundo, et specialiter quia unio hypostatica intrinsece, et ex natura sua habet perpetuitatem, non quidem ut gratia habitualis, quæ saltem in viatoribus est corruptibilis, sed ut visio beata, vel lumen gloriæ, quæ ex natura sua sunt perpetua, et incorruptibilia, cum ex natura sua pertineant ad statum termini. Sic ergo a fortiori unio hypostatica, quæ ex natura sua affert secum visionem beatam, debet habere in se perpetuitatem ipsius visionis; non enim potest unio exigere visionem perpetuam, et indefectibilem, si ipsa unio in se sit defectibilis, et amissibilis ex natura rei; quo modo enim peteret passiones, quæ durarent, plus quam ipsa unio? ergo unio ex natura sua non est amissibilis per peccatum, sicut gratia habitualis. Denique hoc ad minus colligitur ex verbis Patrum, qui plane fatentur humanitatem Christi, ratione unionis, factam fuisse impeccabilem; si enim adhuc posset peccare, et peccando amittere unionem, non diceretur impeccabilis; sicut nec ratione gratiæ habitualis dicitur homo impeccabilis, 56

licet in sensu composito illius non possit peccare. Patrum verba vide latius apud Suarez, et Vasquez.

57 Difficultas. Petes, si humanitas per possibile, vel impossibile terminaretur simul subsistentia propria, et subsistentia Verbi, an posset tunc ex natura rei peccare, prout subsistens propria subsistentia, et ut sic peccans demereri, seu dissolvere unionem hypostaticam cum subsistentia Verbi.

Removetur. Respondetur negative, quia tunc etiam haberent locum rationes traditæ; nam tunc etiam unio hypostatica haberet de se perpetuitatem ex natura rei, et exigeret visionem perpetuam: tunc etiam deberet ex natura rei præcedere humanitas subsistens per omnem suam subsistentiam ante operationem: nam licet humanitas ex natura rei non peteret illam duplicem subsistentiam, sed unicam; ex suppositione tamen, quod subsistit per duas, utramque exigit priusquam operetur, quia utraque pertinet ad substantiale complementum illius naturæ, et ex natura rei petit habere suum statum completum substantialem, priusquam operetur, ut dixi ubi supra d. disput. VIII.

58 Alia difficultas. Major est difficultas in secundo sensu quæstionis, an de potentia absoluta potuerit conservatio unionis subdi operibus humanitatis, sicut conservatio gratiæ pendet ab operibus hominis justi?

Solvitur. Affirmant aliqui recentiores, quia in primo instanti potuit de potentia absoluta humanitas Christi mereri de congruo unionem hypostaticam aliquo merito præcedenti prioritate naturæ, ut cum communi sententia concessimus dicta disp. VIII, ergo potuit etiam conservatio unionis de potentia absoluta dari dependenter a meritis, vel demeritis temporis subsequentis; non enim apparet major repugnantia in aliis instantibus, quam in primo, ergo sicut potuit singulis instantibus mereri conservationem unionis, ita eam potuit demereri de potentia absoluta.

Contraria sententia verior est, et communis inter recentiores, qui soli attingunt hanc difficultatem; quibus aperte favet Suarez d. sect. II, § *Neque dici potest*; ubi negat, tam de merito, quam de demerito; de merito autem negaverat supra disp. X, sect. III, etiam in ordine ad potentiam absolutam; quare multo magis negat de demerito, cum adhuc dato antecedenti, de merito nolit concedere consequentiam de demerito ad conservationem unionis. 59 Contraria verior et communis inter recentiores. *Suarez.*

Sed quidem difficile dabitur discrimen inter primum instans, et alia sequentia, ut in primo fieri potuerit, et non in aliis, cum in iis omnibus pendeat libere a Deo, et per consequens possit conservari dependenter ab aliis conditionibus, a quibus dependet in primo instanti.

Aliam ergo rationem magis universalem ad omnia instantia reddit Suar. dicta disp. X, sumptam ex proprietate, qua subsistentia præcedit ex natura rei ad operationes: cum enim tota hæc prioritas non sit aliud, quam propria conditio subsistentiæ, quæ ex se est magis intrinseca, et complet perfectius humanitatem, quam operatio; consequens est, ut non possint poni subsistentia, et operatio sine hoc ordine prioris, et posterioris, quia non possunt poni, quin eo ipso subsistentia pertineat magis intrinsece et perfecte ad complementum naturæ. 60 Ratio universalis. *Suarii.*

Hæc ratio non potest mihi probari, qui cum communi sententia admisi, potuisse de potentia absoluta præcedere meritum congruum humanitatis ad primam acceptionem unionis. Et quidem facile solvitur concedendo illam prioritatem fundari in diverso modo perficiendi et complendi, quem habent subsistentia et operatio; atque ideo non potuit subsistentia non habere illud fundamentum prioritatis, quantum est ex se; potuit tamen de facto non habere prioritatem sed posterioritatem respectu operationis, quia hæc prioritas, quasi formalis et in actu secundo, non est sola entitas subsistentiæ, sed addit aliquem influxum, vel quasi influxum per modum conditionis, Non probatur auctori.

quatenus Deus non concurrit cum natura ad operationes, nisi post naturam jam subsistentem : potuit autem Deus de potentia absoluta invertere hunc ordinem, et non dare subsistentiam, nisi prævidens naturam jam operantem, vel non operantem ; sicut potuit Deus assumere operationem Christi, ut instrumentum physicum ad producendam subsistentiam, vel unionem hypostaticam.

61 Dubium.

Petes, quæ esset diversitas, quando operatio præcederet subsistentiam, aut quando subsistentia præcedit operationem ? nam in utroque casu dantur in eodem instanti temporis subsistentia, et operatio cum eodem fundamento intrinseco, quantum est ex se ad fundandum ordinem prioris, et posterioris ; quid ergo se aliter haberet a parte rei, ut diceremus, tunc operationem denominari priorem, et subsistentiam posteriorem ?

Dissolvitur.

Respondeo, hoc pendere ex sententia, quam unusquisque sequitur circa decretum liberum Dei ; nam qui dicunt, decretum illud constitui adæquate in ratione talis decreti liberi per aliquid adæquate intrinsecum Deo ; consequenter dicent, quando subsistentia est prior operatione, tunc dari in Deo decretum liberum concurrendi ad illam operationem, quod decretum movetur ab existentia talis naturæ subsistentis, ut subsistentis ; decretum vero quo conservat subsistentiam, vel naturam ut subsistentem, non movetur ab operatione illius naturæ ; per hoc enim intelligitur sufficienter operatio dependens a subsistentia ; et subsistentia independens ab operatione, in qua dependentia, et independentia, consistit formaliter ordo prioris, et posterioris. E contra vero quando operatio esset prior, et subsistentia posterior, intelligimus in Deo, decretum illud, quo conservat, vel unit subsistentiam, habere pro motivo operationem ; decretum autem quo vult concurrere ad operationem, nullo modo habere pro motivo subsistentiam, et per hoc intelligitur jam operatio independens a subsistentia, et subsistentia dari dependenter ab operatione. In sententia vero illorum, qui dicunt, decretum liberum Dei compleri ultimo per aliquid extrinsecum, tamquam per terminationem, sui, quam sententiam sequuntur plerique ex recentioribus, dicendum est consequenter, in nostro casu variationem realem contingere penes ipsas actiones reales, quibus Deus operatur ad extra : nam si subsistentia præcedat operationem, tunc actio, qua producitur, vel unitur subsistentia, nullo modo respicit per suam entitatem intrinsecam motivum remunerandi, vel præmiandi operationem bonam tunc elicitam ; actio autem, qua Deus offert concursum ad operationem, habet in sua entitate intrinseca respectum ad motivum dandi concursum debitum juxta exigentiam subsistentiæ, vel naturæ subsistentis. Quando vero operatio esset prior, tunc actio Dei terminata ab subsistentiam esset intrinsece diversa, haberet enim respectum intrinsecum ad operationes tunc elicitas, tamquam ad motivum, propter quod dabatur subsistentia ; actio autem, qua Deus offerret concursum ad operationem, non haberet in sua entitate intrinseca respectum ad motivum dandi concursum debitum juxta exigentiam naturæ subsistentis : posita autem tali, vel tali actione entitative diversa, resultat diversa denominatio, qua operatio dicatur dependens a subsistentia, vel e contra unio subsistentiæ dicatur dependens ab operatione, in qua dependentia, vel independentia consistit prioritas, et posterioritas naturæ, de qua loquimur.

62 Solutio aliorum.

Alii ergo concedunt communiter, potuisse unionem de potentia absoluta tam in primo fieri, quam in conservari pendere a merito humanitatis, negant tamen, potuisse expelli propter demeritum. Quod ut explicent, aliqui recurrunt ad rationem supra adductam de obligatione, quam Verbum habet ratione unionis, regendi humanitatem semel assumptam ; nisi enim prius eam dimittat, tenetur

eam gubernare ; alioquin culpa redundaret in ipsum Verbum, si ratione culpæ dissolveretur unio, non minus, quam si unita adhuc Verbo peccaret. Quod declarari potest cum proportione ad obligationem superioris erga subditos : tenetur enim superior non solum vitare eas culpas subditi, quas si committeret, adhuc maneret subditus hujus superioris, sed etiam eas, ratione quarum fieret non subditus, seu extraheretur a dominio illius superioris, v. g. Pater tenetur excessus filii præcavere, et per consequens tenetur impedire, si potest, ne filius turpiter ineat matrimonium ; nam licet filius per matrimonium censeatur emancipatus, et ideo extra patris potestatem et gubernationem ; cæterum dum pater non prius filium ex sua potestate dimittit, tenetur ejus culpas vitare, etiam eas, quæ filium a patris potestate eximunt : quod mille aliis exemplis ex utroque jure petitis posset comprobari. Similiter ergo, licet humanitas per peccatum ipsum eximatur, ut ita dicam, a peculiari Verbi gubernatione debita ratione unionis : cæterum quamdiu non intelligitur, Verbum dimisisse humanitatem, debet illam moraliter regere, et impedire culpam, ratione cujus humanitas dimittenda esset ; superiori enim et domino imputaretur, si subditus, vel servus ita peccaret, ut mereretur expelli ex servitio domini ; si tamen dominus potuit illud delictum impedire. Et quidem si impeccabilitas humanitatis in sensu composito unionis, fundetur in hac obligatione regiminis ; satis consequenter probaretur, hanc eamdem obligationem Verbi impedire illud peccatum humanitatis, quod esset causa dissolvendæ unionis : cæterum cum ratio illa sumpta ex obligatione regiminis insufficiens nobis visa fuerit supra ad probandam impeccabilitatem Christi, non potest in præsenti placere ad hoc propositum.

63 Alii ergo dicunt, potuisse Deum subordinare unionem in fieri, et in conservari, ad merita et demerita humanitatis ; non tamen potuisse expelli per peccatum ; quia expelli non solum significat dissolvi demeritorie propter peccatum, sed etiam connotat, quod forma, quæ expellitur, præsupponatur in eodem instanti cum causa sufficienti ad conservandam determinate, et per consequens quasi repugnante pro ejus conservatione : in prædicto autem casu etiam ante peccatum non intelligeretur causa conservans unionem, pugnans pro ejus conservatione, sed potius intelligeretur Deus aliquo modo dimittens illam ; cum jam pro illo priori intelligeretur Deus non quidem determinate, sed indifferenter volens conservare unionem, si non ponatur peccatum : atque ideo adveniente peccato non tam expelleretur unio propter peccatum, quam ex libertate Dei nolentis eam conservare, et non pugnantis pro ejus conservatione, sicut ex natura rei exigebatur ; sed relinquentis eam spontanee, et ex se.

lio solutio.

Hinc etiam solutio non satisfacit. Primo, quia ad rationem expulsionis solum requiritur pugna inter formam expellentem, et expulsam ; nam licet alioquin forma expulsa ex se sufficienter præcludat aditum formæ contrariæ, exigendo a Deo ut eam omnino impediat ; si tamen Deus nolit eam impedire, jam vere expelletur præcedens per formam advenientem. Sicut in eucharistia substantia panis vere expellitur per corpus Christi, quia licet prærequiratur voluntas Dei nolentis impedire aliam substantiam sub iis accidentibus, sicut ex natura rei exigebat substantia panis ; cæterum adveniente alia substantia, jam substantia panis vere expellitur, et expugnatur per illam. Sic etiam in præsenti, licet unio hypostatica ex natura rei exigat quod non detur concursus humanitati ad peccandum ; si tamen Deus præstat concursum eum, et peccatum fiat, jam vere expelletur unio, propter peccatum. Sed, ne sit quæstio de vocibus, demus eam dissolutionem non esse veram expulsionem ; sed tamen illa unio revera tollitur propter pecca-

64 Auctori non satisfacit.

tum adveniens ; jam ergo illa humanitas simpliciter esset peccabilis ; quia licet non posset expellere unionem propter peccatum, posset tamen peccare, et peccato suo dissolvere unionem, et amittere illam ; sicut amittitur gratia habitualis propter peccatum, licet illa non vocaretur expulsio : quod tamen inconveniens intendimus fugere ; ut demus humanitati assumptæ perfectiorem modum impeccabilitatis.

65 Melior. probatio

Melius ergo probabitur hæc repugnantia, applicando rationem supra traditam, qua probavimus Christi impeccabilitatem, desumptam ex perfectissima sanctitate, et perfectissimo modo, quo humanitas sanctificatur ; ad hanc enim perfectissimam sanctificationem pertinere videtur, quod non solum impediatur omne peccatum, sed etiam potentia peccandi, quantum fieri possit. Alioquin posset excogitari aliud perfectius genus sanctificationis, scilicet illius, quæ tolleret non solum peccatum, sed etiam potentiam peccandi, et hoc non solum ex natura rei sed de potentia absoluta ; cur enim implicabit contradictionem hoc genus sanctificationis ? ergo humanitas Christi, quæ summe sanctificatur, hoc etiam modo debuit sanctificari, ut esset magis ac magis segregata a peccatoribus. Si autem posset humanitas suo peccato expellere unionem, jam cum ipsa unione maneret potentia ad peccandum, non quidem ad peccandum in sensu compositio unionis, sed maneret in sensu compositio unionis potentia ad peccandum in sensu diviso : sicut homo justus habet simul cum gratia hanc potentiam ad peccandum ; nam in ipso instanti quo habet gratiam, potuit peccare, et per existentiam gratiæ non tollitur potentia, quæ fuit in ipso instanti reali, quia potentia realis non potest simul in eodem instanti reali esse et non esse : ergo similiter cum unione maneret potentia proxima ad peccandum ; in quo videtur deficere illa humanitas a perfectissima sanctificatione.

Confirmatur, quia, ut diximus supra disputat. XVI, sect. III, humanitas non est infinite sancta simpliciter et absolute, quia non habet impotentiam radicalem peccandi sicut Deus, licet vere tam expers sit peccandi sicut Deus ; ergo si non haberet impotentiam etiam proximam peccandi, licet careret peccato, non esset tam sancta, ac si eam impotentiam haberet ; ergo hic etiam gradus sanctificationis debet provenire humanitati a persona divina, cui unitur.

66 Effugium.

Dices : cum hac sanctificatione stat bene potentia radicalis ad peccandum ; ergo poterit etiam stare potentia proxima ; hæc enim non est peccatum.

Retorquetur.

Negatur consequentia, quia prima impotentia non potest tolli, cum sit ipsa entitas humanitatis. Secunda vero potest tolli ; ideo debuit tolli ; quia sanctitas Verbi debet sanctificare humanitatem, quantum concipi possit in genere sanctificationis participatæ.

Aliud effugium.

Dices iterum ; perfectior modus sanctificationis esset, si humanitas non solum esset incapax peccati, sed etiam actus materialiter seu objective mali : et tamen de potentia absoluta potuerunt ejusmodi actus esse in humanitate assumpta, ut diximus sectione præcedenti ; ergo potuit etiam de potentia absoluta esse in humanitate assumpta potentia ad peccandum in sensu diviso. Major videtur manifesta, quia in Deo ratione infinitæ sanctitatis nec potest reperiri malitia formatis, neque etiam objectiva ; ergo perfectior gradus sanctitatis esset, si utraque impediretur.

Rejicitur.

Respondeo negando majorem, formaliter, loquendo ; incapacitas enim ad actum materialiter et objective malum, non provenit formaliter a sanctitate etiam in Deo, sed a scientia excludente omnem ignorantiam et inadvertentiam : sic etiam Christus non poterat habere hos actus, tum propter subordinationem appetitus, cujus operatio non poterat prævenire advertentiam rationis ; tum etiam propter summam sapientiam, qua per-

fectissime advertebat ad malitiam singulorum objectorum. Si autem haberet hos actus, verbi gratia, si exerceret contractum ex se illicitum, argueretur in eo defectus scientiæ, non tamen defectus sanctitatis.

67 Instantia. Urgebis adhuc; perfectius sanctificaretur humanitas, si non solum non peccaret, nec haberet potentiam ad peccandum, sed nec etiam haberet peccasse; si enim aliquando peccasset ante unionem, jam posset de illa humanitate dici, quod peccavit; et in hoc videtur deficere a summa sanctitate excogitabili: et tamen potuit Verbum assumere humanitatem, quæ antea peccasset; ergo posset etiam assumere humanitatem, quæ posset peccare in sensu diviso.

Expeditur. Respondeo, in humanitate assumpta ponendum perfectissimum modum sanctificationis, qui possit provenire a persona unita: potest autem provenire per unionem omnis carentia peccati, item impotentia proxima ad peccandum, quia illi sunt defectus præsentes, non tamen potest provenire formaliter per unionem carentia peccati præteriti, quia forma non dat suum effectum formalem, antequam existat, et uniatur subjecto, quare summa sanctitas non sanctificat subjectum de præterito, sed de præsenti; ideo tollit de præsenti omne peccatum, et potentiam proximam ad peccandum, non tamen tollit hæc omnia de præterito, quia non erat tunc in subjecto sicut modo, et ille non est defectus præsens, sed præteritus.

68 Evasio. Dices, pejus est peccasse quam posse peccare; ergo si cum hac sanctificatione potest stare illud, poterit et hoc. Probatur antecedens, quia humanitas Christi ex motivo charitatis magis deberet detestari peccasse, quam posse peccare; nam peccatum præteritum est odibile et detestabile super omnia; ergo est odibilius et pejus quam potentia peccandi.

Refellitur. Respondetur negando antecedens, in rigore loquendo; nam peccasse fuit quidem malum et pejus quam posse peccare; modo tamen jam neque est malum neque pejus, quia non est, quare non potest comparari in malitia cum potentia præsenti peccandi, quæ nunc est, et nunc est mala. Ad probationem ergo dico, detestabilius quidem et odibilius esse peccatum præteritum, quam potentiam præsentem peccandi, non quia pejus sit, sed quia pejus fuerit; non solum enim possumus odio habere malum præsens, sed malum præteritum, et magis debemus odisse malum illud præteritum culpæ, quam malum præsens potentiæ peccandi: sed tamen in rigore peccatum præteritum, ut præteritum, nunc neque est pejus, neque malum, et ideo minus repugnat cum sanctitate præsenti, quam potentia peccandi, quæ est indecentia præsens.

69 Alia instantia. Sed contra instabis iterum; quia etiam est defectus præsens infirmitas in bono, seu non habere omnimodam firmitatem in sanctitate; ergo unio hypostatica, ut tolleret omnino defectus omnes præsentes, deberet ita confirmare humanitatem in sanctitate, ut relinquat eam incapacem deficiendi de cætero a justitia accepta, etiam de potentia absoluta. Probatur consequentia, quia licet unio hypostatica non tollat defectus præteritos; sed tamen ita tollit potentiam præsentem peccandi, ut non solum reddat humanitatem incapacem peccandi in sensu composito unionis, sed etiam reddat eam incapacem saltem ex natura rei ad peccandum de cætero etiam in sensu diviso, quia non potest ex natura rei poni ille sensus divisus, per unionem enim humanitas confirmatur in gratia quatenus non potest jam ex natura rei petere unionem; ergo posset reddere humanitatem incapacem peccandi de cætero etiam de potentia absoluta, hic enim esset perfectior modus confirmationis, et qui non videtur continere contradictionis implicationem; ergo tribui debet humanitati assumptæ.

Rejicitur. Respondeo, hunc modum sanctificationis non tribui humanitati, quia est omnino impossibilis; nam licet unio hy-

postatica, et aliæ multæ entitates ita sint incorruptibiles, ut semel productæ non possint ex natura rei destrui; nulla tamen est ita incorruptibilis, quæ semel a Deo producta non possit de potentia absoluta iterum destrui, et in nihilum redigi; ideo omnes theologi plane supponunt unionem hypostaticam, sicut omnem aliam creaturam esse corruptibilem de potentia absoluta; hoc enim videtur pertinere ad perfectissimum Dei dominium. Quare licet unio confirmet humanitatem ex natura rei in sanctitate, non tamen ita essentialiter ut nullo modo possit amitti; hic enim modus sanctificationis, licet esset perfectior, est tamen proprius solius Dei, cujus entitas est omnino indefectibilis.

70 Illatio. Infero jam ex dictis, potuisse de potentia absoluta humanitatem mereri de congruo unionem hypostaticam, potuisse etiam de congruo mereri conservationem unionis, in hoc enim nulla est indecentia, non tamen potuisse demereri conservationem unionis aliquo peccato, quia jam supponeretur in illo instanti reali cum potentia proxima ad peccandum; et per consequens in illo instanti etiam si non peccaret, non posset perseverare unio, quia hæc nec potest esse cum peccato, nec cum potentia proxima ad peccandum.

Alia illa. Rursus ex hoc infero, nec etiam in primo instanti assumptionis potuisse humanitatem pro aliquo priori demereri assumptionem ad unionem per aliquod peccatum, quia sicut potentia proxima ad peccandum non potest stare cum unione in secundo instanti, sic nec in primo instanti, quo producitur unio; quare licet utroque instanti possit esse meritum, in neutro tamen potest esse demeritum, propter eamdem rationem.

An vero ita sanctificetur humanitas, ut reddatur etiam incapax omnis imperfectionis moralis, dicemus in fine hujus disputationis.

FINIS TOMI SECUNDI.

208.8
L 958
8686
LUGO, J.
AUTHOR
Disput. Scholasticae II
TITLE
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
Mc Kee NOV 26
J. O'Brien
Cunn
Corcoran
STORAGE - CBPL
8686